



ویراسته‌ی میرچا الیاده

آیین گنوسی و مانوی

با مقالاتی از:

جس. پ. آسموسین، و. ب. هنینگ، گیلز
کیسل، گاردونیولی، یوان پتروسولیانو، فیم
پرکینز، جوروون یا کوبسین، جی. گ. دیویس

ترجمه‌ی

دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور

آیین‌ها و اساطیر

۱

از همین مجموعه منتشر می‌شود:

بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین ن.ت. ساندروز ترجمه‌ی دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور



انتشارات فکروروز

۲۴۵۰۱۲
ریل

آیین گنوسی و مانوی

ویراسته‌ی میرچا الیاده

ترجمه‌ی دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور

۱	۰۱۰
۲۶	۵۷

بسم الله الرحمن الرحيم

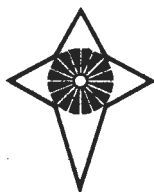
۸۶۲۵۶

آیین گنوسی و مانوی

ویراسته‌ی میرچا الیاده

ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور

این کتاب، به دلیل وجود نسخ دیگری از آن
در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
بر اساس اثر یاد شده ۹۲۱۲۰۰ جهت استفاده
به کتابخانه موزه و مرکز اسناد، منتقل گردید.



انتشارات فکرروز



انتشارات فکروز

تهران، کریمخان زند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره ۲۲

آیین گنوسی و مانوی

ویراسته‌ی میرچا الیاده

ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور

تهران، ۱۳۷۳

نوبت چاپ: اول

چاپ: آسمان

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

تلفن مرکز پخش: ۸۹۱۳۵۴

این اثر با استفاده از تسهیلات حمایتی وزارت ارشاد اسلامی منتشر شده است.

حق چاپ و نشر این اثر برای شرکت انتشاراتی فکروز محفوظ است.

فهرست

- اشاره ۹
- آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه گیلز کیسپل ۱۱
- گنوس پیش از مسیحیت، ۱۳، آیین گنوسی ۱۶، سرچشمه‌ها ۱۷، انسان ایزدی ۱۸، سوفیا ۲۲، خدای ناشناخته و خدای جهان آفرین ۲۴، یگانگی با خداوند ۲۵، آیین گنوسی یهودی ۲۷، گنوس مسیحی ۳۰، مرقیون ۳۱، بازپلیدس ۳۲، والتینوس ۳۳، مجموعه دست‌نوشته‌های یونگ ۳۵، تحولات بعدی ۳۶، مانی ۳۷، سده‌های میانه ۳۹، گنوس نوین ۴۱، کتابنامه ۴۵، پی‌نوشت‌ها ۴۷.
- آیین گنوسی از سده‌های میانه تا اکنون یوآن پتروسولیانو ۵۵
- کتابنامه ۶۹، پی‌نوشت‌ها ۷۱.
- آیین گنوسی، بدعتی مسیحی فیم پرکینز ۷۵
- کتابنامه ۸۵، پی‌نوشت‌ها ۸۷.

- آیین مندایی
جورون یا کوبسن باکلی ۸۹
اساطیر مندایی ۹۵، شعائر ۹۸، کتابنامه ۱۰۱، پی‌نوشت‌ها ۱۰۳.
- مانی
گراردو نیولی ۱۰۵
کتابنامه ۱۱۵، پی‌نوشت‌ها ۱۱۷.
- آیین مانوی
گراردو نیولی ۱۱۹
بررسی کلی ۱۲۱، نوشته‌ها و منابع مانوی ۱۲۲، آموزه‌های بنیادی ۱۲۵، آیین دُوبُن ۱۲۵، آگاهی، راه‌رستگاری است ۱۳۰، اسطوره‌های گیهان شناختی و انسان شناختی ۱۳۱، سرچشمه‌ها ۱۳۵، تاریخچه ۱۳۷، مانستان (معبد) مانوی ۱۴۲، میراث و بازمانده‌های مانوی ۱۴۴، کتابنامه ۱۴۷، پی‌نوشت‌ها ۱۵۷.
- آیین مانوی و مسیحی
جی.گ. دیویس ۱۶۱
کتابنامه ۱۶۷، پی‌نوشت‌ها ۱۶۹.
- تاریخچه‌ی پژوهش‌های مانوی
جس.پ. آسموسن ۱۷۱
یادداشت‌ها ۱۸۱، پی‌نوشت‌ها ۱۸۷.
- مانی و دین او: بررسی متون
جس.پ. آسموسن ۱۸۹
یادداشت‌ها ۲۰۹، پی‌نوشت‌ها ۲۱۳.
- آخرین سفر مانی
و.ب. هنینگ ۲۱۵
پی‌نوشت‌ها ۲۲۷.
- قطعه‌ای از شعر مانوی به ترکی باستان
و.ب. هنینگ ۲۳۱
پی‌نوشت‌ها ۲۳۹.

۲۴۱

چند شعر مانوی

نیایشی درباره‌ی آمدن دوباره‌ی عیسی (پارسی میانه با واژه‌های پهلوانی) ۲۴۳، چند بیت درباره‌ی پیروزی نور (پهلوانی) ۲۴۷، درباره‌ی پدر بزرگی، از زبور مانوی (پهلوانی) ۲۳۹، ستایش مقدسان ۲۵۱، چند نیایش برای پدر بزرگی (پهلوانی) ۲۵۵، نیایش ۲۵۷، از يك نیایش برای پدر بزرگی (پهلوانی) ۲۵۹، از نیایشی درباره‌ی بهشت و پدر بزرگی (پهلوانی) ۲۶۱، روایت مرگ مانی از زبور قبطی مانوی ۲۶۳، یادداشت‌ها ۲۷۱.

۲۷۷

منابع تازه درباره‌ی آیین گنوسی و مانوی

۲۸۹

اعلام

اشاره

هفت گفتار نخست این کتاب از مجموعه‌ی هفده جلدی دانشنامه‌ی دین، ویراسته‌ی اسطوره‌شناس بزرگ معاصر و پژوهشگر تاریخ ادیان، میرچا الیاده است:

The Encyclopedia of Religion. 17 vols. edited by Mircea Eliade, New York and London, Macmillan 1987.

دو گفتار دیگر از جس. پ. آسموسن، ایران‌شناس بزرگ دانمارکی است که از کتاب زیر ترجمه شده است:

Jes P. Asmussen, *Manichaeae Literature*, Delmar, New York 1975.

و دو گفتار پایانی از ایران‌شناس نامدار، و. ب. هنینگ است که از مجموعه‌ی دو جلدی مقالات وی به پارسی گردانده شده است:

W.B. Henning, *Selected Papers*, Acta Iranica 15, Leiden 1977.

از استاد و پژوهنده‌ی گرانقدر آقای دکتر احمد تفضلی که تصویر منحصر به فرد مانوی را از آلمان تهیه و در اختیار اینجانب قرار دادند تا جهت تهیه‌ی جلد این کتاب مورد استفاده قرار گیرد، صمیمانه سپاسگزارم. در پایان لازم می‌دانم از دوست ادیب و دانش‌پژوه ارجمند، آقای محمدعلی مقدم‌فر، که با دقت ویژه‌ی خود کتاب حاضر را ویرایش نمودند، قدردانی کنم.

آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه*

گیلز کیسپل

* Gilles Quispel, «Gnosticism from Its Origins to the Middle Ages», in *Enc. of Rel.* Vol 5, pp. 566-74

گنوس^۱ (معرفت) واژه‌ای یونانی از ریشه‌ی هند و اروپایی است و با واژه‌ی انگلیسی «Know» و سنسکریت «Jñāna» هم ریشه است. این اصطلاح از زمان‌های پیش در دین‌شناسی تطبیقی به کار رفته است و نشان دهنده‌ی جریان فکری کهنی بود که بر آگاهی از رازهای ایزدی تأکید می‌ورزید.

چنین گمان می‌رفت که گنوس یا معرفت از راه تجربه‌ی مستقیم مکاشفه یا تشریف به سنت رازآمیز و باطنی به دست می‌آید.

گنوس پیش از مسیحیت

در آغاز دوره‌ی مسیحی، گروه‌های بی‌شمار دینی و فلسفی تمدن آرامی، یونانی و رومی گنوس را بس ارج می‌نهادند. گنوس واژه‌ی کلیدی طومارهای یهودیان فرقه‌ی اِسنی^۲ است که در قومران^۳ یافت شده است. در انجیل قانونی یوحنا از قول عیسی آمده است که در شام آخر

فرمود:

«و حیات جاودانی این است [نه «جاودانی خواهد بود»]، که
ترا ای خدای واحد حقیقی، و عیسی مسیح را که فرستاده‌ای
بشناسند» [نه «معتقد شوند»].^۴

حتی فلسفه‌ی رایج عصر، معروف به افلاطونی‌باوری میانه^۵ نیز
نتوانست کاملاً از حوزه‌ی تأثیر این جنبش همگانی دور بماند. افلاطونی
باوری میانه در درجه نخست نحله‌ای دینی و معتقد به جهان دیگر بود؛
میان استدلال عقلی و کشف و شهود تفاوت قایل می‌شد و به آموزش
قربابت روح با الوهیت می‌پرداخت؛ این آموزه‌ها بر سنت شفاهی مکاتب
افلاطونی استوار بود. نوشته‌های هرمس تریس مگیستوس^۶ («سومین
هرمس بزرگ») که با توث، خدای مصری، یکی شمرده می‌شد) شامل
هرژه رساله است و بازگوکننده‌ی چنین حال و هوایی است.^۷ این هرژه
رساله که مهم‌ترینشان پویی مندرس^۸ و آسکله‌پیوس^۹ است، از حکمت
درون ضرب‌المثل‌های مصر باستان تأثیر پذیرفته‌اند. در مجموعه‌ی
ارمنی منسوب به هرمس تریس مگیستوس که به تازگی کشف گردیده، این
سخن آمده است: «هر که خویشتن را بشناسد، همه را شناسد».
نویسنده‌ی پویی مندرس نیز چنین بینشی را بازگو می‌کند:

«فرزانه نخست خویشتن شناسد، آن‌گاه خواهد دانست که جاودانی
بُود، و اِروس^{۱۰} سرچشمه‌ی مرگ است، پس او همه را خواهد
شناخت.»

نویسنده در بیان این گفتار، داستان موجودی ایزدی را می آورد به نام آنتروپوس^{۱۱} (انسان) که شیفته‌ی جهان پست طبیعت می گردد و به این ترتیب، به گونه‌ی تن مادی هیوط می کند. بیش تر رساله‌های هرمسی گفتارهای کوتاهی را دست آویز قرار می دهند و به همین صورت به تفسیر آن می پردازند. این رساله‌ها صبغه‌ی کمرنگی از اساطیر مصری را نیز در خود حفظ کرده اند. مصریان باستان درباره‌ی آمیزش جنسی و عادت هم جنس بازی ایزدان خود، آزادانه سخن می گفتند. تصویر جنسی اسطوره‌های مصر در يك نیایش هرمسی به گونه‌ی آشکار آمده است که همسر ایزد را با این عبارت مخاطب قرار می دهد:

«ترا می شناسیم، زهدانی که آلت پدر آن را باردار کرده است.»

اندیشه‌ی تجلی نیز در دین مصری بسیار عرض اندام می کرد. اساطیر مصر، نیل را همچون اشک خدای خورشید، رع، تصویر می کنند. این مفهوم در نوشته‌های هرمسی نیز مشاهده می شود. از سوی دیگر، این نوشته‌ها تأثیر فلسفه‌ی یونانی را نیز نشان می دهند. در اسکندریه مکتب افلاطونی ائودوروس^{۱۲} وجود داشت.

تأثیر سفر پیدایش و عرفان یهودی نیز در این نوشته‌ها بسیار آشکار است، اما در مجموعه‌ی دست‌نوشته‌های معروف به « Corpus Hermeticum » تأثیرات مسیحی هیچ به چشم نمی خورد. رساله‌هایی را که در این گروه از آثار می توان یافت، همه در حدود آغاز عصر مسیحی در اسکندریه نوشته شده اند و چنین می نماید که این نوشته‌ها کتاب‌های مقدس مکتبی عرفانی بوده اند. در این مکتب شعاعی روحانی شده از قبیل « غسل تعمید »، « خوراک مقدس » و « بوسه‌ی صلح » را به جا

می آورند.

آیین گنوسی

از هنگام برپایی کنگره‌ی مسینا در ایتالیا که در ۱۹۶۶ درباره‌ی سرچشمه‌های آیین گنوسی برگزار شد، پژوهندگان میان گنوس و آیین گنوسی (گنوستی سیزم) تمایز قایل شدند. گنوستی سیزم اصطلاحی نوین است و پیشینه‌ای تاریخی ندارد. حتی نام گنوستیک (یونانی: gnostikos، عارف) که در نوشته‌های آباء کلیسا یافت می‌شود، هرگز برای نشان دادن یک جنبش معنوی فراگیر به کار نرفته، بلکه تنها به یک فرقه‌ی ویژه و منحصر به فرد اطلاق می‌شده است، امروزه آیین گنوسی اصالتاً همچون دینی تعریف می‌گردد که بنا بر اسطوره‌های آن، خدای ناشناخته^{۱۳} همان خدای آفریننده (جهان آفرین، یهوه) نیست و جهان خطایی بیش نیست و صرفاً نتیجه‌ی هبوط و جدایی از الوهیت است؛ و انسان، انسان مینویی، با جهان طبیعی بیگانه است و به خدا پیوسته است و آن گاه که واژه‌ی «وحی» را بشنود، از ژرف‌ترین نفس خویش آگاه گردد. سبب بدی نه گناه و لغزش، بل ناآگاهی است.

تا زمان‌های اخیر آیین گنوسی را منحصرأ از طریق گزارش‌های مخالفان و بدعت‌شناسان مسیحی مانند ایرنائیوس^{۱۴} (حدود ۱۸۰ م.)، هیپولیتوس^{۱۵} (۲۰۰ م.)، و اپیفانیوس^{۱۶} (۳۵۰ م.) باز می‌شناختند. در سده‌ی هژده، در مصر دو مأخذ اصیل، یعنی دستنوشته‌های آسکه و یانوس^{۱۷} (نامش از طبیبی به نام آ. آسکو^{۱۸} گرفته شده است) و دستنوشته‌های بروسیانوس^{۱۹} (نامی که به جهانگرد اسکاتلندی، جیمز بروس^{۲۰}، متعلق است) کشف شد. این مجموعه در بر دارنده‌ی چندین دستنوشته‌ی گنوسی به زبان قبطی بود: (۱) دو کتاب جثو^{۲۱} مربوط به

آغاز سده‌ی سوم؛ (۲) کتاب چهارم پپس تیس سوفیا^{۲۲} تقریباً مربوط به ۲۲۵ م.؛ و (۳) پپس تیس سوفیا، کتاب‌های اول، دوم، و سوم، مربوط به نیمه‌ی دوم سده‌ی ۳ م.

اکنون بر این مجموعه می‌توان نوشته‌هایی را افزود که در ۱۹۴۵ در نزدیکی نجع حمادی^{۲۳}، واقع در مصر علیا پیدا شد. به داستان‌هایی که درباره‌ی این کشف بر ساخته‌اند، نمی‌توان چندان اعتماد کرد. تنها حقیقت مسلم این است که تا کنون حدود سیزده مجموعه دست‌نوشته (به گونه‌ی کتاب و نه طومار) شامل حدود پنجاه و دو متن، در موزه‌ی قبطی قاهره‌ی قدیم نگهداری می‌شود و گروهی به سرپرستی جیمز م. رابینسن^{۲۴} آن‌ها را به انگلیسی ترجمه کرده است.

همه‌ی این نوشته‌ها گنوسی نیست: انجیل توماس (۱۱۴) گفتار منسوب به عیسی) زاهدانه^{۲۵}؛ تندرا، اندیشه‌ی تام^{۲۶} یهودی؛ کارنامه‌ی پطروس و دوازده‌ی حواری^{۲۷} یهودی- مسیحی؛ نیایش شکر گزاری^{۲۸} هیرمسی؛ و آموزه‌ی اقتداری^{۲۹} زیر تأثیر کاتولیک‌های نخستین است (که ویژگی‌اش حکومت مطلقه‌ی اسقفان، مجموعه‌ای از نوشته‌های مقدس و اقرار به دین است). اما رساله‌ی ائوگنوستوس^{۳۰} و انجیل جعلی یوحنا^{۳۱} ما را به زمان‌های دورتر و به سرچشمه‌های آیین گنوسی اسکندریه رهنمون می‌گردد.

سرچشمه‌ها

فرضیه‌ای که بر مبنای آن، آیین گنوسی خاستگاهی ایرانی داشت و روزگاری ریچارد رایتزشتاین^{۳۲}، گنویدنگرن^{۳۳} و رودلف بولتمان^{۳۴} از آن پشتیبانی می‌کردند، اکنون دیگر طرفداری ندارد. معمای ایرانی معروف به «منجی رستگار شده» اکنون دیگر نفی شده است. اکنون

بسیاری از پژوهندگان بر این باورند که آیین گنوسی شالوده‌ای هلنی - یهودی دارد و می‌توان جای پای آن را در مراکزی چون اسکندریه یافت که مانند نیویورک کنونی، مناطق یهودی‌نشین بسیار داشت. مباحثات کلامی در نوشته‌های فیلسوف یهودی، فیلون^{۳۵}، که خود دشمن بدعت‌گذاران بومی بود، تصریح می‌کند که وی گروه‌های یهودی را می‌شناخت که قبلاً برخی عناصر آیین گنوسی را تدوین و تنسيق کرده بودند، هرچند هنوز نظام استواری در روزگار پیش از مسیح وجود نداشت.

انسان‌ایزدی

حزقیال‌بنی در نخستین بخش کتابی که نام وی را بر خود دارد می‌گوید: در ۵۹۳ پ. م. هنگامی که در بابل مسکن داشت، جلوه‌ی حق را به گونه‌ی مجسم دید که او را حتی در تبعید هم رها نمی‌ساخت. این شخصیت که در آن واحد هم نور بود و هم انسان، به گونه‌ای توصیف شده است که گویی به هیأت ظاهری آدم، یا «انسان» است.^{۳۶} عرفان یهودی بر همین پندار استوار است.

در آغاز سده‌ی دوم پیش از میلاد، حزقیال تراگیکوس^{۳۷}، نمایشنامه‌نویس یهودی اسکندرانی، در نمایشنامه‌ی یونانی خود، اکسودوس^{۳۸} (تبعید)، که بخشی از آن در پراپاراتیو اونجلیکا^{۳۹} (۹، ۲۹) اثر اسقف مسیحی، اوسه‌بیوس^{۴۰} محفوظ مانده است، به شخصیت همانندی اشاره می‌کند. در این نمایشنامه، موسی در خواب تختی را بر فراز کوه سینا می‌بیند. انسان (یونانی: ho phōs) بر این تخت می‌نشیند، تاجی بر سر و عصایی در دست چپ دارد. او با دست راستش موسی را به تخت فرا می‌خواند، تاجی به او پیشکش می‌کند و از او می‌خواهد در کنارش بر تخت مجاور بنشیند. بدین گونه، موسی در دست راست

خداوند گار بر تخت می نشیند.

گفتار مشابهی نیز در یهودیت فلسطینی پیدا می شود: به گفته ی «عقیبا»^{۴۱} بن یوسف (آغاز سده ی سوم پ.م.) که پایه گذار جنبشی در یهودیت بود، دو تخت در بهشت هست، یکی برای خداوند و دیگری برای داود.^{۴۲} این کهن ترین مرجع موجود درباره ی «آدم قدمُن»^{۴۳} است که بعدها مهم ترین شخصیت ادبیات تفسیری و رمزی^{۴۴} گردید.

چندی بعد در کتاب دانیال که اندکی پس از ۱۶۸ پ.م. نوشته شده است، همین شخصیت فرزند انسان (انسان ایزدی) نام گرفت. همانند این شخصیت در انجیل ها نیز مشاهده می شود. در انجیل چهارم، از فرزند انسان به گونه ی شکوه خداوند گار سخن رفته است که از بهشت می آید، لحظه ای زمین را لمس می کند، به شکل عیسای انسانی تجسد می یابد و سرانجام به قلمرو بهشت بازمی گردد. در نامه های پولس این شکوه واپسین آدم نامیده می شود (قابل مقایسه با کاود^{۴۵} حزقیال)، که موجودی آسمانی است و با نخستین آدم سفر پیدایش (باب اول و دوم) که موجودی خاکی است، تفاوت دارد. در جهان یونانی، این انسان ایزدی همان انسان مُثُل افلاطونی است.

افلاطون خود هرگز نمی گوید که چیزی مانند «مُثُل انسان»^{۴۶} هم وجود دارد. وی حتی در مکالمات پارمنیدس، مفهوم مُثُل انسان را نیز به ریشخند می گیرد. این گفتار احتمالاً بازتابی از مباحثه ی میان افلاطونیان و مکتب های دیگر است. به نظر می رسد که شکاکیون برای مُثُل انسان وجود مستقلی قایل نبودند، زیرا در این صورت انسان تجربه مند و مُثُل او دارای مابالاشتراک هایی می شدند و لازمه ی آن پیدا شدن اندیشه ی تازه ای به نام «انسان سوم» می بود. اما در بسیاری از منابع افلاطونی دوره ی میانه ظاهراً مُثُل انسان وجود دارد. مترجم حزقیال در عهد

عتیق^{۷۴} در آنجا که عبارت «demut ke-marc'eh adam» را به «homoiōma hōs eidos anthrōpou» ترجمه می‌کند - که نقل قول یونانی شده‌ای از افلاطون است - شخصیت انسان ایزدی را با مُثُل افلاطونی یکی می‌پندارد.

در پویی مندرس که اثری هرمسی است و آشکارا زیر تأثیر یهودیت اسکندریه قرار دارد، همین شخصیت را می‌توان باز یافت. این نوشته چنین می‌گوید: «خداوند فرزندی آفرید و همه‌ی آفریدگان را به دست او سپرد. این فرزند دوجنسی و برابرِ فوس^{۷۵} (انسان، آدم، نور) و زوئه^{۷۶} (حوا، حیات) است. این آفریده که هنوز با لوگوس (کلمه) تفاوت دارد، برای آفریدن فرود می‌آید، اما به طبیعت دل می‌بندد و تجسد می‌یابد. به همین سبب است که انسان‌ها هم فانی و هم جاودانی‌اند. با این حال، تن انسان نیز همانند انسان اصلی است. بی‌شک این نظرگاه یهودی است و نظایری نیز در نوشته‌های ربّی‌ها دارد: تن انسان و نه روان او، از روی نگاره‌ی خداوند آفریده شده و همانند اوست.

اکنون می‌رسیم به آثار فیلون^{۷۷}. او هرگز آیه‌ی ۲۶ از باب نخست حزقیال را در این باره که شکوه خداوندی به شکل انسان است، نقل نمی‌کند؛ با این همه، احتمال می‌رود که وی با نظریه‌پردازِ های عرفانی درباره‌ی شخصیت ایزدی آشنا بوده است. فیلون، لوگوس (کلمه) را انسان می‌پندارد که به هیأت خداوندی است یا «انسان خدا» است و آن را با مُثُل انسان یکی می‌پندارد: بی‌کالبد و فاقد جنسیت. او اما بر ضد این انگاره که انسان آسمانی را دوجنسی می‌پندارد، به ستیز اندیشگی برمی‌خیزد و می‌گوید:

«خدا انسان را آفرید و او را از روی نگاره‌ی خویش آفرید. نرو

مادینه آفرید - اکنون نه "او را" بل "آنان را".^{۵۱}

آشکار است که پیش از فیلون اندیشمندان یهودی دیگر نیز وجود داشتند که انسان آسمانی را دوجنسی می‌پنداشتند. طرح آنتروپوس (انسانی) گنوس در این محافل شکل گرفت و رد پای آن را در آموزه‌ی ساتورنینوس^{۵۲} نیز می‌توان باز یافت. در دستگاه کلامی او، جنس مادینه به کلی حذف شد. گویند جهان ما به دست هفت فرشته - هفت سیاره - آفریده شده است. بنابراین، خدای ناشناخته نگاره‌ی درخشان خود، یعنی شکوه انسان آسمانی را متجلی ساخت. فرشتگان دستگاه آفرینش تلاش کردند این آنتروپوس (انسان) را توقیف کنند، اما پیروز نشدند؛ آنتروپوس بی‌درنگ به آسمان رهسپار گردید. باری، فرشتگان کالبدی انسانی همانند انسان آسمانی بساختند. اما این آفریده نمی‌توانست برپا ایستد و چون کرم بر زمین می‌لولید. آدم آسمانی که بر این آدم خاکی دل می‌سوزاند، بارقه‌ی حیات، یعنی روان را نزد وی فرستاد که او را بلند کرد و زندگی‌اش بخشید. همین بارقه است که به هنگام مرگ به خانه‌ی مینوی خود فرا می‌رود، اما بدن به اجزای سازنده‌ی خود تجزیه می‌شود.

گونه‌های دیگر اسطوره‌ی ساتورنینوس در چند دست‌نوشته‌ی نجع حمادی آمده است. والتینوس^{۵۳} به این اسطوره اشاره می‌کند؛ آنجا که در يك قطعه‌ی به دست آمده می‌گوید: آدم سفر پیدایش در فرشتگانی که او را آفریدند ترس القا کرد، چه او به گونه‌ی انسان آغازین^{۵۴} سرشته شده بود.

مانی (۲۱۶ - ۲۷۷ م.) نیز به همین داستان اشاره می‌کند و می‌گوید که در آغاز، هرمزد بَع (انسان نخستین) به راه می‌افتد تا با

نیروهای تاریکی بستیزد. این آرکانتروبوس^{۵۵} (انسانِ قدیم) شکست می‌خورد و ناگزیر می‌شود که «دوشیزه‌ای را که روح اوست، و ماده احاطه‌اش کرده، رها کند.» لازم است کل روند جهان، انسان کامل را شکل بخشد تا حالت اصلی دو جنسی (نر و مادینه) بازگردانده شود. همه‌ی این اندیشه‌ها در بر دارنده‌ی انسانِ خدایی است که در کتاب حزقیال بنی^{۵۶} آمده است. از این گذشته، احتمالاً پولس رسول هم آنجا که گفت: «مسیح هم قوت خدا (dunamis) و هم حکمت (sophia) اوست^{۵۷}»، با این مفهوم آشنا بوده است.

سوفیا

حکمت سلیمان که بخشی از انجیل کاتولیکی، یونانی و رومی به شمار می‌رود و در اسکندریه و آغاز دوره‌ی مسیحی نگاشته شده است، به حکمت شخصیتی انسانی بخشید و او را سوفیا نام نهاد، گویی روح پاک یا روح القدس است که در همه رخنه می‌کند.^{۵۸} از او همچون جریان شکوه خداوندی، تجلی نور جاودانی و آینه‌ی معصوم کنش خداوندگار نیز سخن رفته است. او محبوب انسان خردمند و محبوب خداوندگار، حتی همسر خداوندگار، است.^{۵۹}

در تندر، اندیشه‌ی تام که از همان دوره و هزاره است، سوفیا خویشتن را همچون حکمت یونانیان و گنوس بربرها، قدیس و روسپی و عروس و داماد می‌نمایاند. او بارها این مکاشفات تکان دهنده و متناقض نما را با قاعده‌ی «من هستم» باز می‌شناساند.

بنابر سنگ نبشته‌های سده‌ی ۸ پ.م، مکشوف در نزدیکی حبرون^{۶۰} و نگف^{۶۱}، خدای بنی اسرائیل همسری بیگانه داشت که ایزد بانوی کنعانی یا عاشره^{۶۲} بود. در سده‌ی پنجم پ.م سربازان یهودی که

در الفاتین (نزدیک اسوان، مصر) پادگان داشتند، ایزد بانوی دیگری را به نام آنت یهو^{۶۳} می پرستیدند که همسر خداوندگار و ایزد بانوی باروری بت پرستان بود. پیامبران و کاهنان یهودیه همه ی تلاش خود را به کار گرفتند تا یهوه را همچون خدایی مذکر فرا نمایند و همه ی نشانه های مادر سالاری نخستین را از وی زدودند، اما «حکمت» به همین نام، به ویژه در اسکندریه به حیات خود ادامه داد.^{۶۴}

این است شالوده ی سوفیای گنوسی که شرحش در آموزه ی شمعون سامری مشهور آمده است، آیینی که جذب مسیحیت نخستین شد و زود طرد گردید،^{۶۵} سامری ها واپسین بازماندگان ده قبیله ی شمال اسرائیل و یهودیانی بدعت گذار بودند و هنوز هم هستند. آنان شریعت موسی را می پذیرند، اما بقیه ی مندرجات کتاب مقدس را انکار می کنند و انتقال دهنده ی سنتی درباره ی حکمت همچون آفریدگار یگانه ی جهان اند.

به گفته ی شمعون، حکمت، که همسر خداوندگار است، روح القدس و نخستین اندیشه ی خدا نیز نامیده می شد که مادر همه است. او به سرزمین های پست فرود آمد و فرشتگانی زاد که به واسطه ی آنان جهان آفریده شد. نیروهای این جهان او را شکست دادند و بگرفتند تا نتواند به جایگاه خویش بازگردد. او حتی بارها به گونه ی پیکر انسانی، همانند پیکره ی هلن در اساطیر و شعر یونان، دوباره تجسم یافته است. سرانجام آمد تا همچون روسپیان در روسپی خانه ی شهر فنیقی صور^{۶۶} نشیمن گزیند، جایی که شمعون یا «نیروی بزرگ» خداوند او را یافت و رهایی بخشید. در انجیل جعلی یوحنا و نیز در مکتب والتینوس، این نمونه ی سوفیا با «انسان» در آمیخته است و هر دو ریشه در روزگار پیش از مسیح دارند.

خدای ناشناخته و خدای جهان آفرین

رَبّی های سده های نخستین مسیحی همواره از بدعت گذاران^{۶۷} که وجود دو خدا را آموزش می دادند، شکوه می کنند. آموزگاران یهودی ناسازگار بر این باور بودند که خداوند نماینده ای دارد به نام یائو^{۶۸} (نام اختصاری یهوه) و بنابراین، یائوئیل^{۶۹} خوانده می شود. بنابراین دیدگاه، یائوئیل بر تختی کنار اورنگ خداوندی نشست و آن گاه متاترون^{۷۰} (وام واژه ای یونانی) نام گرفت. باری، یائوئیل چیزی به جز فرشته نیست و آن هم مهم ترین فرشته ای که در انجیل عبرانی فرشته ی خداوندگار خوانده می شود.

برخی از یهودیان ناسازگار به نام مغاریان^{۷۱} می گفتند که همه ی جنبه های انسانی که در عهد عتیق برای خداوند قائل شده اند، در واقع برای این فرشته بوده است، نه برای خدا؛ فرشته ای که گفته می شود جهان را آفریده است. در يك مأخذ سامری (یعنی یهودی مرتد) به نام مالف^{۷۲}، که متأخر، اما وارث سنت های پیشین است، آمده است که فرشته ی خداوندگار تن آدم را از خاک این زمین سرشت و خداوند نفس زندگی را بر او دمید.

فیلون اسکندرانی احتمالاً با چنین دیدگاه هایی آشنا بوده، با آن از سر ستیزه درآمده است. اما در عین حال، لوگوس (کلمه) را - که وسیله ی آفرینش است - از يك سو «دومین خدا» و «فرشته ی مقرب» و از سوی دیگر، «خداوندگار» (یهوه) نیز خوانده اند.

عارفان یهودی مانند شمعون و سرینتوس^{۷۳} تأیید می کنند که جهان آفرین (یا یهوه یکی است) در حقیقت، همین فرشته ی خداوندگار است که هنوز بر خداوند نشوریده است^{۷۴}. این فرشته در انجیل جعلی یوحنا فرشته ی ساکلاس^{۷۵} (واژه ای آرامی به معنی «نادان») نام دارد، زیرا

نمی‌داند که خداوندی بزرگ‌تر از او نیز وجود دارد. والتینوس، مرقیون و آپلس^{۷۶}، که با این اسطوره‌ی توصیف شده در انجیل جعلی یوحنا آشنا بوده‌اند، همگی گفته‌اند که «خدای جهان‌آفرین» فرشته‌ای بیش نبوده است. این يك مفهوم نمونه‌وار یهودی است.

يك غیریهودی که از بدبختی جهان به تنگ آمده است، ممکن بود به سادگی بگوید که داستان سفر پیدایش اسطوره‌ای دور از حقیقت بود؛ او به خاستگاه شریعت یهود نمی‌توانست بی‌توجه باشد. تنها آنانی که چنان پرورش یافته بودند که کلمه به کلمه‌ی کتاب مقدس را باور کنند، بدین ایمان چنگ انداختند که خدا یکی است و دلیلی یافتند تا بر میراث خود بشورند و به راه حلّ گنوسی روی آورند: خدا یکی است و انجیل حقیقت را آشکار می‌سازد، اما انسان‌گونه انگاری خدا، همچون هنر صنعتگری خلاق، و بیرون دادن قوانین شخصی به فرشته‌ای نسبت داده می‌شود که خود فرمانگزار خدای یگانه است.

یگانگی با خداوند

در سفر پیدایش آمده است:

«پس خداوند آدم را از خاک بسرشت، و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد.»^{۷۷}

پیش از این، در برخی از گفتارهای عهد عتیق^{۷۸}، این نفس همان روح خداوند است. این گفته به ویژه در طومارهای بحرالمیت آشکار است:

«من که از خاک آفریده شده‌ام، به یاری روح دانسته‌ام که تو آن را به من بخشیده‌ای.»

یهودیان اسکندریه این مفهوم را کامل کرده، گسترش داده‌اند. آنان با فلسفه‌ی یونانی آشنا بودند و می‌دانستند که پیروان اورفئوس^{۷۹}، افلاطون و رواقیون روح انسان را به منزله‌ی بخشی از الهیت می‌پنداشتند. آنان از فیلسوف رواقی، پوسیدونیوس^{۸۰} (حدود ۱۰۰ پ.م.) متأثر بودند که می‌گفتند:

«روح درون^{۸۱} ما با روح خداوند که درهم حلول می‌کند، یکی و هم گوهر است.»

کهن‌ترین مترجمان عهد عتیق^{۸۲} واژه‌ی «نَفَس» (عبری: neshamah) را در سفر پیدایش^{۸۳}، به «روح» (یونانی: pneuma) برگرداندند.

در ترجمه‌ی عهد عتیق به زبان لاتینی باستان، همین واژه به spiritus (روح) ترجمه شده است. فیلون با این ترجمه‌ی خاص می‌ستیزد و می‌گوید چنین برگردانی انسان گناهکار را به مرتبه‌ی ایزدی برمی‌کشد.^{۸۴} با این حال، حکمت سلیمان اسکندرانی – که تا آن روزگار در همه‌ی انجیل‌های کاتولیک رومی آمده بود – آشکارا می‌گوید که روح^{۸۵} فسادناپذیر خداوند در همه چیز هست (۱:۱۲). بسیاری از گنوسی‌ان این ترجمه‌ی جهت‌دار را نگه داشتند و آن را پایه‌ی نگرش‌های اساطیری خود قرار دادند. این ترجمه موجب می‌شد که آنان بگویند: چنین افتاد که روح در انسان می‌خسبد، پس چگونه می‌توان بیدارش

کرد. والتینوس و مانی نیز چنین می‌اندیشیدند. امروزه تنها شمار اندکی از مردم می‌دانند که همه‌ی فیلسوفان یونانی درباره‌ی این بُن‌مایه‌های اساطیری اتفاق نظر دارند و این امر ریشه در کتاب مقدس دارد.

آیین گنوسی یهودی

موضوعاتی که در بالا مورد بحث قرار گرفته‌اند، عناصر بنیادی پیدایش آیین گنوسی یهودی را تشکیل می‌دهند و اسطوره‌ی مربوط به آن در کتاب جعلی یوحنا و نوشته‌های همانند دیگر مکشوف در نجع حمّادی آمده است. پدر روحانی ایرنائوس این آموزه را به گنوسیان^{۸۶} نسبت می‌دهد. او این نام را تنها برای پیروان فرقه‌ی ویژه‌ای به کار می‌برد و منظورش همه‌ی آن کسانی نیست که پژوهندگان معاصر نام «گنوستیک» بر آنان می‌نهند. اگر آنان را شیخی (بازماندگان شیث، فرزند آدم) بنامیم، به کژراهه رفته‌ایم، چنانکه امروزه، برخی از پژوهندگان چنین می‌کنند. کتاب جعلی یوحنا (شاگرد عیسی) به رغم نامش و به جز پیش‌گفتار و الحاقات مختصر آن، بهره‌ای از مسیحیت نبرده است و آن را می‌توان به گونه‌ی زیر خلاصه کرد:

جهان مینوی از خدای ناشناخته (که فراسوی اندیشه و نام می‌زید) و همسرش (که همتا و آینه اوست) پیدا گشت. سوفیا، واپسین گوهر مینوی، گستاخ شد و غولی را به نام «جهان‌آفرین»^{۸۷} هستی بخشید. منطقة البروج و هفت اباختر (سیاره) بساخت و چنین گفت: «من خدای رشک‌ورزام، به جز من خدای دیگری نیست.» آن‌گاه ندایی شنید که به او آموخت: بر فراز تو خدای ناشناخته و همسر وی بزیند. آن‌گاه نخستین انسان به گونه‌ی انسان زمینی خویشتن را به فرشتگان فرو پایه نشان داد. او شکوه حزقیال است (۲۶: ۱). جلوه‌گاه او در آب‌های آشفته‌گی

نخستین^{۸۸} است (بسنجید با آئینه‌ی آنتروپوس در پویی مندرس). سپس فرشتگان فروپایه کالبد آدم را از روی نگاره‌ای که دیده بودند، به تقلید از انسان، که آشکارا نمونه‌ی ازلی^{۸۹} و آرمانی کالبد انسانی است، آفریدند. این کالبد مدت‌ها بی حرکت بر زمین دراز کشیده بود، چه هفت فرشته‌ی اباختری نمی توانستند او را برخیزانند. آن گاه سوفیا «جهان آفرین» را واداشت که روحی^{۹۰} را که از وی به ارث برده بود، به چهره‌ی آفریده‌اش بدمد. بدین گونه، مبارزه‌ای دیرنده میان سوفیای رهایی بخش و «جهان آفرین» بدکار آغاز می گردد، مبارزه‌ای له و علیه بیدار کردن معرفت مینویی انسان.

اسطوره‌ی موصوف در انجیل جعلی یوحنا - که نوشته‌ای پایه‌ای و ریشه‌ای است - آنتروپوس را با گرتی سوفیا در هم می آمیزد. طرحی پیچیده و رازگونه است، اما در خاور نزدیک نفوذ گسترده‌ای داشت و تا امروز بازمانده‌های آن را در دین‌های بزرگ می توان دید. (برای نمونه، در دهه‌ی ۱۹۸۰، ۴۲۰ سامری و ۳۰/۰۰۰ نسطوری می زیست). حتی امروزه حدود ۱۵۰۰۰ مندایی (اصطلاح آرامی برای پیروان آیین گنوسی) در عراق و ایران می زنند. ویژگی مندائیان تطهیر در آب جاری و آیین‌های به خاک سپاری است. در مرگ یک مندایی، یک روحانی مراسم رازگونه‌ای را انجام می دهد تا روح را به جایگاه آسمانی خویش بازگرداند و آن را تن مینویی در پوشد. بدین گونه، آنان بر این باورند که آن مرحوم با آدم رازآمیز^{۹۱}، شکوه و کالبد ایزدی خداوند، یکی شده است. این نام مؤید آن است که شخصیت ایزدی و آسمانی - همچون آنتروپوس پویی مندرس و آدم قدمین^{۹۲} تصوف متأخر یهودی - منتج از بینش حزقیال پیامبر است. سوفیا در سنت مندایی به گونه‌ای منحن و چونان آفریده‌ای پست و هرزه به نام روح القدس پدیدار می شود. آفرینش جهان از آن «جهان آفرین»

پست تری است. پتاهیل^{۹۳} نام مستعار جبرائیل فرشته است (که در نظر منداییان و مغاریان^{۹۴}، فرشته‌ی جهان آفرین می باشد).

بولس حواری (یا یکی از شاگردان وی) ادعا می کند که مسیح - که در نظر او دومین آدم است - «در رأس کلیسا قرار دارد و بدن اوست». ^{۹۵} مسیحی از راه تعمید با این بدن یکی می شود. اندیشه‌های مندایی درباره‌ی آدم رازآمیز روشن کننده‌ی منظور بولس است. این حواری در شرح دیدگاه خود درباره‌ی کلیسا به عنوان کالبد عرفانی مسیح نشان می دهد که احتمالاً با اندیشه‌های تطبیقی یهودی و یونانی درباره‌ی کاود به عنوان کالبد خداوند، آشنا بوده است. در حقیقت، از آیات حزقیال تراگیکوس روشن گشت که مدت ها پیش از آغاز دوره‌ی ما چنین اندیشه‌هایی در اسکندریه رواج داشته است. آنان مقارن پایان نخستین سده‌ی میلادی به گونه‌ی حلقه‌های کوچک پدیدار شدند و سنت‌های رازآمیز و محرمانه‌ای را درباره‌ی سفر عرفانی خردمند از طریق هفت جایگاه آسمانی برای دیدن انسان خدا بر اورنگ خداوندی به میراث گذاشتند.

نویسنده‌ی شعور قومه^{۹۶}، «اندازه‌گیری کالبد» خداوند، ابعاد بزرگ اعضاء خداوندگار را توصیف می کند. پیروان آیین اُرفه می آموختند که گیهان در واقع تن ایزدی است. پیش از آن، در مصر دوران هلنی نیز اندیشه‌هایی همانند رواج یافته بود که سرچشمه‌ی اندیشه‌های برجسته‌ی روحانیان فلسطینی درباره‌ی کالبد عرفانی خداوند گشت (این اندیشه‌ها در نهایت به زوهر^{۹۷} منجر شد). تصادفی نیست که شکوه در برخی از نوشته‌های نجع حمادی «گرا داماس»^{۹۸} (کهن - آدم)، در منابع مندایی «آدم قدماثیه (قدیم)» و در آیین گنوسی یهودی سده‌های میانه «آدم قدمن» نامیده می شود.

در سده‌ی نهم گروه‌هایی چند از گنوسی‌ان مسلمان از جنوب عراق برخاستند، در پایان دوران عتیق نیز چند فرقه‌ی دیگر گنوسی بدان‌جا پناهنده شدند؛ مندایی‌ها نیز تا به امروز در این‌جا می‌زیند.^{۱۱} پُرآوازه‌ترین عارفان مسلمان عبارت‌اند از: اسماعیلیه که رهبر دینی آنان آقاخان^{۱۲} بود. مفاهیم مهم اساطیری دین آنها عبارت‌اند از: (۱) دوره‌های هفت پیامبر؛ (۲) تخت و مکاتیب؛ (۳) کونی (Kuni)، اصل آفریننده، که مؤنث است (نمونه‌ی اسطوره‌سازی دوباره‌ی دین یکتاپرستی پدر)؛ (۴) گروه متعالی پنج نفره؛ (۵) شیفتگی «جهان‌آفرین» فروپایه؛ (۶) هفت سیاره و دوازده نشانه‌ی منطقه البروج؛ (۷) آدم‌ایزدی؛ و (۸) هبوط و فراز رفتگی روح.

از زمان پیدایی دستنوشته‌های نجع حمادی چنین شهرت یافت که مفاهیم بالا در اصطلاحات اسلامی مربوط به اساطیر گنوسی به گونه‌ای مقلوب اما به بهترین صورت تشریح گردیده است و می‌توان آن را در انجیل جعلی یوحنا و اسناد مربوط به آیین گنوسی یهودی باز یافت.

گنوس مسیحی

بنابر يك سنت معتبر، بارنیس^{۱۱}، یکی از مبلغان مسیحی جماعت اورشلیم، نخستین کسی بود که انجیل را طی سفری نسبتاً بی‌دردسر به اسکندریه آورد. مسیحی‌گری در مصر سرچشمه‌ای یهودی دارد و ناسره است. همه‌ی عارفان بزرگ مصر ظاهراً یهودی تباراند. پیروان بازیلیدس^{۱۲} می‌گفتند: «ما دیگر نه یهودی هستیم و نه مسیحی.» پیروان والتینوس نیز گفته‌اند: «آن‌گاه که ما عبری تبار بودیم، یتیم بودیم.»

بازیلیدس و والتینوس هر دو خدایی را فراسوی خدای عهد عتیق مطرح کردند و هر دو با اسطوره‌ی توصیف شده در انجیل جعلی یوحنا

آشنایی داشتند و بدان رنگ مسیحی بخشیدند. مرقیون نیز چنین بود: او درباره‌ی کتاب مقدس عبری و کاستی‌های آن آگاهی کامل داشت و پدرش احتمالاً اسقفی یهودی تبار بود. مرقیون به یاری سردو^{۱۰۳}، یا عارفی همانند او، از نظام گنوسی پیشین آگاهی یافت. آنان که خدای عهد عتیق را رد می‌کنند، بی‌تردید به دین یهودی گرایشی ندارند، اما با وجود این، هنوز از نظر قوم‌شناسی وابسته به نژاد یهوداند.

والنتینوس و مرقیون هر دو به روم رفتند و میان سال‌های ۱۴۰ و ۱۵۰ م. در آن‌جا تکفیر شدند. باز یلیدس که جایگاهش در اسکندریه بود، تا هنگام مرگ پایگاه استادی داشت و از احترام برخوردار بود. مسیحیان اسکندریه که چندین کنیسه داشتند و به گروه‌هایی بخش شده و به یکدیگر به دیده‌ی اغماض می‌نگریستند، هنوز فاقد اسقف بودند. دین آنان چندگونه بود. محور اندیشه‌های باز یلیدس، والنتینوس و مرقیون، مسیحیت بود و زیر تأثیر انجیل یوحنا و رسالات پولس قرار داشتند.

مرقیون

مرقیون مرد ثروتمند و کشتی‌داری از سینوپ، واقع در پونتوس (در دریای سیاه) بود که تکفیر شد و آیین بزرگ دیگری را بنیان گذارد که زمانی دراز، به ویژه در شرق (از جمله ارمنستان) دوام آورد.^{۱۰۴} مرقیون چونان سازی بود که تنها يك زه داشت، نابغه‌ای دینی با آرمانی مستحکم که می‌گفت: خداوند، پدر عیسی، یهوه عبری نیست. او همانند گنوسی‌ان، میان خدای ناشناخته (که وی احساس می‌کرد تنها خدای اصیل است) و يك خدای فروپایه‌تر، یعنی «جهان آفرین»، - که مسئول آفرینش جهان است و کارکرد او با انسان درمی‌آمیزد - فرق می‌گذاشت. از این

گذشته، مرقیون مسحور رساله‌ی پولس به غلاطیان بود. او به پیروی از پولس، شریعت عهد عتیق و دین بنی اسرائیل را در برابر «انجیل بخشایش» - که نشان دهنده‌ی نیکویی خداوند بود - قرار داد.

مرقیون همچون ابرمرد خویش پولس، مغلوب عشق بی‌قید و شرط و بی‌چون و چرای خداوند نسبت به آفریده‌های بینوا شد و همین باعث گردید که او آن آرمان گنوسی که نفس باطنی انسان را وابسته به الوهیت می‌پنداشت، منکر شود. از نظر مرقیون، انسان هیچ نیست، به جز آفریده‌ی يك «جهان آفرین» بیدادگر؛ خداوند محبوب که او را رهایی بخشیده است، بی‌هیچ بن‌مایه‌ی نهانی و تنها بخشنده و مهربان، که رحمت را آزادانه اعطاء می‌کند، در مجموع با انسان، سرشت و سرنوشت وی بیگانه است.

تا زمان آگوستین هیچ کس پولس را به اندازه‌ی مرقیون درک نمی‌کرد؛ با این حال، مرقیون، آن شاگرد صدیق، درک نادرستی نیز از پولس داشت. پولس، برعکس مرقیون و به رغم اندیشه‌های متناقض خود، هرگز جهان آفرینش، جنسیت، یا قوم بنی اسرائیل را طرد نکرد.

بازیلیدس

وی رهبر فعال مکتبی در اسکندریه‌ی عصر امپراتوران هادریان (۱۱۷-۱۳۸ م.) و آنتونیوس پیوس (دوران سلطنت: ۱۳۸-۱۶۱ م.) بود. او ظاهراً یکی از آن یهودیان آزادی‌خواه بی‌شماری است که مفهوم اعتقاد به خدای ناشناخته در قالب خداوندگاری شخصی، یادگار آنان است. با وجود این، او هرگز تکفیر نشد و تا دم مرگ از وابسته‌های بزرگ داشته‌ی کلیسای اسکندریه بود.

بازیلیدس می‌بایست از اسطوره‌ی ماقبل مسیحی توصیف شده در

انجیل جعلی یوحنا مربوط به اسکندریه‌ی متقدم آگاه بوده باشد. او نیز گیهان شناخت خویش را با خدای ناشناخته می‌آغازد:

«خدای هستی نایافته‌ای که جهانی هنوز هستی نیافته را - با هستی بخشیدن به یکتا نطفه‌ی همگانی - از هیچ بساخت.»

این نطفه آشفتگی نخستین^{۱۰۵} بود. در زمان مقرر عنصری در پی عنصری دیگر به بالا فرا شتافت، در حالی که در زیر، تنها سومین فرزند معروف، یا روح انسان مینویی، بر جای بماند.

عیسی در زمان مناسب، به هنگام تعمید در رود اردن (بنا به باور داشت یهودی مسیحی) به آگاهی دست یافت. او نمونه‌ی ازلی همه‌ی انسان‌های مینویی به شمار آمد، که همگی از راه کلام روشنگرش از وجود درونی خویش یعنی روح، آگاه می‌شوند و به اقلیم مینوی فراز می‌روند. وقتی «سومین فرزند» (روح) خویشان را کامل رها کرد، خداوند بر جهان دل می‌سوزاند و اجازه می‌دهد که «نا آگاهی بزرگ» بر دیگر انسان‌ها نازل شود. آن‌گاه هیچ باشنده‌ای پی نخواهد برد که اصلاً چیزی همانند روح وجود داشته است. باز یلیدس جامعه‌ای بی‌خدا و بی‌طبقه را پیشگویی می‌کرد.

والتینوس

والتینوس شاعر و بزرگ‌ترین چهره‌ی گنوسی همه‌ی زمان‌ها به شمار می‌رود. او به رغم نام لاتینی‌اش، یونانی تبار بود و در حدود سال ۱۰۰ م. در مصب نیل زاده شد و در اسکندریه تحصیل کرد. او و پیروانش از کلیسای اسکندریه جدا نشدند، بلکه فرهنگستانی برای پژوهش آزاد به

راه انداختند که به نوبه‌ی خود شبکه‌ی آزاد گروه‌های محلی را به صورت دینی رسمی شکل بخشید. سخنوری و نبوغ او حتی در میان دشمنانش نیز آوازه‌ای بلند یافت.

بنا به گفته‌های والتینوس، دیدگاه‌های او از تجربه‌ای بصری سرچشمه می‌گرفت که در آن کودکی نوزاده را می‌دید. او در يك مزمو ر شرح می‌دهد که این بصیرت «اسطوره‌ای غمناك» را بدو الهام بخشیده است. در این مزمو ر آمده است که چگونه همه چیز از سرزمین وجود به نام ژرفا و از همسرش، زهدان یا سکوت تجلی یافته است. آن‌ها مسیح یا لوگوس را پیش می‌کشند که همه‌ی ائون‌ها^{۱۰۶} بدو وابسته‌اند و به واسطه‌ی آن است که همه چیز متصل و مرتبط است.

والتینوس از راه مکاشفه‌ی مسیح، تمامیت همه چیز، کلیت وجود و عدم «من و تو» (در آیین هندو معروف به advaita) را تجربه کرد. اصل مهم واقعیت نه آیین دوبن^{۱۰۷}، بل دوبنی^{۱۰۸} است. از نظر والتینوس، خداوند خودش واحد متعالی ژرفا و سکوت است؛ ائون‌های جهان مینوی^{۱۰۹} یگانگی عرضی ارکان نرینه یا آفریننده و مادینه یا پذیرنده است؛ مسیح و سوفیا (خرد) زوج یکدیگراند (که زمانی به سبب تعدی و سقوط سوفیا جدا بودند، اما در پایان، شادمانه دوباره به هم پیوستند). انسان و فرشته‌ی نگهبان یا شریک آسمانی او، ازدواج عرفانی عروس و داماد (خود^{۱۱۰} و نفس^{۱۱۱}) را جشن می‌گیرند. جاذبه‌ی دو قطبی (یونانی: suzugia؛ لاتین: Coniunctio) ویژگی همه‌ی چیزهای مینویی است. بر پایه‌ی چنین دیدگاه ماوراء الطبیعی است که والتینوس و پیروانش بر جنسیت و ازدواج، دست کم برای روحانیان^{۱۱۲}، ارج می‌نهند. دستنوشته‌ای بازمانده از مکتب والتینوس گفتار عیسی در انجیل یوحنا را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که مسیحی در جهان می‌زید، اما

از جهان نیست: «هرکسی در این جهان بزید و زنی را دوست نداشته باشد، چنانکه با وی یکی گردد، بر حق نیست و به حقیقت نخواهد رسید؛ و او که از این جهان بُود و با زنی یگانه شود، به حقیقت دست نخواهد یافت، چه او تنها از روی شهوت عشق ورزیده است.»^{۱۱۳} برای پیروان والتینوس آمیزش تنها برای مردان و زنانی روا بود که قادر به اجرای آن به گونه‌ای رازآمیز و آیینی بودند، یعنی آن‌هایی که «روحانی» بودند. آنان آمیزش را برای کسانی که «سایکیک»^{۱۱۴} (یهودی و کاتولیک) یا «مادی»^{۱۱۵} (مادی‌گرا) بودند، منع کردند، زیرا این دو طبقه‌ی فرو دست چیزی به جز خواهش تن نمی‌شناختند. والتینوس در مقام تنها بازمانده‌ی مسیحی متقدم است که درباره‌ی آمیزش جنسی و زنانگی عاشقانه سخن گفته است و می‌بایست عاشق بزرگی بوده باشد.

مجموعه دستنوشته‌های یونگ

در ۱۰ مه ۱۹۵۲ در پی سفارش آموزشکده‌ی یونگ در زوریخ، یکی از سیزده مجموعه دستنوشته‌ی باز یافته در نجع حمادی (۱۹۴۵) به دست این جانب رسید. نوشته‌های مزبور به افتخار روانشناس بزرگی که آن‌ها را در دسترس پژوهندگان برجسته قرار داد، مجموعه دستنوشته‌های یونگ نام گرفت و در بر گیرنده‌ی پنج نوشته‌ی والتینی است:

۱- نیایش پولس حواری.

۲- انجیل جعلی یعقوب، نامه‌ای که به ظاهر در بر دارنده‌ی مکاشفات عیسای به معراج رفته است که برادر او، یعقوب، نگاشته است. این انجیل به واقع در بر دارنده‌ی اندیشه‌های والتینی است که با ریشه و فربه‌ی (برکت) درخت زیتونی پیوند خورده است که مبلغان عبری اورشلیم (حدود ۱۶۰ م.) آن را در کنار آب‌های نیل کاشته‌اند.

۳- انجیل حقیقت، تفکری است در باب انجیل راستین و جاودانی که به زبان مسیح آمده تا نفس درونی انسان یا روح ناآگاه را بیدار کند. این انجیل احتمالاً در ۱۵۰ م. به دست خود والتینوس نگاشته شده است.

۴- رساله به رگینوس در باب رستاخیز^{۱۱۶}، شرح کامل دیدگاه پولس درباره‌ی رستاخیز است: انسان همیشه از پیش منتظر زندگی جاودانی است و پس از مرگ، کالبدی اثری خواهد یافت.

۵- دستنوشته‌ای معروف به رساله‌ی سه گانه^{۱۱۷}، شرح نظام‌مند و مستحکم تاریخ همگان است و می‌گوید که چگونه روح از طریق دوزخ يك مرحله‌ی مادی (کفر آیین یا «غیر مینوی») و برزخ يك مرحله‌ی اخلاقی (یهودی و کاتولیکی یا «روحانی») تا آمدن مسیح تحول می‌یابد، مسیحی که در بهشت و مقصد نهایی را می‌گشاید، بهشتی که در آن، انسان مینوی از خویش آگاه و با خدای ناشناخته محشور می‌گردد. نویسنده که از پیروان آموزه‌ی رومی والتیننی است، بیش‌تر به هراکلیون^{۱۱۸} (حدود ۱۷۰ م.) همانند بود. پلوتینوس^{۱۱۹}، فیلسوف نوافلاطونی، رساله‌ی در ردّ گنوسیان (حدود ۲۵۰ م.) را بر ضد این تعبیر والتیننی گنوس نگاشته است.

تحولات بعدی

یژوهندگان همیشه بر این رأی بوده‌اند که اُریگن^{۱۲۰} (حدود ۱۸۰-۲۵۴ م.)، بزرگ‌ترین جزم‌گرای کلیسای یونان، اشتراکات بسیاری با پیروان والتینوس داشت، از جمله این که ارواح از خداوند نازل شده و پیش از آفرینش گیتی به جان بدل می‌گردند. عیسی نه تنها به مؤمن رستگاری می‌بخشد، بلکه گنوس را نیز برای «روحانیان» به ارمغان می‌آورد. والتینوس علوم طبیعی و قدری را می‌آموزاند (آموزشی که باعث

رستگاری انسان مینوی از جانب طبیعت می گردد؛ اُریگن برعکس، بر اراده‌ی آزاد بسیار تأکید می‌ورزید.

رساله‌ی سه گانه این وضعیت اعتذاری را تحلیل برده است. دیگر آن خدشه‌پذیری اندوهبار که برای سوفیا پدید آمده بود، از میان رفت و اختیار جای آن را گرفت. از این گذشته، نوشته‌ی مزبور کاملاً خوشبینانه است: همه چیز بهترین است در بهترین جهان‌های ممکن، و مشیت ایزدی انسان را در راه شناخت آگاهی کامل رهنمون می‌شود، چنانکه در «مبحث رستگاری» اُریگن آمده است. طریقت مأخوذ از دیدگاه اندوهبار والتینوس تا خوشبینی هراکلیون و از هراکلیون تا اُریگن گام تازه‌ای بیش نبود.

پیروان والتینوس در غرناطه به زبان لاتین سخن می‌گفتند و حال آن‌که مسیحیان روم، یونانی زبان بودند. چون پیروان والتینوس اصطلاحات فنی خود را از یونانی برمی‌گرداندند، برابر نهاده‌های بی‌کران^{۱۲۱}، هم‌گوهر^{۱۲۲}، تثلیث^{۱۲۳}، ذات^{۱۲۴}، و جوهر^{۱۲۵} را ابداع کردند. سرانجام، کلیسای کاتولیک روم این اصطلاحات را پذیرفت. مکتب والتینوس در غرناطه تنها مکتبی است که زبان ویژه‌ای آفریده است.

مانی

آیین گنوسی هنگامی به یک دین جهانی تبدیل گشت که مانی (۲۱۶-۲۷۷ م.) آیین مسیحی دیگرگونه‌ای را پی ریخت که بیش از هزار سال زیست و در سرزمین‌هایی پیرو داشت که از اقیانوس اطلس تا اقیانوس آرام گسترده بود.^{۱۲۶} او از چهار تا بیست و پنج سالگی در جامعه‌ی یهودی - مسیحی مغتسله، پیروان الخسائی^{۱۲۷} نبی (حدود

۱۰۰ م.) به سر بُرد. در آن جا او نخستین بار شنید که عیسی «پیامبر راستین»، تجلّی شکوه خداوندی (kavod) است که نخست، به صورت حضرت آدم درآمده است، آن گاه خویشتن را بر مطران های عهد عتیق آشکار نمود و در پایان، به گونه ی عیسی مسیح تجسّم یافت. بار دیگر آگاهی یافت که غسل و تعمید لازمه ی رستگاری است؛ بار سوم چنین شنید که خداوند سرچشمه ی بدی است، چه اهریمن دست چپ خداوند است. مانی عقیده ی نخستین را تغییر داد و خویشتن را چون واپسین پیامبر پس از بودا و زردشت در خاور، و عیسی در باختر، باز شناساند. او از دومین نظریه رو برتافت و به راستی هرگز هیچ آیینی را نپذیرفت و به رغم لنگ بودنش، با همه ی توان بر ضد سومین نظریه در تاخت. به نظر مانی سرچشمه ی بدی نه از جهان روشنی که از بُنی دیگر، یعنی جهان تیرگی، مادی و آزیگر (شهوانی) است.

مانی زیر تأثیر مشرب زهد و ریاضت فرقه ای از مسیحیان آرامی آسیا از ازدواج، می گساری و گوشت خواری پرهیز می کرد و پیروان خویش را به دو بهره بخش نمود: گزیدگان، طبقه ی بلند پایه ای که مطابق دستورات خطابه ی کوهستان^{۱۲۸} می زیستند و طبقه ی فروپایه ی نیرثایان که می توانستند همسر یا هم خوابه برگزینند و زاد و ولد نمایند. نخستین تجربه ی دینی مانی را در اندیشه های والتینوس به روشنی می توان دید. اسطوره ی تمام نمای او و برخورد با «نَرَجَمِگ»، یا «همزاد آسمانی»، اصلی گنوسی و بسیار همانند اندیشه های والتینوس است:

«من او را بشناختم و دریافتم که او نفس من است و از او جدا گشته ام.»

مانی يك بار در دوازده سالگی و بار دیگر در بیست و پنج سالگی «نَرَجَمِیگ» را دید و همیشه احساس می کرد که همزادش با اوست. به هنگام شهادتش در زندان نیز به این یار آشنا می نگریست. در زندگی يك مانوی، دیدن گوهر همزاد امری حیاتی است. راز اتصال و ازدواج مقدس خود و نفس، اصلی مردمی و عام گشته است. مانی برای نشان دادن این فرایند، اسطوره ای بر ساخت که آن را مدیون جنبش های گنوسی متقدم است. از نظر مانی، روح زنده^{۱۲۶} یا تجلی خداوند، جهان را آفریده است، و نه جهان آفرینی فرومایه. اما آن گاه که انسان نخستین (هرمزد بغ) در نبرد با نیروهای تیرگی ناپدید و مغلوب می گردد و روح خویش را چونان بارقه های نور رها می کند که سراسر جهان مادی و انسانیت را فرا می گیرد، در الوهیت شکاف ایجاد می شود. بدین گونه، انسان به آزیگری آلوده گشته است که نیرویی اهریمنی و از جهان تیرگی است. کل نظام گیتی به منظور رهایی این پاره های نور ساخته شده است تا آدمیزاد به گونه ی انسان کامل با پرهیزگاری و کمال راستین احیا گردد.

آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) پیش از آن که جزو آباء کلیسای کاتولیک روم گردد، بیش از ۹ سال از نیوشایان بود. در این دوران رساله ای نوشت به نام درباره ی زیبایی و هماهنگی و در آن آورده است که اندیشه ی فاقد جنسیت با عنصر کاملاً بیگانه ی خشم و آزیگری پیوند دارد. او همچون شکارگری بدعت گذار، بعدها اظهار می کند که آزیگری نه آفریده ی خدا، بل زاده ی هبوط آدمی است. این نظریه که غریزه ی جنسی را بخشی از خوی انسانی نمی پندارد، دقیقاً ریشه ی مانوی دارد.

سده های میانه

آیین مانوی در غرب به کلی از میان رفت و جانشینی نیافت. اصطلاح

مانویت سده‌های میانه^{۱۳۰} نادرست است. با این حال، مسیحیت در سده‌های میانه در اروپای غربی و شرقی به طور یکپارچه ارتدکس نبود. در آن زمان آیین گنوسی گسترش یافت. امروز کتاب‌هایی چون مونتايلو^{۱۳۱} از امانوس لروی لادوری^{۱۳۲} و نام گل سرخ از اومبرتو اکو^{۱۳۳} نگاه بسیاری از بیگانگان علاقه‌مند را به وجود فرقه‌های دوگانه پرستی چون کاتاری^{۱۳۴} در جنوب فرانسه و شمال ایتالیا و بوگومیل‌ها^{۱۳۵} (یا «محبان خدا») در یوگوسلاوی و بلغارستان جلب کرده است؛ زیرا دیدگاه‌های آنان همانند گنوسیان باستانی است. در واقع، پیوستگی آنان با آیین گنوسی باستان - هرچند مسئله‌ی پیچیده‌ای است - به اثبات رسیده است.^{۱۳۶}

پیروان پولس نوعاً فرقه‌ای ارمنی بودند که تا زمان‌های اخیر دوام یافتند. در ۱۸۳۷ در روستای آرهایولا^{۱۳۷} (ارمنستان شوروی) سکنی گزیدند و کتاب مقدسشان کلید حقیقت (سده‌ی هشتم م.) نام داشت. دو تفسیر از آموزه‌ی آنان در دست است؛ در یکی از آن‌ها آمده است که عیسی فرزند خداوند است. در تفسیر دیگر آمده که دو خدا وجود دارد: یکی پدر آسمانی است و دیگری آفریننده‌ی این جهان. این امر را می‌توان به گونه‌ی زیر توجیه کرد:

مسیحیت در آغاز از ادسا به ارمنستان رسید و ادسا شناخت مسیح (اعتقاد به فرزندخواندگی عیسی) را مدیون ادای^{۱۳۸}، مبلغ یهودی - مسیحی اورشلیم است. در ۳۰۲ م.، هنگامی که گریگوری اشراقی آیین کاتولیک را به عنوان دین رسمی بنیان نهاد، مسیحیان ارمنی به الحاد متهم شدند. پیروان مرقیون و گنوسیان به این بخش کوهستانی و دوردست پناه جستند. آنان با معتقدان به فرزندخواندگی عیسی یگانه گردیدند و فرقه‌ای را تشکیل دادند به نام پیروان پولس که به زودی به گروهی

جنگجو مبدل شدند. امپراتوران بیزانس برخی از آنان را به بالکان، به ویژه به بلغارستان، تبعید کردند. در آن جا بود که فرقه‌ی بوگومیل پیدا گشت. ویژگی اندیشه‌ی آنان چنین بود که می‌گفتند شیطان خدا^{۱۳۱} این جهان را آفریده است و بر آن فرمان می‌راند. اندیشه‌های بوگومیلی تا غرب گسترش یافت و از آغاز سده‌ی یازده به گونه‌ی آیین کاتاری به اوج خود رسید و در فرانسه و شمال ایتالیا نیرو گرفت. بنابراین، آیین گنوسی هرگز به تمامی سرکوب نشد، بلکه تا سده‌های میانه بر جای ماند.

گنوس نوین

گنوس (معرفت) در اعصار نوین با یعقوب بوئمه^{۱۴۰} ی درزی (حدود ۱۶۰۰ م.) آغاز شد و تا حد زیادی نتیجه‌ی تجربه‌ای بی‌واسطه بوده است.^{۱۴۱} این گنوس با آیین گنوسی باستان تفاوت دارد و حاکی از آن است که نه تنها نور، بل تاریکی (خوبی و بدی) نیز از سرزمین وجود سرچشمه می‌گیرد. ویلیام بلیک (۱۷۵۷ - ۱۸۲۷)، شاعر و هنرمند انگلیسی، تنها گنوسی برجسته‌ی تمامی جهان آنگلو ساکسون از بوئمه الهام می‌گرفت که عرفان نافذی را پی ریخته بود. در آموزه‌ی بوئمه بود که بررسی پژوهشگرانه‌ی آیین گنوسی ریشه دوانید. گو تفرید آرنلند^{۱۴۲} در ۱۶۹۹ تاریخ‌بی طرفانه‌ی کلیساها و بدعت‌ها^{۱۴۳} را نگاشت. در این اثر بسیار فرهیخته، همه‌ی بدعت‌گذاران، از جمله همه‌ی گنوسیان، مسیحیانی راستین یا بره‌های معصوم و بهتان‌زده، شناسانده شده‌اند.

از آن پس، بررسی آیین گنوسی در آلمان موضوع قابل قبول فرهنگستان گردید، اما این تنها به کشور آلمان منحصر شد. گوته در جوانی کتاب آرنلند را خواند و نظام گنوسی خود را تصویر کرد، چنان که

در شرح حال خویش گزارش داده است. او در پایان زندگی به یاد عشق جوانی افتاد و بخش پایانی فاوست، یعنی تفسیر مینوی «مادینگی جاودان» را نوشت که درباره‌ی سوفیای گنوسی، تجلی همه جانبه‌ی الوهیت می‌باشد.

یوهان لورنتس فُن موشایم^{۱۴۴} و دیگر تاریخ‌نگاران نیز گنوس را بسیار جدی تلقی کردند. اگوست نیندر^{۱۴۵}، تاریخ‌نگار برجسته‌ای که نسبت به عصر روشنگری معروف به جنبش بزرگ احیا و بیدارگری^{۱۴۶}، جانب ارتجاع محافظه‌کارانه را گرفت و در ۱۸۱۸ کتابی به نام تحول تکوینی مهم‌ترین نظام‌های گنوسی نوشت.

فردیناند کریستین بوئر^{۱۴۷}، از پیروان برجسته‌ی هگل، در ۱۸۳۵ اثر به یاد ماندنی خویش، گنوس مسیحی را نوشت و در آن، به پشتیبانی از نظریه‌ای پرداخت که می‌گفت گنوس فلسفه‌ای دینی هم‌سنگ آرمان‌گرایی شلینگ، شلایرماخر^{۱۴۸} و هگل است و شالوده‌اش دیدگاه بوئمه می‌باشد. بوئر می‌گوید که حتی آرمان‌گرایی آلمان، گونه‌ای گنوس به شمار می‌رود. با وجود این، وقتی در دوران بیسمارک، «افراد شاعر و اندیشمند» به بازرگانان و کارگران صنعتی بدل شدند، این شیفتگی حیرت‌انگیز و احساس‌رؤیایی نسبت به گنوس تقریباً به طور کامل از میان رفت.

آدلف فُن هارناک^{۱۴۹} (۱۸۵۱-۱۹۳۰)، نظریه‌پرداز امپراتوری ویلهلم، با تعریفی که از آیین گنوسی به دست می‌دهد، آن را همانند یونانی شدن مزمن (خردگرایانه) و از خود بیگانگی مسیحیت، آیینی صریح و ارتدکسی برمی‌شمارد. در آن زمان ستودن تجربیات رموز گنوسی سخت بود. ویلهلم بوست^{۱۵۰} در مسایل عمده‌ی گنوس (۱۹۰۷) این دین را به موزه‌ی سنگواره‌های کهن و بی‌جان خاورزمین (هندی،

ایرانی، بابلی) همانند کرده است. همین دیدگاه غیرقابل تصور باعث شد که ریچارد رایتزنشتاین، گنویدنگرن و رودلف بولتمان آیین رستگاری را در باورهای ایرانی مسلم انگارند، آیینی که هرگز شکل نگرفت و تنها قصدش این بود که آیین گنوسی، مانوی و مسیحی را تفسیر کند.

آموزه‌ی اصالت وجود و «روانشناسی ژرفا»^{۱۵۱} ضرورت زمان بود تا احساسات ژرفی را که به جنبش گنوسی الهام می‌بخشید، دوباره کشف کند. هانس یوناس^{۱۵۲} در دین گنوسی (۱۹۵۸)، این احساسات را به گونه‌ی ترس، از خود بیگانگی و بازگشت به هستی مادی ترسیم کرده است، گویی که گنوسیان پیروان هایدگر بوده‌اند. نوشته‌های کورت رودلف^{۱۵۳}، متخصص آیین مندایی، از همین مقوله است.

این جانب و پژوهندگان دیگر (از جمله هنری شارل پوئش^{۱۵۴} و کارل کرنی^{۱۵۵}) زیر تأثیر کارل گوستاو یونگ، رموز گنوسی را همچون تشریح (تصویر) اسطوره‌ای تجربه‌ی فردی باز نموده‌ایم. اریک پیترسن^{۱۵۶}، که به آیین کاتولیکی روم درآمده بود، با پرخاشگری سرچشمه‌ی آیین گنوسی را نه در ایران و یونان، بل در آیین یهود می‌جوید. نوشته‌های گنوسی نجع حمادی نشان داده است که یونگ و پیترسن بر حق بوده‌اند و سرانجام، سرچشمه‌ها، تحول و هدف این فلسفه‌ی دیرپای فاش گردید.

کتابنامه

Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity.* 2d. ed. rev. and enl. Boston, 1963.

Pagels, Elaine H. *The Gnostic Gospels.* New York, 1979.

Quispel, Gilles. *Gnostic Studies.* 2 vols. Istanbul, 1974 - 1976.

Robinson, James M., et al. *The Nag Hammadi Library in English.* San Francisco, 1977.

Rudolph, Kurt. *Gnosis.* San Francisco, 1983.

1. Gnōsis

۲- Essene: نام فرقه‌ای مسیحی که در صدر مسیحیت رواج یافت و بیش‌تر گرایش عرفانی داشت.

۳- Qumran: شهری در مصر که اسناد و نسخه‌های خطی گنوسی در آن یافت شد.
۴. یوحنا، ۳/۱۷.

5. Middle Platonism

۶- Hermes Trismegistos: رساله‌ای که شارح آراء هرمس است. وی یکی از الهیون کاتولیک آلمان بود (۱۷۷۵-۱۸۳۵ م.) و مشرب او هرمسی نام گرفت و در ۱۸۳۵ توسط پاپ گریگوری محکوم به مرگ شد.

۷. رک. ذیل هرمس تریس. مگیستوس در:

M. Eliade, *Encyclopedia of Religion*, 1987.

8. Poimandres

9. Asclepius

۱۰- Eros: ایزد بانوی عشق در اساطیر یونان که همزمان با ولادت زمین تولد یافت. او را پسر هرمس و آفرودیت دانسته‌اند. برای آگاهی بیشتر رک. پیر گریمال، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش، امیرکبیر ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۹۷

11. Anthropolos

12. Eudorus

13. the Unknown God

۱۴- Irenaeus: قدیس مسیحی (۱۲۵-۲۰۲ م.)، اسقف لیون، متولد آسیای صغیر و مؤلف رساله‌ای بر ضد بدعت یا علیه آیین گنوسی.

15. Hippolytus

۱۶- Epiphanius: قدیس مسیحی (۳۱۵-۴۰۳ م.)، پدر روحانی کلیسای شرق، متولد فلسطین. پیرو و شاگرد هیلاریون. در ۳۳۵ م. صومعه‌ای در نزدیکی الوتروبولیس تأسیس کرد و اسقف قسطنطنیه بود و رسالاتی بر ضد بدعت‌گذاران نوشت.

17. Askewianus

18. A. Askew

19. Brusianus

20. James Bruce

21. Jeû

22. Pistis Sophia

23. Nag Hammadi

24. James M. Robinson

۲۵. encratitic: در اصل مربوط به فرقه‌ای از نصاری (Encratites) که از گوشت‌خواری، باده‌نوشی و همسرگزینی دوری می‌کردند م.

26. Thunder, Whole Mind

27. Acts of Peter and twelve Apostles

28. Prayer of Thanksgiving

29. Authoritative Teaching

30. Eugnostos

۳۱. Apocryphon of John شامل ۱۴ کتاب انجیل است که پروتستان‌ها آن را غیرقانونی می‌دانند، زیرا در دست‌نوشته‌های عبری موجود نیست. از این تعداد یازده کتاب مورد قبول کاتولیک‌های رومی است - م.

32. Richard Reitzenstein

33. Geo Widengren

34. Rudolf Bultmann

۳۵- Philo: از فلاسفه‌ی بزرگ یهودی یونانی (۳۵ ق.م - ۴۰ م.). ظاهراً در اسکندریه چشم به جهان گشود و از خانواده‌ای توانگر و با نفوذ بوده است. زندگی او نیز ظاهراً در اسکندریه سپری شده و تنها اواخر عمر سفری به رم کرده است تا

درباره‌ی قوم یهود نزد امپراتور روم، گایوس کالیگولا شفاعت کند. او شرح این سفر را در کتاب سفارت نزد گایوس داده است.
۳۶. حزقیال، ۲۶/۱.

37. Ezckiel Tragicus

38. Exodus

39. Praeparatio

40. Eusebius

41. Aqiva

42. (B.T., Hag. 14a)

43. Adam Qadmon

۴۴. qabbalim: تفسیر عرفانی دستنوشته‌هایی که شفاهاً در میان دانشمندان یهود رایج بود و به مسیحیان سده‌های میانه نیز رسوخ کرد. عقیده‌ی آنان این بود که خدا مبداء اصلی موجودات بوده و نیروهای بدی و پلیدی مغلوب خوبی و نیکوکاری خواهند شد. آنان می‌گفتند که با خط می‌توان به رازهای ایزدی پی برد و از این رو، برای هر کلمه یا حرف یا عددی که در کتب مقدسه ذکر شد، تفاسیر و معانی خاصی قایل بودند. در اسلام نیز فرقه‌ی حروفیه این گونه می‌اندیشیدند -م.

45. Kavod

46. eidos anthrōpou

۴۷. Septuagint: ترجمه‌ی یونانی عهد عتیق که در سده‌ی سوم پ.م. انجام گرفت. این واژه به معنی «هفتاد» است و به ۷۰ یا ۷۲ دانشمند یهودی که بنا به سنت، تورات را در ۷۲ روز در سرزمین فاروس ترجمه کردند، اشاره دارد (حزقیال، ۲۶/۱) -م.

48. Phos

49. Zoe

50. Philo

51. *Who Is the Heir*, P.164

۵۲. Saturninus: سیاستمدار رومی، انطاکیه، حدود ۱۵۰ م.

۵۳. Valentinus: یکی از بنیان‌گذاران آیین گنوسی اسکندریه، قدیس شهید مسیحی سده‌ی سوم میلادی.

54. Preexistant Anthropos

55. Archanthropos

۵۶. ۲۶/۱.

۵۷. رساله‌ی اول یولس به قُرنتیان، ۱: ۲۴.

۵۸. رك. ذیل واژه‌ی Sophia در *Enc. of Rel.*

59. Wis, 8: 30.

60. Hebron

61. Negev

62. Asherah

63. Anat Yahu

۶۴. رك. ذیل Hokhmah در *Enc. of Rel.*

۶۵. کتاب اعمال رسولان، ۸.

۶۶. شهری در فنیقیه، جنوب لبنان، ساحل دریای مدیترانه و از سده‌ی ۱۱ تا ۵۷۳ پ.

م پایتخت و مرکز تمدن فنیقیه و در سده ۱۵ پ. م. جزو صیدون بود.

۶۷. minim: پیرو آیینی بدعت گذار که در سده‌ی ۱۵ میلادی توسط سنت فرانسیس پائولایی بنیان نهاده شد.

68. Jao

69. Yael

70. Metatron

۷۱. Magharians: یکی از فرقه‌های یهودی که آراء آنان به آیین گنوسی نزدیک است.

27. Malef

۷۳. Cerinthus: بدعت گذار سده‌ی نخست مسیحی، احتمالاً اهل سوریه و بنیان گذار فرقه‌ی سرینتیان بوده است.

۷۴. رك. ذیل واژه‌ی Demiurge در: *Enc. of Rel.*

75. Saklas

۷۶. Apelles: نقاش یونانی دربار فیلیپ و پسرش اسکندر مقدونی در سده‌ی چهارم پ. م.

۷۷. سفر پیدایش، ۷:۲

۷۸. ایوب ۳۴:۱۳-۱۵، زبور، ۱۰۴:۲۹-۳۰

۷۹. Orphics: اُرفه در اساطیر یونان شاعر و موسیقیدان به شمار می‌رود. آموزه‌ی فلسفی اُرفه از آیین‌های رازآمیز یونان و زیر تأثیر عرفان افلاطونی است و درباره‌ی سرچشمه‌ی گناه، رستگاری و تطهیر روح از راه تجسم دوباره، رهنمودهایی دارد - م.

۸۰. Posidonius: فیلسوف رواقی یونان در آغاز سده‌ی نخست پ.م. که در سوریه چشم به جهان گشود، در رودس درس خواند، تاریخ عمومی جهان را در دوره ۱۴۶ تا ۸۸ پ.م. نوشت که بالغ بر ۵۲ جلد می‌شد. رساله‌ای نیز در فلسفه‌ی طبیعی در ۱۵ جلد و کتابی ۱۳ جلدی درباره‌ی خدایان نگاشت که هیچ‌یک از آن‌ها در دست نیست - م.

81. Daimon

۸۲. رُک. یادداشت ۴۶.

۸۳. سفر پیدایش ۷: ۲.

۸۴. تفسیر تمثیلی ۱۰۷۴: ۱۳.

85. Pncuma

86. gnōs tikoi

۸۷. Demiurge: در لغت به معنی «جهان‌آفرین» و در واقع، خدای آفریننده‌ی جهان مادی است.

۸۸. chaos: آشفتگی و هرج و مرج و بی‌نظمی گیهان پیش از آفرینش نظام‌مند.

89. archetype

۹۰. pncuma: مینو یا روح که در نزد حکمای یونان، اصل جهان به شمار می‌رفت.

91. Secret Adam

92. Adam Qadmon

93. Ptahil

94. Magharians

۹۵. اَفْسُیَان، ۱: ۲۲-۲۳.

۹۶. Shi'ur Qoma: نام کتابی یهودی است.

97. Zohar

98. Geradamas

۹۹. رك. آيين مندایی در صفحات بعد.

۱۰۰. Aga khan: امام فرقه‌ی نزاری اسماعیلیه. برای آگاهی بیش تر رك. مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۱۸۱.

۱۰۱. Barnabas در فارسی انجیل او به «انجیل برنابا» آوازه یافته است - م.

102. Basilides

۱۰۳. Cerdo عارف مسیحی و سربانی سده‌ی ۲ میلادی که می‌پنداشت دو بن جاودانی هست، یکی بن بدی و گناه که عهد عتیق هست و دیگری بن نیکی که در عهد جدید مسیحیان است - م.

۱۰۴. رك. ذیل Marcion در *Enc. of Rel.*

105. Chaos

۱۰۶. acons موجوداتی نیمه فرشته، نیمه آرمانی (half-ideal). برابر آن در اساطیر مانوی «شهرها و اقالیم نور» است - م.

107. dualism

108. duality

109. pleroma

110. Ego

111. Self

۱۱۲. pneumatics: در آراء گنوسیان به بالاترین طبقه از سه طبقه‌ای که در میان انسان‌ها وجود دارد، اطلاق می‌شود - م.

۱۱۳. یوحنا، ۱۷: ۱۴-۱۶.

۱۱۴. psychics: جهان جسمانی و فیزیکی.

۱۱۵. hylics: جهان مادی و گیتیانه.

116. Epistle to Rheginos

117. Tripartite

۱۱۸. Heracleon: مسیحی گنوسی سده‌ی دوم م. شاگرد والتینوس. پیروانش نیز هراکلیونی نام گرفتند.

۱۱۹. Plotins: فیلسوف نوافلاطونی (? ۲۰۵-۲۷۰ م.) متولد مصر و از

تباری رومی بود. در اسکندریه تحصیل کرد و برجسته ترین چهره ی نوافلاطونی است.
۱۲۰. Origen: نویسنده و معلم مسیحی اسکندریه (؟ ۱۸۵-۲۵۴ م.). بنیان گذار مکتبی در همین شهر. مطالعاتش در باب عهد عتیق بوده است.

121. infinite

122. consubstantial

123. trinity

124. person

125. substance

۱۲۶. رك. بخش مانی و آیین مانوی در همین کتاب.

۱۲۷. Elxai: الخسائیوس، یکی از بزرگان فرقه ی مغتسله که معاصر مانی بود.

128. Sermon on the Mount

۱۲۹. یا «مهر ایزد»، از ایزدان آفرینش دوم در اسطوره گیهان شناخت مانوی - م.

130. medieval Manichae

131. Montaillou

132. Emmanuce Leroy Ladurie

133. Umberto Eco

۱۳۴. Cathari: پیروان نهضتی دینی که در سده های میانه شایع شد و مبتنی بر دوگانه پرستی بود و از مانویت و آیین گنوسی تأثیر بسیار گرفت. این نهضت از شبه جزیره ی بالکان به اروپای غربی راه یافت و در سده های ۱۱ و ۱۲ مسیحی تا انگلستان گسترده شد.

۱۳۵. Bogomils: بوگومیل ها یا محبان خدا فرقه ای گنوسی که بسیار تحت تأثیر مانویت بودند و در بلغارستان نشو و نما یافتند.

۱۳۶. رك. ذیل Cathari در *Enc. of Rel.*

137. Arkh'wela

۱۳۸. Addai: مبلغ آیین مانی در سده ی سوم میلادی که آیین مزبور را در غرب، بیزانس و نواحی باختری گسترش داد. برای آگاهی بیش تر رك. *The Enc. of Iranica*, ذیل همین نام.

139. Satanael

۱۴۰. Jakob Boehme: عارف تئوزوفی آلمان (۱۵۷۵-۱۶۲۴ م.) مقامات کلیسا وی را به بدعت متهم و محکوم به مرگ کردند. او مشربی تنوی داشت.
۱۴۱. رك. ذیل مدخل Theosophy در *Enc. of Rel.*

142. Gotfrid Arnold

143. Impartial History of the Churches and Heresies

144. Johann Lorenz von Mosheim

145. August Neander

146. Erweckungs bewegung

147. Ferdinand Christian Baur

148. Schleiermacher

149. Adolph von Harnak

150. Wilhelm Bousset

151. depth psychology

152. Hans Jonas

153. Kurt Rudolph

154. Henri-Charles Puech

155. Karl Kerényi

156. Erik Peterson

آیین گنوسی از سده‌های میانه تا اکنون*

یوآن پتروسولیانو

* Ioan Petru Culianu, «Gnosticism from the Middle Ages to the Present», *Enc. of Rel.*, vol. 5, pp. 574-78

وجود يك سنت گنوسی پنهانی در مسیحیت، آیین یهود و اسلام از سده‌های میانه تا کنون می‌تواند یکی از مسایل تقریباً مسلم جهان تحقیق به شمار آید. جنبش‌های بدعت‌گذار مسیحی از زمان آگوستین تا سده‌ی هژده را می‌توان به سه مقوله‌ی گوناگون تقسیم کرد:

۱- فرقه‌های دوگانه‌پرست که آموزه‌های آنان از مفاهیم اساطیری گنوسی و مانوی بهره‌مند شده‌اند.

۲- فرقه‌های منشعب از آیین مرقیونی که نوعاً گنوسی نیستند، بلکه دوگانه‌پرست‌اند و میان يك خدای «دادگر» (توصیف شده در عهد عتیق) و خدای «صالح» عیسی مسیح تمایز قایل‌اند.

۳- جنبش‌های «درویشی»^۱ که اساساً غیرگنوسی و غیرثنوی، اما محتملاً به دو فرقه‌ی نخست نزدیک‌اند. پیروان این جنبش‌ها بسیار ریاضت‌کش، پارسا (مخالف ازدواج و آمیزش جنسی)، تناقض‌اندیش (طرده‌کننده‌ی جهان مادی و آیین‌های دینی)، ضد روحانی و گاه گیاه‌خوار

می باشند.

از این گذشته، در سده های میانه به آموزه ی چند فرقه برمی خوریم که آمیزه ای از سنت اسیل مرقیونی است و عناصر گنوسی - مانوی بسیاری را در خود هضم کرده است. همین وضعیت را در دو شاخه ی اصلی بدعت گذاری اسلامی (زندقه)، غلات و اسماعیلیه، و در مکتب تأویلی اسحاق لوریه^۲ می توان دید. دنبال کردن تاریخ عقاید و پندار گنوسی آسان نیست، چه این در اصل، تاریخ برخورد میان جنبش های گنوسی و مرقیونی است. اروپای شرقی گهواره ی بدعت گذاری پایان سده های میانه، و ارمنستان - که در سده های چهارم و پنجم پناهگاه پیروان مرقیون، گنوسیان و مانویان از دست مظالم کلیسا بود - گهواره ی بدعت گذاری آغاز سده های میانه به شمار می رفت.

پولسیان (پیروان پولس رسول) اعضاء فرقه ای بودند که در پایان سده ی هفت به دست کنستانتین مانانالیستی^۳ به وجود آمده بود و احتمالاً از سنت مرقیونی تأثیر گرفتند. پیروان پولس که از ستم مسیحیان و مسلمانان هر دو به تنگ آمده بودند، در سده ی ۸ م. تقریباً نابود شدند، اما در زمان مصلح اجتماعی سرگیوس تیخیکوس^۴ (متوفی ۸۳۵ م.)، دوباره اهمیت یافتند. صد هزار تن از آنان به دوران امپراتوری تئودورا^۵ جان خود را از دست دادند. افسر کاریاس^۶ که يك پولسی بود، از مرز گذشت تا به ارمنستان عربی رسید و در آن جا با پنج هزار پیرو، شهرهای تفریکه^۷ (نام امروزی آن دیوریگی^۸ است) و الاماره را بساخت. حدود سال ۸۶۹ م. پیروان پولس در شرف فرستادن يك گروه مبلغ به تراکیه بودند. پس از يك سده، به دستور امپراتور جان تسی میسس^۹ بسیاری از آنان به فیلیپوپولیس، واقع در تراکیه، گسیل شدند که تا ۱۱۱۶ م. در آن جا می زیستند.

در اسپانیا آراء پریسیلیان آویلائی^{۱۰}، که در ۳۸۵ م. به عنوان جادوگر و «مانوی» بدین دیار تبعید شده بود، به روشنی شناخته نیست. پیروان او در سده‌های پنجم و ششم مرقیونی بودند. آیین پریسیلیانی و بولسی متأخر دارای برخی ویژگی‌های همسان بود: از نظر گیهان‌شناسی و انسان‌شناسی دوگانه‌پرست، ریاضت‌کش، تناقض‌نگر و پیرو آیینی بودند که رنج مسیح را حقیقی نمی‌پنداشت.^{۱۱} همه‌ی این‌ها در نتیجه‌ی آن بود که مرقیون به دو خدای دگرگونه باور داشت که از میان آن دو، خدای شر (خدای عهد عتیق) نیز آفریننده‌ی جهان مرئی به شمار می‌رفت.

آراء گنوسی، مانوی و دیدگاه نجات‌بخشی یهودی ظاهراً نخستین چهره‌های گنوسی شیعه را تحت تأثیر قرار داد. همان‌گونه که شمعون مغ بدعت‌گذار کهن گنوس مسیحی بود، نخستین بدعت‌گذار «غلط» اسلامی شخصی بود به نام عبدالله بن سباء، یهودی‌ای که از مربیان امام علی (ع) در شهر کوفه عراق بود. پس از وفات علی (ع)، ابن سباء به انتظارات نجات‌بخشی بیش‌تر دامن زد، چنان‌که این امر در میان یهودیان قوم فلاشه^{۱۲} نیز رواج داشته است.

فرقه‌های گوناگون غلات (افراطیون) معتقد بودند یکی از فرزندان علی (ع) الوهیت یافته، مدت‌ها پس از وفات او، مانند مسیح، انتظار برگشتن او را داشتند. امروز واپسین بازماندگان آنان نصیری‌ی سوری یا علویان می‌باشند. رساله‌ی أم‌الکتاب (پایان سده‌ی ۲ هـ.) از آن غلات کوفی است و مکاشفه‌ای حاوی بن‌مایه‌های روشن گنوسی است. از مکاشفات دیگر که در میان نصیری‌ه رایج بود، کتاب الاضله است که شالوده‌اش اساطیر گنوسی است.

عرفان اسماعیلی و شاخه‌ی مهم آن، زنادقه، در سده‌ی سوم (هـ.)

توسط عبدالله خوزی پایه‌ریزی شد. او احتمالاً فرزند میمون، از شاگردان ابن دیصان بود. عبدالله با دستیارش، اهوازی، به سوریه رخت بربست.

آن‌جا در روستای سلامیه، شاخه‌ی نورسته‌ی فرقه‌ای نضج می‌گرفت. حسین، چهارمین بازمانده‌ی عبدالله، به افریقای شمالی رفت و پایه‌گذار سلسله‌ی فاطمیه شد. اهوازی در کوفه عراق شاخه‌ی دوم فرقه‌ی معروف به قرامطه را پی ریخت که نامش مأخوذ از اشعث قرمط، از شاگردان اهوازی است. قرامطه‌ی عراق هیئت‌هایی به یمن، سرزمین‌های مجاور آن و ایران فرستادند. فرقه‌ی ملاحده‌ی سده‌ی شش (هـ.) شاخه‌ای از قرامطه بودند. امروزه فرقه‌های گوناگون اسماعیلی در سوریه، لبنان، یمن و شمال غربی هند می‌زیند. مهم‌ترین این فرقه‌ها دروزیه^{۱۳} است که در آغاز سده‌ی پنجم به وجود آمد و پیروان آن اکنون در سوریه، لبنان و فلسطین به سر می‌برند. کهن‌ترین نوشته‌ی اسماعیلیه کتاب‌الکشف است. ظاهراً کهن‌ترین بخش‌های آن در سلامیه تصنیف گردیده است. تکوین جهان در کتاب‌الکشف بر اسطوره‌ی گنوسی درباره‌ی غرور و جهل «جهان‌آفرین» استوار است، موضوعی که در رساله‌ی دروزی کشف‌الحقایق نیز آمده است. بزرگ‌ترین اندیشمند اسماعیلی کرمانی عراقی نام دارد که اندیشمندی نوافلاطونی است و در سده‌ی پنجم می‌زیست.

اکنون باید دید اساطیر گنوسی چگونه به غلات و اسماعیلیه رسیده است؟ احتمال می‌رود که از طریق موالی کوفه منتقل شده باشد. موالی بیگانگانی بودند که پس از فتح پایتخت ایران، تیسفون، به اسلام روی آوردند و به دوران بنی‌امیه (۱۶-۱۷ ه.ق.) به کوفه کوچیدند. آراء یهودی، مسیحی، زردشتی، گنوسی و مانوی نیز در میان موالی رواج داشت.

در سده ی ۱۰ م. در جهان مسیحی، جنبشی دوگانه پرست، که سرشار از اندیشه های گنوسی بود، زیر تأثیر هیئت تبلیغی پولسی در بلغارستان پیدا گشت. این بدعت گذاری به نام پایه گذار آن، کشیش بوگومیل^{۱۴} آوازه یافت و در زمان پطر امپراتور (۹۲۷-۹۶۹ م.) فعالیت داشته. بوگومیل ها از نظر گیهان شناسی و انسان شناسی دوگانه پرست، تناقض نگر، پارسا، گیاه خوار و پیرو آیینی بودند که رنج مسیح را حقیقی نمی پنداشت.

اسطوره ی اصلی آفرینش در نزد بوگومیل ها قطعاً بوی گنوسی می دهد، اما به احتمال بسیار ریشه در فرهنگ توده ای داخل آسیا دارد. همانند این اسطوره ها در بافت های دینی دوگانه پرست سرزمین های دیگر، چون آیین زروانی ایران، به چشم می خورد. آیین بوگومیل تا تراکیه و آسیای صغیر گسترش یافت و در سده ی ۱۱ م. در پایتخت امپراتوری بیزانس به گونه ی جنبشی زیرزمینی رواج داشت. در آغاز سده ی ۱۲ م. رهبر این فرقه در قسطنطنیه پزشکی بود به نام باسیلیوس^{۱۵}. برخی از اسطوره های اصلی آیین بوگومیل در بیزانس (آفرینش آدم و فریفتاری حوا) به روشنی ریشه ی گنوسی دارند.

در سده ی ۱۲ م. آیین کاتاری مستقیماً زیر تأثیر آیین بوگومیل قرار گرفت. جنبش های پیشین غربی محتملاً در نتیجه ی تأثیرات متناوب بوگومیلی یا در پی احیاء ژرف آرمان های دوگانه پرست پیدا شده اند، گروه های دینی که در باورهای چون دوگانه پرستی، ریاضت، تناقض نگر و گیاه خواری اشتراك داشتند، ضد کلیسا بوده، رنج مسیح را حقیقی نمی پنداشتند و در سده ی ۱۱ م. در شهرهای سراسر اروپا تحت پیگرد بودند، از جمله در اورلئان (۱۰۱۷-۱۰۲۲)؛ لیژ، آراس، تولوز (۱۰۲۸)؛ مونفورته (شمال ایتالیا، ۱۰۲۸)؛ گاسلر (ساکسونی،

۱۰۵۲)؛ شالسنور - مارن^{۱۶} (۱۰۴۳ - ۱۰۶۲)؛ و اژن^{۱۷} (۱۰۹۰).

در میان این فرقه‌ها، تنها آن‌هایی که در اورلئان، لیژ، آراس و اژن به سر می‌بردند، مطمئناً دوگانه‌پرست بودند. مصاحبه‌گران اروپایی که واقعاً «مفتش» نبودند (تفتیش عقاید در ۱۲۲۷-۱۲۳۵ م. رواج داشت)، به اندازه‌ی الکسیوس، امپراتور بیزانس، شکیبایی نداشتند. او در ۱۱۱۱ م. چندین روز به حرف‌های بوگومیل باسیلیوس گوش فرا داد، آن‌گاه دستور داد او را در اسپریسی (میدان اسب‌دوانی) زنده به آتش افکنند. اگر بدعت‌گذاران تا یک روز رضایت نمی‌دادند که از آیین خویش برگردند، پادافراه ویژه‌ای درباره‌ی آنان اعمال می‌گردید. بنابراین، از تاریخ‌نگاران وابسته به کلیساهای غرب نباید توصیفات دقیقی درباره‌ی آموزه‌های بدعت‌گذار - همانند تاریخ‌نویسان خاور که درباره‌ی بوگومیل‌های بیزانسی نظر داده‌اند - انتظار داشت. فرقه‌گرایان باختر در سده‌ی ۱۱ به بدعت‌گذاران سری معروف بودند که به کلیسا می‌رفتند و مراسم تعمید و عشاء ربّانی را به جا می‌آوردند. گاه پس از آن که مجرم شناخته می‌شدند، شهادت را به شادمانی پذیرا بودند. در میان آنان گیاه‌خواری سخت رواج یافته بود. اگر از کشتن جوجه‌ای سر باز می‌زدند، به اعدام محکوم می‌شدند. چنانکه به سال ۱۰۵۲ م. در گاسلر رخ داد. بعدها نیز چنانچه زن جوانی از آمیزش با مفتش سر باز می‌زد، او را به پیروی از آیین کاتار متهم می‌کردند.

آیین بوگومیلی به گونه‌ی جنبشی فراگیر در میانه‌ی سده‌ی ۱۲ در غرب گسترش یافت. کلیساهای کاتار در شمال ایتالیا و جنوب فرانسه احداث شد. شمار این کلیساهای افزون گردید و در ۱۲۰۸ یک جنگ صلیبی بر ضد آن‌ها برپا شد. جنگ صلیبی دیگر در ۱۲۲۷ به برافتادن مونسگور، واپسین سنگر کاتارها، منجر گردید. این جنبش به تقریب تا

سده‌ای دیگر تحت پیگرد بود و سرانجام فرو پاشید.

کاتارهای فرانسه و ایتالیا در اروپای شرقی به دو کلیسای مادر وابسته بودند و این حقیقتی مسلم است. در طول برقراری شورای سن فلیکس د'کارامن^{۱۹} (نزدیک تولوز)، کشیش نیکه تاس^{۲۰}، اسقف بوگومیل‌های بیزانس، آیین کاتاری فرانسه و ایتالیا را از اُردُ بلغاری^{۲۱} به اُردُ دروگونی^{۲۲} - که خود بدان وابسته است - تغییر داد. کلیسای بلغاری^{۲۳} یا اُردُ بلغاری دوگانه پرستی تحفیف یافته‌ای را اتخاذ کرد، در حالی که کلیسای دروگونی (احتمالاً مربوط است به دراگوویستا^{۲۴} در تراکیه، نزدیک فیلیپوئلی^{۲۵}) دوگانه پرستی تندروانه‌ای داشت. کاتارهای ایتالیا به اُردُ بلغاری و اُردُ دروگونی بخش شده بودند. کلیسای سومی در باگنولوسن ویتو^{۲۶}، نزدیک مانتوای^{۲۷} ایتالیا وجود داشت که به اسکلاوینی^{۲۸} یا اسکلاوی^{۲۹} («اسلاوها») تعلق داشت، فرقه‌ای که از کلیسای بوگومیلی بوسنی جدا گشته بود. کاتارها همانند بوگومیل‌ها از نظر گیهان‌شناسی و انسان‌شناسی دوگانه پرست، ریاضت کش، پارسا، تناقض‌نگر، ضد کلیسا و گیاه‌خوار بودند و رنج عیسی مسیح را حقیقی نمی‌پنداشتند. اساطیر آنان بی‌چون و چرا رنگ مانوی دارد، حقیقتی که هنوز توجیه تاریخی خشنود کننده‌ای نیافته است.

احیای اسطوره‌ی گنوسی در آموزه‌ی تأویلی^{۳۰} صَد^{۳۱} (فلسطین) نیز از نظر تاریخی هنوز توجیه نشده است. پایه‌گذار این آموزه اسحاق لوریه^{۳۲} (۱۵۳۴-۱۵۷۲ م.) بود. تأویل لوریایی^{۳۳} دارای دو آموزه‌ی پرنفوذ بود: آموزه‌ی فلسطینی، که به دست حییم ویتال^{۳۴} (۱۵۴۳-۱۶۲۰) پی‌ریزی شد، و آموزه‌ی ایتالیایی که اسرائیل ساروگ^{۳۵} (شهرت یافته‌ی ۱۵۹۰-۱۶۱۰ م.) آن را تبلیغ می‌کرد.

آموزه‌ی بنیادی تأویل لوریایی مبتنی بر «انقباض»^{۳۶} خداوند در خویشتنِ خویش بوده است تا قلمروی را از خود رها کند، که نتیجتاً از خدا محروم گشته، با آفرینش درآمیخته است. بعدها در روند آفرینش، «آوند» های مینوی فراشکست^{۳۷} و سرشار از ماده شد، در حالی که «پوسته» ها^{۳۸} در تهیگی آفرینش فرو افتاد. بُن مایه‌ی اسطوره‌ای «آوندهای شکسته» که در رساله‌ی والتینی انجیل حقیقت آمده است، يك سنت باستانی گنوسی است.

تأویل لوریایی در اندیشه‌ی غربی نفوذ بسیار داشت. فریدریش کریستف اوئه تینگر^{۳۹} (۱۷۰۲-۱۷۸۲)، مفسر رمزی لوتری، با آثار اساتید لوریه، از جمله حییم ویتال و عیمانویل هنی ریکی بن آوراها^{۴۰} (۱۶۸۸-۱۷۴۳) آشنا بوده است. اوئه تینگر در آثار خویش نظریه‌ی «انقباض» و اندیشه‌ی مرقیونی را درباره‌ی متمایز بودن دادگری و بخشش خداوند مطرح کرد، تمایزی که در لوریانی قبّاله نیز بی تأثیر نبوده است. از نظر ارنست توپیش^{۴۱}، نوشته‌های نخستین هگل سخت زیر تأثیر فلسفه‌ی ائه تینگر بوده است و بنابراین، هم هگل و هم شاگرد مادی‌گرای او، مارکس، را می‌توان فرزندان بی‌واسطه‌ی آیین گنوسی برشمرد.

با وجود این، اندیشه‌ی گنوسی «انحطاط» برای مارکس، که تحول‌گرایی برجسته است، بیگانه می‌نماید. درست است که پرولتاریا همچون رهایی بخشنده‌ی جهان، و سنت کمونیستی همچون «گنوس» پنداشته می‌شود، اما این قیاس کافی نیست تا بتوان مارکس را يك گنوسی به شمار آورد.

گنوس بر دیگر دستاوردهای فرهنگ غربی، از جمله فاوست‌گوته، تأثیر شایانی گذارده است. در طول سده‌ی ۱۹، چندین شاعر رمانتیک

ظاهراً اسطوره‌ی گنوسی را باز آفریدند و موقعیتی را توصیف کردند که دیگر رنگ گنوسی نداشت، بلکه بی شک نیست گرایانه^{۴۲} بود. اینان شاعرانی بودند چون پ. ب. شلی (پرومته‌ی از بند رسته، ۱۸۱۸-۱۸۱۹)، لرد بایرن (قائن، ۱۸۲۱)، گیاکومولثوباردی (آذاریمان^{۴۳}، ۱۸۳۳)، آلفونسو دلامارتین (هبوط فرشته، ۱۸۳۷)، ویکتور هوگو (سرانجام شیطان، ۱۸۵۴-۱۸۵۷)، و میخائیل امینسکو^{۴۴} (مورسانو و دموئیس^{۴۵}، ۱۸۷۲).

غیر از لثوباردی که با آیین گنوسی باستانی آشنایی داشت، نویسندگان دیگر مجبور گردیدند اساطیری را بیافرینند که گاه در جزییاتش نیز با اساطیر گنوسی پیوند داشت (این موضوع به ویژه در مورد بایرن و امینسکو صدق می کند). آنان می خواستند انسان را از زنجیر مسیحیت بیش تر برهانند، به ویژه تا آن جا که به میراث عهد عتیق مربوط می شد، این آفرینش های هنری را حدت می بخشیدند. هریک از این نویسندگان رمانتیک از يك راه یا از راه های گوناگون به این آرمان مرقیونی رسیده بودند که خدای عهد عتیق، که آفریننده ی این جهان نیز هست، همان خدای شر است و باید با او درافتاد. تنها شلی در برابر این خدای شر، مینویی متعالی و پدری برتر و بخشنده قرار می دهد. بایرون و شاعران دیگر، این چهره ی برجسته ی گنوسی را در اسطوره های ادبی خویش محو کردند. از نظر آنان، جهان و انسان شایسته ی رها شدن از چنگال خود کامگان دینی بود و در راه رسیدن بدین هدف، عملاً به نوعی «نیست انگاری» دست یافتند.

نویسندگان رمانتیک با این کار قطعاً پایه های گنوسی را مخدوش ساختند. آن جا که گنوسیان با دیدگاه ماوراء الطبیعی خود این جهان را به سود جهان متعالی تر انکار می کردند، رمانتیک ها جهان متعالی را به سود

این جهان انکار نمودند و «نیست‌انگار» شدند. بنابراین، با وجود آن که فرآورده‌های اساطیری رمانتیسیم به گونه‌ی شگفت‌آوری به آیین گنوسی وابسته بود، خود رمانتیک‌ها شارح جهان‌بینی کاملاً متفاوتی بودند.

پژوهش‌های اخیر آیین گنوسی و «نیست‌انگاری» نوین را سخت درهم آمیخته است. همه گونه آثار فلسفی و ادبی به سبب مفاهیم نیست‌گرایانه‌شان برچسب «گنوسی» یافته‌اند. تنها در چند مورد می‌توان آن‌ها را با هم قیاس کرد و معنی گنوسی بدان‌ها بخشید، از جمله در مورد فیلسوف تئودور و. آدرنو^۶ که چندین اسطوره‌ی گنوسی آفرید (برای نمونه، اسطوره‌ی هیبوط جهل مطلق در جهان نوین که در اثری از او به نام پست‌ترین اخلاقیات^۷ (۱۹۴۴-۱۹۴۷) آمده است؛ این اسطوره به گونه‌ای دیگر توسط بازلیدس، از گنوسیان سده‌ی دوم م. نیز توصیف شده است. آیین گنوسی برای نویسندگان معاصر نیز منبع الهام بوده است، از جمله آناتول فرانس (۱۸۴۴-۱۹۲۴)، الکساندر بلوک (۱۸۸۰-۱۹۲۱)، آلبرت وروی^۸ (۱۸۶۵-۱۹۳۷) و هرمان هسه (۱۸۷۷-۱۹۶۲). نویسندگی روسی، میخائیل بولگاکوف (۱۸۹۱-۱۹۴۰)، نیز در رمان مرشد و مارگریتا^۹ (۱۹۶۶) نقدی اجتماعی از آیین گنوسی به دست داده است. ک. گ. یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) سخت زیر تأثیر تخیلات گنوسی بوده و حتی در ۱۹۱۵-۱۹۱۶ اثری «گنوسی» به نام هفت خطابه در برابر مردگان آفرید که ملهم از اندیشه‌های بازلیدس است.

در فلسفه و نقد ادبی معاصر، واژه‌های «گنوس» و «گنوستیک» بیش‌تر برای نشان دادن ویژگی نیست‌گرایانه‌ی یک مکتب اندیشگی ویژه، وجود یک ظرفیت متعالی انسان، ویژگی تجلی‌گرایانه‌ی یک نظام، یا حتی نوعی «آگاهی» رازآمیز و لاغیر، به کار می‌رود و مرزی میان این

نگرش‌ها نیست. این گنوس‌چندان ربطی به آیین گنوسی - که ویژگی‌اش دوگانه‌پرستی و نیست‌انگاری افراطی ماوراءالطبیعی است - ندارد. حتی پژوهندگان دینی معاصر درباره‌ی معنی دقیق گنوس هنوز به توافق نرسیده‌اند. برای نمونه، لویی ماسینیون و هنری کربن مفهوم «گنوس اسلامی» را گسترده‌اند و آن را بر همه‌ی نویسندگان و گرایش‌های اسلامی، که نه به غلات شیعه و نه به اسماعیلیه مربوط‌اند، تعمیم بخشیده‌اند.

اریک وُزلین^۵ در علم، سیاست و آیین گنوسی (شیکاگو، ۱۹۶۰) از گنوس، چه به عنوان بدعت مسیحی، چه نگرشی مخالف با اصول اخلاقی که شایسته‌ی محکوم شدن بود، تعریفی جامع به دست داده است. اگر گنوس یک «دین جهانی» بود، چنانکه گیلز کیسپل در گنوس: دین جهانی (زوربخ، ۱۹۵۱) ادعا کرده است، کلاً به سبب تسلسل آیین گنوسی، مرقیونی (گاه به گونه‌ی آیین گنوسی)، مانوی، پرسیلیانی، پولسی، نگرش غلات شیعی و اسماعیلی، آیین‌های بوگومیلی، کاتاری و آموزه‌ی تأویل لوریایی بوده است.

اساطیر رمانتیک نیست گرایانه است، نه گنوسی، و تاریخ «نیست‌انگاری» معاصر را باید از تاریخ گنوسیان جدا انگاشت. همین آمیزش میان گنوس و «نیست‌انگاری» در آثار آن دسته از نویسندگان که مثلاً تلاش کرده‌اند نشان دهند که فلسفه‌ی اصالت وجود یا هستی‌شناسی معاصر «گنوسی» است، به چشم می‌خورد. کاربرد بسیار آزادانه‌ی واژگان گنوس و گنوستیک، بی آن که برای پژوهش‌های معاصر واقعاً سودمند باشد، به این اصطلاحات تنها تضعیف معنایی می‌بخشد.

[برای بحث درباره‌ی تفسیرهای مسیحی درباره‌ی برخی از جنبش‌های یاد شده رک. *Enc. of Rel.*، ذیل *Heresy*؛ مقاله‌ای درباره‌ی

بدعت گذاری های مسیحی؛ نیز ذیل «*Manichaeism, Marcionism*»،
مقاله ای درباره ی آیین مانوی و مسیحی؛ *Cathari*؛ *Waldensians*. برای
تفسیرهای اسلامی، رك. ذیل مدخل های شیعه گری، اسماعیلیه، قرامطه،
علویان و دروزیه. برای تفاسیر یهودی رك. ذیل *Qabbalah*.]

کتابنامه

پژوهشی نسبتاً قدیمی و حاشیه‌ای درباره‌ی تاریخ بدعت گذاری از آیین پرسیلیانی و پولسی تا کاتاری را در کتابی از دلینگر می‌توان یافت:

Ignaz von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. 1, *Geschichte der gnostisch - manichäischen Sekten im frühen Mittelalter* (1890; reprint, New York, 1960).

دلینگر بر تسلسل تاریخی آیین باستانی گنوسی و بدعت گذاری سده‌های میانه تأکید می‌ورزد، اما تمایزی بین گرایش‌های گنوسی، مرقیونی و جنبش‌های «درویشی» قائل نیست. در این باره کتابنامه‌ی تازه‌ای را می‌توان یافت:

Giulia Sfameni Gasparro, «Sur l'histoire des influences du gnosticism.» in *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, edited by Barbara Aland (Gottingen, 1978).

موثق‌ترین پژوهش‌ها درباره‌ی گنوس شیعی را در آثار زیر می‌توان یافت:
Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya* (Wiesbaden, 1978) and *Die islamische Gnosis* (Munich, 1982).

درباره‌ی تاریخ بدعت‌گذاری سده‌های میانه، بررسی کلی و فشرده‌ای از ملکم لمبرت وجود دارد که بسیار سودمند است و در بر دارنده‌ی بهترین و تازه‌ترین کتابنامه است:

Medieval Heresy: *Popular Movements from Bogomil to Ilus* (London, 1976).

درباره‌ی تأویل‌لوریایی و تأثیر آن بر جنبش مسیحایی شبّاتی (Shabbatean) در سده‌ی ۱۷، بهترین پژوهش تا امروز اثر زیر است:

Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676* (Princeton, 1973).

سخنرانی‌های یک گردهمایی درباره‌ی آیین گنوسی در کتاب زیر به چاپ رسیده است:

Gnosis und Politic, ed. by Jacob Taubes (Paderborn, West Germany, 1984),

که گردآورده‌ی مستندی درباره‌ی فرضیه‌های گوناگون گنوسی و تاریخ اندیشه‌های نوین، از آغاز سده نوزده تا کنون می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها

۸. Pauperistic: از واژه‌ی لاتینی pauper به معنی «بینوا، درویش» آمده است. پیروان فرقه‌ی پویریسم (Pauperism) یا فقرگرایی.

۲- Isaac Luria: عارف یهودی متولد اورشلیم (۱۵۳۴-۱۷۵۲). از پیروان قباله بود و مکتب قباله‌ی نو (تفسیر سری کتاب مقدس) را در فلسطین ترویج کرد و در مصر نشو و نما یافت و در صدد درگذشت.

3. Constantine of Mananalist

4. Sergius Tychikos

5. Theodora

6. Karbeas

7. Tephrike

8. Divrigi

9. John Tsimiscees

۱۰- Priscillian of Avila: متوفای ۳۸۵ م. اصلاحگر دینی اسپانیایی، فرقه‌ای مذهبی به نام پریسیلیانیسم بنیان گذارد و اسقف آویلا شد. سرانجام متهم به بدعت و محکوم به مرگ گردید.

۱۱. Docetism: آموزه‌ای که در آغاز مسیحی‌گری به دست دُسه‌تانه Docetae بنیان نهاده شد و پیروان آن معتقد بودند که عیسی مسیح با تنی مینوی بر مردم ظاهر شد و تن مادی نداشت و رنج او بر صلیب واقعی نبوده است - م.

۱۲. از اقوام یهودی انیوی Falasha

۱۳- Druze: طایفه‌ای دارای آداب و عقاید خاص که در لبنان و سوریه سکونت دارند و خود را موحدون می‌خوانند. تعداد نفوس آن‌ها در حال حاضر بالغ بر ۲۰۰/۰۰۰ نفر است. نام آن‌ها مأخوذ از اسم درزی است که نخست از مؤسسان این

مذهب بوده است. برخی آن‌ها را از اعقاب مهاجران قدیم ایرانی می‌دانند و برخی مدعی شده‌اند که از اعقاب نصاری لاتین‌اند که در نخستین جنگ‌های صلیبی به این حدود آمده‌اند. م.

14. Bogomil
15. Basilius
16. Chalonsur - Marne
17. Agen
18. Montségur
19. Sain-Félix-de-Caraman
20. Niketas
21. Ordo Bulgariae
22. Ordo Drugunthiae
23. Ecclesia Bulgariae
24. Dragovista
25. Philippopoli
26. Bagnolo San Vito
27. Mantua
28. Slavini
29. Sclavi

۳۰- qabbalistic: رك. یادداشت ۴۴، بخش نخست.

31. Safad
32. Isaac Luria
33. Lurianic Qabbalah
۳۴. Hayyim Vital: پاپ ایتالیایی (۶۵۷-۶۷۲ م.) معاصر امپراتور کنستانتین دوم.
35. Yisra'el Sarug
36. tsimtsum (contraction)
37. Shevirat ha-kelim
38. qelippot

۳۹. Friedrich Ch. Oetinger: از الهیون پروتستان و تثوئوف آلمانی (۱۷۰۲ - ۱۸۸۲ م.) رهبر «تقواپرستان» و مرید بوئمه و سویدبرگ.

40. 'Imanu'el H'ai Ricci ben Avraham

41. Ernst Topitsch

رك. مقاله‌ای از او به نام

«Marxismus und Gnosis»

in *Sozialphilosophie zwischen ideologie und Wissenschaft*,
Neuwied-Berlin, 1966.

42. nihilistic

43. Ad Arimane

44. Michail Eminescu

45. Muresanu and Demonism

46. Theodor W. Adorno

47. Minima Moralia

48. Albert Verwey

49. The Master and Margaretha

50. Eric Voeglin

آیین گنوسی، بدعتی مسیحی*

فیم پرکینز

* PHEME PERKINS, «Gnosticism as a Christian Heresy», *Enc. of Rel.*, Vol. 5. pp. 578-80

ائتلاف مسیحیان نخستین به گونه‌ی دین و آیینی منطقه‌ای و چهره‌های متناوب اقتدار آن در سده‌های اول و دوم باعث گردید که نتوانیم مرزبندی مشخصی برای مستثنی نمودن مرام یا فرقه‌ای ویژه و بدعت گذار ترسیم کنیم. ایرنایوس در رساله‌ی در رد بدعت گذاران می‌گوید که پیش کسوتان او نمی‌توانستند گنوسیان را تکذیب کنند، زیرا درباره‌ی نظام‌های گنوسی آگاهی اندکی داشتند، و نیز بدان سبب که گنوسیان ظاهراً همان حرف‌های مسیحیان را بر زبان می‌آوردند.

گنوسیان سده‌ی دوم مدعی بودند که تفسیر رازآمیز و روحانی دستنوشته‌ها، آراء و سنن مسیحی را در اختیار داشتند. مخالفان ارتدکسی تلاش می‌کردند تا مسیحی بودن آنان را منکر شوند. چه، در شعائر گنوسی گاه رفتارهای غیراخلاقی وجود داشت، اساطیر و آموزه‌های آنان پوچ و مقاصدشان در جهت پرستش حقیقی خداوند ویرانگر بود. کوتاه سخن آن که ظاهراً دشمنان، پیش از آن که گنوسیان

خود را عضو روحانی جامعه‌ی بزرگ مسیحی به شمار آورند، آن‌ها را به بدعت متهم می‌کردند.

تأثیرپذیری متقابل آیین گنوسی و مسیحی را می‌توان به سه دوره‌ی مشخص بخش کرد:

۱- از پایان سده‌ی نخست و آغاز سده‌ی دوم، که در آن سنت‌های گنوسی همزمان با نوشته شدن عهد جدید پایه‌ریزی شد؛

۲- از میانه‌ی سده‌ی دوم تا آغاز سده‌ی سوم، دوره‌ی آموزگاران و نظام‌های بزرگ گنوسی؛

۳- از پایان سده‌ی دوم تا سده‌ی چهارم، یعنی دوره‌ی ارتجاع بدعت‌شناسانه علیه آیین گنوسی.

در آن زمان مرزبندی‌های درون صدر مسیحیت باعث گردید که سخن گفتن از آیین گنوسی به عنوان آموزه‌ای بدعت‌گذار مشکلاتی پیش آورد. در این دوره، یعنی سده‌ی دوم م، نظام‌های گنوسی به چهارگونه بخش می‌گردید. نخست، تفسیر درباره‌ی سفر پیدایش که خدای یهود را همچون خدایی رشك‌ورز و برده‌پرور نشان می‌داد: آزادی به معنی گریز از زنجیره‌ی چنین خدایی بود. دوم، سنتی بر پایه‌ی سخنان عیسی (ع) به عنوان خردی رازآمیز پیدا گشت. سوم، موضوع نجات بخشی و فراز رفتگی روح برای پیوستن به الوهیت که از گونه‌های رایج افلاطونی‌گری الهام گرفته بود. و چهارم، محتملاً داستانی اساطیری آفریده شد که هبوط باشنده‌ای ایزدی از بهشت را مطرح می‌کرد و آن گیهان را چون خانه‌ی راستین روح نشان می‌داد. هر یک از سه نوع سنت اخیر با نوشته‌های عهد جدید در تضاد یا در پرده‌ی ابهام قرار دارند.

برخی از پژوهشگران گفته‌اند که تلفیق گفته‌های عیسی در دوران زندگی اش، به گونه‌ی روایت انجیلی، باعث گردید که گفته‌های خداوند

فراز رفته (پدر آسمانی، مسیح) بر زبان پیام آوران مسیحی جاری و پخش شود. مسئله‌ی نجات بخشی و خداگونه‌شدگی روح از راه همسان شدن با خرد را - به رغم تناقضات بسیار - در رساله‌ی نخست پولس به قُرنتیان می‌توان دید. نوشته‌های گنوسی سده‌ی دوم دنباله‌رو سنن فیلونی‌اند، چنان‌که پژوهندگان آن را در برابر قُرنتیان اول قرار می‌دهند. اسطوره‌ی مربوط به «رهایی بخشنده»ی سده‌ی نخست در پیوند با آراء یوحناپی مورد بحث قرار گرفته است. تصویر عیسی در انجیل یوحنا از روی سنت‌های ماوراء الطبیعی و ساختار زندگی انجیلی عیسی تحول می‌یابد، در حالی که نامه‌های یوحنا نشان می‌دهد که مسیحیان یوحناپی بر سر تفسیر انجیل راه جداگانه‌ای در پیش گرفته‌اند. هم رساله‌ی نخست یوحنا و هم رساله‌ی دوم او مسیحیان دیگر را به بدعت متهم می‌سازد. بدعت گذاران، مرگ عیسی را انکار می‌کنند و به مسیحی ایمان دارند که پیکر مادی نداشت. هرچند انگاره‌های یوحناپی ممکن است بر پایه‌ی اسطوره‌ی هبوط يك «رهایی بخشنده» استوار نبوده باشد، این انگاره‌ها با تحولات گنوسی سده‌ی دوم در این باب سهیم‌اند و آن را به عیسی نسبت می‌دهند.

در سده‌ی دوم م. نظام‌های گنوسی کاملاً پیشرفته‌ای پرورده شد. این نظام‌ها از سوی آموزگاران مطرح گردید که مدعی بودند حقیقت باطنی را - بدان گونه که عیسی مکشوف کرده بود - نشان می‌دهند. در این دوره، اصل یونانی رساله‌های قبطی در نجع حمّادی گردآوری شد. پنج کتاب ایرنائوس در ردّ گنوسی‌ان از دیدگاه ارتدکس نشان دهنده‌ی بازگشت قطعی به خودآگاهی مسیحی بود. به دنبال آن، نوشته‌های ضد گنوسی هیپولیتوس، کلمنت اسکندرانی، اُریگن، ترتولیان و اپیفانوس به رشته‌ی تحریر درآمد. هرچند ممکن است ایرنائوس رساله‌های خویش

را بر پایه‌ی نوشته‌های متقدم ضد گنوسی، مانند سونتاکمای مفقود شده‌ی ژوستن تألیف کرده باشد، کتاب او به طرد نظام‌مند آیین گنوسی تمایل دارد.

ایرنائیوس غیر از برشمردن فرقه‌ها و خطاهای آنان، با به کار بستن علم معانی مربیان و شیوه‌ی توپویی^۱ مباحثات فلسفی به ردّ نظام‌های گنوسی پرداخت. او در عین حال تلاش می‌کرد تا آراء ارتدکس مسیحی را با نظریه‌پردازی تشریح نماید و پاسخگوی مباحثات آموزگاران گنوسی باشد و ظاهراً درباره‌ی اندیشه‌ی والتینوس و برخی منابع پیشین اساطیر والتینی آگاهی فزاینده‌ای داشت.

ایرنائیوس، همانند دیگر بدعت‌شناسان به مرقیون و آیین گنوسی او تاخته بود. مرقیون در مقام يك «بدعت‌گذار» آماج حمله‌ی دشمنان گشت، چه او بر ضد عهد عتیق به ستیز برخاسته بود و کتاب مقدسی را به وجود آورد که شامل بخش‌های ویراسته شده‌ی لوقا و نامه‌های پولس بود. مرقیون میان خود و جامعه‌ی بزرگ مسیحی مرزبندی‌هایی قایل شد، به گونه‌ای که آموزگاران گنوسی که مدعی فراهم کردن تفسیر روحانی مسیحیت بودند، این مرزبندی‌ها را نداشتند. ایرنائیوس دو شاخص برای ترسیم این مرزبندی به وجود آورد که آموزگاران گنوسی را از جامعه‌ی مسیحی جدا می‌کرد.

نخستین شاخص در رگولا فیدی^۲ و در کتاب در رد بدعت‌گذاران (۱، ۱۰، ۳) آمده است و موضوعات نوینی را مطرح می‌کند، از جمله این که، اندیشه‌ی خداشناسانه و مشروع چه هنگام امکان‌پذیر است؛ در نتیجه، قوانینی را به وجود آورد که بیش‌تر برگرفته از اندیشه‌های گیهان‌شناختی آموزگاران گنوسی است.

شاخص دوم، مخالفت ایرنائیوس با تمثیلی کردن گنوسی کتاب

مقدس است. او تأکید می کند که متن های انجیل باید همان معنی را داشته باشد که از ظاهرش برمی آید و این که، آن ها را باید از روی قرائن تفسیر کرد.

ایرانیوس در کتاب پنجم خود بحث می کند که گنوسیان نتوانستند از آراء خود درباره ی رستاخیز مینوی رساله ی نخست قرتیان (۵۰:۱) دفاع کنند، زیرا ابعاد رستاخیز شناختی آیات بعدی را نادیده گرفته بودند. علاقه ی بدعت شناسان برای ترسیم مرزبندی میان مسیحی گری ارتدکس و آموزه های گنوسی بر ضد رویه ی گنوسیان سده ی دوم بود. بسیاری از رسالات نجع حمادی آشکارا از سر مخالفت تألیف گردیده اند. نوشته هایی چون انجیل حقیقت و رساله ی سه بخشی^۳ پیوند میان آموزه ی گنوسی و رویه ی آموزش و اجرای آیینی جامعه ی بزرگ مسیحی گری را آشکارا نشان می دهد. نوشته های دیگر گنوسی در سوریه و مصر با الگوهای پیشرفته ی مسیحی گری ریاضت مدار مطابقت دارند (از جمله، انجیل توماس، کتاب توماس ستیزه گر، گفت و گوی رهایی بخشنده).

سنت ریاضت مدار مسیحی می خواست با این فرضیه ی رایج مسیحی مخالفت کند که می گفت تعمید معصومیت می آورد و برای رستگاری کفایت می کند و بر این مطلب ابرام می ورزد که تنها با پرهیز کامل از شهوات می توان رستگار شد. البته این گروه های پارسا میان خود و جامعه ی بزرگ مؤمنان مرزبندی های دقیقی داشتند، اما محفوظ ماندن مجموعه دستنوشته های نجع حمادی در میان راهبان مصری نشان می دهد که در برخی مناطق حتی تا سده ی چهارم، شکاف میان مسیحیان پارسا و غیر پارسا عمیق تر از شکاف میان «بدعت گذار» و «ارتدکس» است.

نوشته های دیگر گنوسی نشان می دهد که تلاش بدعت شناسان در ترسیم مرزبندی میان گنوسیان، بر دشمنی ارتدکس ها و تفرقه ی گنوسیان

افزود. (رك. انجيل جعلی پطرس، رساله‌ی دوم شیت بزرگ).

گواهی حقیقت که ظاهراً در سده‌ی سوم در اسکندریه نوشته شده است، نه تنها بازگو کننده‌ی نزاع‌های آشکار با آراء مسیحیان ارتدکس است، بلکه با فرقه‌ها و آموزگاران دیگر گنوسی، چون والتینوس، ایسیدور^۴ و بازلیدس، به ستیز برمی‌خیزد. نویسنده‌ی این اثر گنوسی افراد دیگر از جمله گنوسیان غیر یارسا را نیز در شمار بدعت گذاران می‌آورد. به هر حال، نویسنده هنوز به مسائل غیر جدلی می‌پردازد که ویژه‌ی آموزگاران نخستین گنوسی است و می‌گوید آموزگار راستین از بحث و جدل پرهیز دارد و خود را با همه برابر می‌داند.

نمونه‌ی دیگر تأثیرگذاری مباحثات کلامی ارتدکسی در تعریف از گنوسیان بدعت گذار را در قوانین اجتماعی گنوسی می‌توان یافت که محبت و عشق میان برادران گنوسی را خواهانند و آن را نشانه‌ی حقیقی بودن ادعاهایشان بر ضد گسیختگی ارتدکس‌ها در تفسیر دانش برمی‌شمارند. این خواسته‌ی آنان ناقض یکی از نکات کلامی ایرنائیوس است که می‌گوید گوناگونی و عدم وحدت فرقه‌های گنوسی در برابر وحدت گسترده و جهانی کلیسا آموزه‌ی آنان را مخدوش می‌سازد.

برخی از پژوهندگان فکر می‌کنند که در این دوره‌ی سوم، گنوسیان به گونه‌ی موثری از سوی متکلمان ارتدکس با برچسب «بدعت گذار» منزوی گردیدند و تغییر و تحول ویژه‌ای در حلقه‌های گنوسی ایجاد کردند. آیین گنوسی کم‌کم رنگ مسیحی را از خویشتن سترد، کم‌کم غیرمسیحی و ریاضت کش تلقی گردید و سنت‌هایش از عناصر هرِمِسی سرشار گشت. گنوسیان عضو یک فرقه‌ی مستقل و ریاضت کش شدند، بیش‌تر به حلقه‌های اجتماعی مندایی یا مانوی گرائیدند و در کنار گروه‌های نوافلاطونی اسکندریه زیستند که برای کارهای معجزه‌آسا

بس ارج می نهادند، یا در بیابان‌های مصر به راهبان پیوستند و روح خویشاوند خود را در میان آنان یافتند، و سرانجام، پارسایی و تصوف اُریگنی را به هم درآمیختند. آن دسته که به آیین مانوی یا به آموزه‌ی اُریگن درآمده بودند، تلاش کردند تا خود را در زمره‌ی گروه‌های مسیحی بدعت‌گذار به شمار آورند. دیگران نیز از حوزه‌ی نفوذ مسیحیان برکنار ماندند.

[رك. *Enc. of Rel.*، مدخل‌های آیین مانوی، نوافلاطونی‌گری؛ آیین مرقیونی؛ و شرح حال کلمنت اسکندرانی، ایرنائیوس، اُریگن، فیلون و تروتولیان.]

کتابنامه

کسانی که به آیین گنوسی علاقه‌مندند، باید ترجمه‌ی مجموعه دست‌نوشته‌های نجع حمّادی را تهیه کنند:

James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco, 1977).

کتاب دیگری که به ساختار و بحث‌های استدلالی گنوسی گرد آورده‌ی نجع حمّادی می‌پردازد، نوشته‌ی این جانب است:

Pheme Perkins, *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (New York, 1980).

تنها برخورد ارزشمند دیگر با آثار به دست آمده‌ی نوین و ویژگی آن برای تأثیر متقابل آیین گنوسی و مسیحیت نخستین، نوشته‌های پژوهندگان است. سه جلد از مقالات پژوهشگران برجسته به آلمانی، فرانسوی و انگلیسی در این باره فراهم گردیده که بسیار جالب است:

Gnosis: Festschrift für Hans Jonas, edited by **Barbara Aland** (Gottingen, 1978); *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1, *The School of Valentinus*, and vol. 2, *Sethian Gnosticism*, edited by

Bentley Layton (Leiden, 1980-1981).

بهترین مباحثات کلامی گنوسی بر ضد مسیحی گری اردنکس را در کتاب
زیر می توان یافت:

Klaus Koschorke's *Die Polemic der Gnostiker gegen das
kirchliche Christentum* (Leiden, 1978).

پی‌نوشت‌ها

1. Topoi
2. regula fidei
3. Tripartite Tractate

۴- Isidore: قدیس اِیسیدوروس ۵۶۰-۶۳۶ م. اسقف شویل بود. شهرت او بیش‌تر به سبب تألیف پر حجم‌وی موسوم به اشتقاقات یا اصول است که مجموعه‌ای از دانش عصر اوست.

آیین مندایی*

جورون یاکوبسن باکلی

* Jorunn Jacobsen Buckley, «Mandaeon Religion», *Enc. of Rel.*, Vol. 9, pp. 150-53

آیین مندایی (از «مندا» به معنی «دانش و آگاهی») نظامی جامع و ویژه است که در زمره‌ی مکتب‌های گنوسی دوران متأخر عهد عتیق قرار دارد. پس، آیین مندایی با آیین یهود و مسیحی‌گری پیوندی تنگاتنگ دارد و به دلایل جغرافیایی نیز نمایانگر برخی تأثیرات کهن محیط دینی ایران است.

منداییان امروز همانند نیاکان خود، هنوز در کنار رودخانه‌ها و آبراه‌های جنوب عراق و خوزستان ایران می‌زیند. همسایگان آنان را صُبی (مغتسله) می‌خوانند که جامعه‌ای گنوسی و تعمیدکننده‌اند.

می‌توان منداییان را به سده‌ی دوم یا سوم مسیحی متعلق دانست. آثار بازمانده از زبان و ادبیات آنان نشان می‌دهد که منداییان در سده‌های نخستین مسیحی از سرزمین‌های خاوری دره‌ی اردن به کرانه‌های حُران، مرز میان ترکیه و سوریه‌ی امروز، کوچیدند و سرانجام تا جنوب بابل نیز پیش رفتند. بنا به متن کتاب حُران گَواثیتا^۱ (حُران داخلی)، آنان در پی

آزار و شکنجه گریختند و با پشتیبانی یکی از سه پادشاه اشکانی اردوان نام که از سده‌ی نخست مسیحی تا ۲۲۷ م. فرمانروایی داشت، به خاور کوچیدند.

زبان مندایی که از گویش‌های خاوری آرامی است، دارای ویژگی‌های زبان‌شناختی باختر سوریه است که احتمال کوچیدن آنان را از باختر به خاور نشان می‌دهد. برای نمونه، واژه‌ی Yardna («آب جاری»؛ همچنین تلویحاً به معنی «رود اردن»)، sba (غسل کردن)، Kushta (راستی؛ دست دادن آیینی)، manda (آگاهی) و nasuraiia (نصوری یا مشاهده‌گران). اصطلاح آخر (به انگلیسی: Nasoracans) را مسیحیان نخستین نیز به کار می‌بردند و روحانیان مندایی را چنین می‌خواندند.

به نظر رودلف ماوکوک^۲ تاریخ ۲۷۱-۲۷۲ میلادی در دست‌نوشته‌های يك نیایش (qulasta) به دست يك نسخه‌نویس مندایی انجام پذیرفته است که در مناجات‌نامه‌ی منداییان (لیدن، ۱۹۵۹) به چاپ رسیده و کهن‌ترین متن موجود مندایی است. ماوکوک همچنین سکه‌های مکشوف در لرستان و خوزستان را متعلق به سده‌ی دوم و سوم م. می‌داند. کتیبه‌های روی چرم و پاره‌های سرب و الواح رُسی، و نیز روی کاسه‌هایی که برچسب «جادویی» دارند و در «ادیان عامیانه» به کار می‌رفته است، وسیعاً در زمره‌ی منابع جدیدتر به شمار می‌آیند.

مجموعه‌ی دست‌نوشته‌ها و طومارهای مندایی را در کتاب مفصل گینزا^۳ می‌توان یافت که به دو جلد گینزای راست و گینزای چپ بخش گردیده و مجموعه‌ای از مطالب اساطیری، اشرافی، اندرزی و نیایشی است.^۴ گینزای راست حاوی نثرهایی عمدتاً درباره‌ی گیهان‌شناخت و مطالب این جهانی است، در حالی که گینزای چپ، که بیش‌تر بخش‌های

آن منظوم است، به سرنوشت «دگر جهانی» روح می پردازد.

جنبه‌ی نمادین «راست» و «چپ» در آیین مندایی بسیار فراگیر است، اما کار برد این اصطلاحات برای عناوین گیتزا معماگونه است، چه «راست» معمولاً بر فراسوی دنیا و «چپ» بر جهان مادی دلالت دارد. رساله‌ی مندایی یوحنا در بر دارنده‌ی بسیاری از اسطوره‌ها و افسانه‌ها است. مناجات‌نامه‌ی منداییان شامل نیایش‌ها، مناجات‌ها و دستوراتی برای روحانیان است. موضوع مهم اسطوره‌ای و آیینی این اثر و نیز کتاب گیتزابه سده‌های سوم و چهارم م. مربوط است. تفسیرها، تأویلات و دستوراتی را که برای شعائر دینی در مناجات‌نامه‌ی منداییان آمده است، در رسالات هزار و دوازده مسئله، اصل جهان بزرگ (عالم اکبر)، اصل جهان کوچک (عالم اصغر) و تاجگذاری شیشلام^۵ بزرگ نیز می توان یافت.

منداییان همچنین طومارهایی چون طومار آباتور^۶ و طومار رودخانه‌ها و کتابی در اخترشناسی به نام کتاب منطقه البروج نگاشته‌اند. بیش تر این نوشته‌ها محتملاً پس از سده‌ی هفت م. گردآوری و ویراسته گردیده است، هرچند پاره‌هایی از آن کهن تر است. منداییان که به طور سنتی هم با یهودیان و هم با مسیحیان دشمن بوده‌اند، با کشورگشایی‌های اسلامی سده‌ی هفت م. روبه‌رو شدند. رهبران مندایی متقابلاً گیتزارا در کتاب آسمانی خود برشمردند و یحیی تعمید دهنده را پیامبر مندایی شناساندند، چون داشتن کتاب آسمانی و پیامبر از جمله باور داشت‌های اسلامی بود تا خلق الله را به عنوان «صاحب کتاب آسمانی» به رسمیت بشناسند (مانند یهودیان، مسیحیان و صابیان) تا از تغییر کیش اجباری معاف گردند.

منداییان به دوران فرمانروایی اسلامی سختی‌هایی را متحمل شدند، اما عمدتاً در صلح به سر بردند و چون هرگز خواهان قدرت دنیوی یا

سیطره‌ی سیاسی نبودند، به طور سنتی و به صورت جامعه‌ای درون همسرگزین بر جای ماندند. در ۱۸۳۱ شیوع وبا این جامعه را تهدید کرد و موجب حذف طبقه‌ی روحانی گردید، اما روحانیان جدید از میان طبقات عامه‌ی با سواد روی کار آمدند. از این گذشته، پژوهندگان در سده‌ی بیست آیین مندایی را به سبب علایق مادی منداییان در معرض خطر نابودی می‌دانند؛ با این حال، به نظر می‌رسد که فرهنگ مندایی تازه‌ای - به رغم غیرسنتی و غیرمذهبی بودنش - احیا شود.

در دهه‌ی ۱۹۷۰ دو کولاب تعمیر و یک مندی^۱ (کلیه‌ی گلی و نئی روحانیان) جدید در عراق ساخته شد. منداییان به تازگی کتاب منداییان عراق و ایران اثر اتل، س، دراویر^۲ را که نخست در ۱۹۳۷ انتشار یافته بود، به عربی برگردانده‌اند. این مترجمان در ۱۹۷۲ رساله‌ی دینی منداییان را برای استفاده‌ی عوام تألیف نمودند، در حالی که پیش از آن حتی مجاز نبودند به کتب مندایی دست بزنند.

مجموعه نوشته‌های مندایی از نظر حجم با آن که از نوشته‌های سنن دیگر بیش‌تر است، اما شاید همچند دستنوشته‌های مانوی نباشد. مشخص نمودن پیوندهای آیین مندایی با دیگر گرایش‌های گنوسی دشوار است، اما در ۱۹۴۹، تورگنی ساو - سودربرگ^۳ نشان داد که زبور مانوی توماس مربوط به ۲۵۰ تا ۲۷۵ م. است و سرچشمه‌ای مندایی دارد. از این گذشته، با پیدایی مجموعه دستنوشته‌های مانوی کلن^۴، دیدگاه معتبری که اندیشه‌ی مانی را متأثر از آیین مندایی می‌پنداشت، اکنون دیگر رد شده است. به هر حال، غزل‌های سریانی سلیمان و شماری از رسالات نجع حمادی نمایانگر پیوندهایی با اندیشه‌های مندایی‌اند.

در سده‌های شانزده و هفده مبلغان مسیحی پرتغال نخستین کسانی بودند که دستنوشته‌های مندایی را از خاورزمین بیرون بردند. آنان

می‌اندیشیدند که منداییان همان «مسیحیان یوحنا ی قدیس» هستند و مشتاق شدند که آنان را به خاستگاه مفروض مسیحی‌شان برگردانند. اوج مطالعات مندایی در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیست امکان‌چنین ارتباط مسیحی را به وجود آورد. در دهه‌های اخیر بحث درباره‌ی پیوند آیین مندایی با مسیحی‌گری نخستین بالا گرفته است. هرچند مسئله‌ی مندایی‌گری ماقبل مسیحی دیگر مانند گذشته چندان جاذبه‌ای ندارد. آیین مندایی با آن که امروز همچون آیینی مستقل مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما مقولات تطبیقی آن هنوز اهمیت دارد. پیوند میان عناصر اساطیری و آیینی از مقولات قطعی است، زیرا در آیین مندایی، ما با يك «گنوس» مواجهیم که بسیار همسو با کنش‌های آیینی است. کورت رودلف به ویژه تلاش نمود تا سیر تاریخی اساطیر و آیین‌های مندایی را روشن سازد و تسلسل بخش‌های گوناگون منابع را بازسازی نماید.

اساطیر مندایی

تردیدی نیست که چارچوب اصلی آیین مندایی را دوگانه‌پرستی تشکیل می‌دهد که در آن، دو گوهر کاملاً متضاد نه تنها با یکدیگر برخورد می‌کنند، بلکه به هم می‌پیچند و تا حدودی حقوق یکدیگر را می‌شناسند. نیکی و بدی، نور و تاریکی، روح و ماده از همان آغاز جهان، برای چیرگی با یکدیگر هماورداند. اندیشه‌های اساطیری مندایی بیش‌تر بر گرد جهان‌روشنی ازلی (قلمرو فرازمند و بهشتی) و آفرینش زمین و انسان‌ها و سفر بازگشت روح به سرچشمه‌ی جهان‌روشنی دور می‌زند. گوهر نخستین جهان‌روشنی «حیات اعظم» (نام‌های دیگری نیز دارد) است که با همسرش «کنز الحیة» و موجودات نورانی (اثیری^{۱۲}) بی‌شمار که پیش‌نمونه‌ی روحانیان زمینی است، به سر می‌برد. این موجودات

نورانی کم کم با آفرینش پیوند می یابند. يك آشوب باعث پستی آنان و افزونی گناهانشان می گردد. یکی از آنان، پتاهیل^{۱۳}، که آفریننده ی ناپیروز جهان مادی و انسان است، از سر پا نگهداشتن آدم عاجز است، چون این آفریده تماماً مادی است. گاه از روی بی میلی، روح را از جهان روشنی می آورند و آدم را کامل می سازند. این روح نه تنها موجب سر پا نگهداشتن او می شود، بلکه مانند يك مكاشفه گر عمل می کند و در «nasiruta» كل معرفت و آیین مندایی را به آدم و همسرش، حوّا، می آموزد.

آدم می آموزد که جان و روحش را آزاد کند تا به جهان روشنی بازگردد و از تخته بند تن رها گردد. از سه عنصر سازنده ی انسان، روح در میانه است، سازه ای مبهم که بین تن و جان گسیخته است. يك روح شخصیت یافته نیز هست که گاه روح القدس^{۱۴} نام دارد و اساساً پیش از آفرینش زمین و انسان از جهان زیرین بیرون کشیده شده است. پتاهیل ناگزیر با این روح شخصیت یافته، که شیفته ی انسان است، همکاری سرنوشت سازی را می آغازد. روح نیز سیارات و ارواح منطقه البروج، یعنی بچه های خود را فرا می خواند و از آنان یاری می جوید. آنان با هم زمان و فضا را دیوی می سازند. روح و دستجات او برای محو کردن ندای مكاشفه آمیز جان در آدم گروهی هیاهوگر ترتیب می دهند و تنها موفق می شوند که او را بترسانند و میل رستگاری در فراسوی زمین را در او از نو بیدار کنند.^{۱۵}

افزون بر یوشامین^{۱۶}، آباتور^{۱۷} و پتاهیل، باشندگان اثیری دیگری نیز هستند که گرفتار قلمروهای پست تراند و کم تر آلوده شده اند. مندای حیّه (دانش زندگی) و فرزند / برادرش هییل^{۱۸} فرستادگان، مكاشفه گران و منجیان جهان روشنی اند که میان جهان روشنی و زمین سخت در

گردشند.^{۲۱}

انوش اوترا^{۲۰} - که از عیسی تقلید می کند و در عین حال با او در رقابت است - و شیتیل^{۲۱} (یا شیت انجیل) دو پیام آور فروتراند. شیتیل هم به گونه ی یکی از موجودات نورانی و هم در مقام فرزند نخست آدم ظاهر می شود. در این مقام دوم است که او به نیابت از پدر - که به دوران پختگی یعنی به هزار سالگی می رسد و از مردن می پرهیزد - جان می سپارد. شیتیل قربانی می شود، عروج می کند و جانِ خالص می گردد تا به واسطه ی آن، جانِ همه ی انسان ها را با ترازوهای آباتور که در آستانه ی جهان روشنی نهاده شده است.

ماتاراته^{۲۲} یا برزخ، که میان زمین و جهان روشنی قرار دارد، فراهم کننده ی آزمایشات و «ور»هایی برای فراز رفتن جان ها و ارواح است. ماتاراته - که در طومار آباتور ترسیم گردیده است - معرفت توازی تقریبی جهان های زیرین است که پیش از آفرینش زمین به دست هیپیل آراسته گشت.

دیوان، که شامل برخی از باشندگانِ اثیریِ تنزل یافته اند، نگاهبانان برزخ اند و وظیفه ی نامیمون آزمایش و پادافراه را بر عهده دارند. «اوترا»ها و دیگر باشندگان ایزدی که به قلمرو خود وابسته اند، ممکن است خود را خوب یا بد نشان دهند. آباتور خودش از راما^{۲۳} (رفیع) به صورت «ترازودار» تنزل یافته است. او باید تا پایان زمان وظیفه اش را انجام دهد، هرچند سخت از آن گلایه می کند^{۲۴}. غیرمؤمنان بدین آیین نیز از ماتاراته اجتناب نمی ورزند. عیسی که يك مندایی مرتد بود، محکوم است. برعکس، مادرش میرجای^{۲۵} (مریم) که از یهودیت به آیین مندایی گراییده بود، نخستین نمونه ی کوچیدن منداییان از باختر به خاور است. در رساله ی یوحنا (۳۰) آمده است که عیسی خواستار تعمید از سوی

یحیی تعمید دهنده است. یحیی نخست با فهمیدن مقاصد شیرانه‌ی عیسی تردید می‌کند، آن‌گاه در پی فرمانی از سوی آب‌اتور نرم‌تر می‌شود، اما در لحظه‌ی تعمید روح نشانه‌ی صلیب بر فراز اُردن نقش می‌کند و بی‌درنگ درخشندگی‌اش را از دست داده، به رنگ‌های گوناگون درمی‌آید که بدین‌است.

شعائر

مندایان در روزهای یکشنبه و روزهای آیینی ویژه بارها مراسم تعمید (masbuta) را به جا می‌آورند. دو رسم عادی وضو به نام ریشامه^{۲۶} و تماشه^{۲۷} را هر فرد مندایی انجام می‌دهد و برعکس تعمید (masbuta) نیازی به روحانی ندارد. تعمید بینندگان مذکر، سپید جامه‌اند (زنان ردای سیاهی روی جامه سفید خود می‌پوشند) و در کنار رودخانه صف می‌بندند. هر بار يك نفر درون آب می‌پرد و سه بار زیر آب فرو می‌رود. در عین حال، روحانی مندایی که جامه‌ی کاملاً آیینی به تن دارد نیز او را سه بار زیر آب می‌برد. همان‌گونه که فرد تعمیدی زیر آب می‌رود، سه بار با آب پیشانی‌اش را مسح می‌کند و سه بار با کف دست آب می‌نوشد. بعد تاج گلی ظریف از مورد - که نماد روح و زندگی است - به او پیشکش می‌شود. پس تعمید پایان می‌پذیرد و افراد در کنار رودخانه می‌نشینند. آن‌گاه پیشانی هر يك با روغن کنجد مسح می‌شود و بر سر سفره‌ی نان (Pihta) و آب (mambuha) به خوردن مشغول می‌شوند. سرانجام، هر فرد تعمید یافته به گونه‌ی آیینی با روحانی دست می‌دهد. در سراسر مراسم يك روحانی در حال اجرای نماز و شعائر دینی است و نیایش‌هایی را زیر لب می‌خواند.

عامه‌ی مردم تعمید را هر وقت که بخواهند، انجام می‌دهند و البته

در موارد ویژه واجب می‌شود. از جمله هنگام ازدواج، پس از به دنیا آمدن نوزاد (برای زنان) و در حالت احتضار. آب نه تنها گناهان و آلودگی‌ها را پاک می‌کند، بلکه معرف جهان روشنی است که در این دنیای خاکی باز تافته‌است. تعمید پیش از مراسم مرگ یا آیین ماسیکتا^{۲۸} (فراز رفتگی) - که از مراسم پیچیده، طویل و اساساً رازآمیز مردگان است و از نظر عامه پنهان است - انجام می‌گیرد و گاه با آن هم زمان است. زیرا آب تعمیدی رودخانه نمادی از جهان روشنی است. می‌توان گفت که تعمید (masbuta) نوعی ماسیکتا (فراز رفتگی) «افقی» تشکیل می‌دهد: فرورفتگی در آب این جهانی، فراز رفتگی پایان زندگی را فراهم می‌آورد. ماسیکتا روح و جان را از تن مردگان به جهان روشنی می‌برد. سه روز پس از خاکسپاری مرده، «مهرها» ی گذاشته شده روی قبر شکسته می‌شوند، زیرا روح و جان اکنون به سفر مخاطره آمیزی می‌روند و از طریق ماتاراته^{۲۹} (برزخ) به جهان روشنی برده می‌شوند. در روز سوم چند روحانی ماسیکتا را جشن می‌گیرند. هدف روحانیان در به دست گرفتن اشیایی که نماد فراز رفتگی روح و جان است، سه گانه است: (۱) به هم پیوستن روح و جان، (۲) آفریدن یک تن جدید بهشتی برای این گوهر به هم پیوسته، (۳) پیوستن تن جدید به گروه منداییان مرحوم که در جهان روشنی می‌زیند.

بیش تر اشیاء نمادین در ماسیکتا پاره خوراکی‌هایی هستند که شخصِ راحل را تغذیه می‌کنند و از اسباب آفرینش به شمار می‌روند. خوراک، زندگان را با مردگان پیوند می‌دهد و لائوفا^{۳۰} را نگه می‌دارد که رابطه‌ی میان زمین و جهان روشنی است.

روحانیان، روح و جانِ فراز رونده را شخصیت می‌بخشند، همچون والدین تن جدید عمل می‌کنند و باشندگان نورانی را شخصیت می‌دهند.

روحانیان به عنوان میانجی باشندگان نورانی روی زمین اند و شعائر دینی را که از جهان روشنی گرفته برداری شده اند، در این جهان خاکی اجرا می کنند. گنزیبرا^{۳۱} (گنجور) و ترمیدا^{۳۲} (تلمید، شاگرد) دو طبقه‌ی بازمانده‌ی روحانیت اند که هر یک به مراسم تشریف ویژه‌ای می پردازند؛ منصب برتر ریشامه^{۳۳} (مردم سالار) از میانه‌ی سده‌ی نوزده دیگر از میان رفته است. روحانیان که [جناح] «راست» یا جهان روشنی را تشکیل می دهند، با توده‌ی مردم که [جناح] «چپ»، یعنی جهان مادی اند، مکمل یکدیگر اند و بدون یکدیگر کاری از پیش نتوانند برد؛ توده مردم شاهدان آیین‌های عمومی اند که به دست روحانیان انجام می گیرد. این نظم و ترتیب نمونه‌ای از جنبه‌های دقیقاً دوگانه پرستی موجود در این آیین است. دوگانه پرستی و پیوند میان اسطوره و آیین در میان مبرم‌ترین مقولات پژوهشی، از جمله ویرایش و ترجمه‌ی دستنوشته‌های به چاپ رسیده‌ی مندایی، قرار دارد.

کتابنامه

دو مجموعه‌ی مهم مندایی به آلمانی به ویراستاری مارک لیدز بارسکی^{۳۴} منتشر شده است:

Das Johannesbuch der Mandäer (1915; reprint, Berlin, 1966);
Ginza Der Schatz; oder, Das grosse Buch der Mandäer
(Göttingen, 1925).

ویرایش تازه‌ای از کتاب اخیر توسط کورت رودلف انجام گرفته و زیر چاپ است. مجموعه‌ی نیایش‌های مندایی را اتیل س. دراویر به سال ۱۹۵۹ در لیدن به چاپ رسانده است:

The Canonical Prayerbook of the Mandaean

گزیده‌هایی از این سه متن اصلی و منابع دیگر مندایی را در کتاب زیر می‌توان یافت:

Werner Foerster, (ed.), *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*,
Vol. 2, Coptic and Mandaean Sources (Oxford, 1974).

دیباچه‌ی این کتاب را کورت رودلف نگاشته است. درباره‌ی موضوع

شهود عینی حیات دینی مندایی رك:

Ethel S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran* (1937; reprint, Leiden, 1962).

دو جلد از آثار کورت رودلف به نام‌های

Die Mandäer, vol. 1, Prolegomena: Das Mandäer problem, and vol 2, *Der Kult* (Göttingen, 1960, 1961)

که جامع‌ترین اثر درباره‌ی آیین مندایی تا امروز است. کتابنامه‌ی اثر مزبور مکمل کتابنامه‌ی زیر است:

Rudolf Macuch; *Handbook of Classical and Modern Mandaism* (Berlin, 1962).

فهرست آثار مربوط به آیین مندایی پس از ۱۹۶۵ را می‌توان در اثری از رودلف ماکوک باز یافت:

Zur Sprache und Literatur der Mandäer: Studia Mandaica I (Berlin, 1976).

1. Haran Gawaita

2. Rudolf Macuch

۳- Ginza: در لغت به معنی «گنج» است و با همین واژه‌ی فارسی هم‌ریشه است. در عربی نیز به «کنز» مبدل شده است.

۴. رك. مدخل Ginza در *Enc. of Rel.*

5. Shishlam

6. Abatur

۷- Sabceans: صبه‌ی کنونی و صائبین قدیم‌اند که در قرآن نیز مذکور است، پیوسته طریقه‌ی آن‌ها را که کم‌وبیش با دستور هاتف غیبی موافقت داشت، پذیرفت. این فرقه از قدیم به ظن قوی پس از مهاجرت از فلسطین در خطه‌ی میسان تمرکز داشتند و پیروان حضرت یحیی بن زکریا هستند و تعمید عمل مذهبی مهم آن‌هاست و بعدها طریقه‌ی گنوسی مخلوط با عقاید بابلی و ایرانی داخل معتقدات آن‌ها شده است. رك. تقی‌زاده، مانی و دین او، تهران ۱۳۳۵، ص ۶ (م).

8. Mandi

9. Ethel S. Drower

10. Torgny Säve-Söderberg

11. Cologne Mani-Codex

12. utria

13. Ptahil

14. Ruha d-Qudsha

۱۵. گیتزای راست، ۳.

16. Yushamin

17. Abatur

18. Hibil

۱۹. رك. مندای حیة.

20. Anosh-Utra

21. Shitil

22. matarata

23. rama

۲۴. رسالہ ی یوحنا ۷۰ - ۷۲

25. Mirjai

26. rishama

27. tamasha

28. Masiqta

29. matarata

30. laufa

31. Ganzibra

32. tarmida

33. rishama

34. Mark Lidzbarski

مانی *

گراردو نیولی

* Gherardo Gnoli, «Mani», *Enc. of Rel.*, vol. 9, pp. 158-61

مانی پیام‌آور و پایه‌گذار آیین گنوسی زیر تأثیر آیین‌های مسیحی، یهودی، زردشتی و بودایی قرار داشت. وی در سال ۵۲۷ سلوکی، برابر ۲۱۶ م. (بنابر منابع و برشماری‌های مبتنی بر گاه‌شماری بابلی، ایرانی، چینی و مصری) در هژدهمین روز ماه نیشان بابلی چشم به جهان گشود. این روز با ۱۴ آوریل یا هشتم ماه فارموتی^۱ در گاه‌شماری مصری برابر است.

زادگاه مانی جنوب خاوری تیسفون، شهری در ساحل خاوری دجله، استان اشکانی اسورستان، واقع در میانرودان است. هرچند لقب «البابلیو» (بابلی) به او داده شد و او نیز خود را این‌گونه معرفی می‌کند: «پیامبر خدا که از بابل آمده‌ام» و «پزشکی هستم از بابل زمین»؛ با این حال، او اصل بابلی ندارد، زیرا پدر و مادرش ایرانی‌اند. پدرش، پتگ (یونانی: Pattikios، چنان‌که در مجموعه دستنوشته‌های مانوی کُلن^۲ آمده است)، بومی همدان، و مادرش، مریم (?)، از تبار شاهزادگان

اشکانی بود. نام مانی محتملاً ریشه‌ی سامی دارد و Manichaios گونه‌ی یونانی شده‌ی مانی حیّه (مانی زنده) است (شدر^۳، ۱۹۲۷). در نوشته‌های مانوی، این لقب بیش‌تر به اشیاء یا باشندگان متعالی و بخشایشگر اطلاق می‌گردد. مانی همچنین لقب مَر (آرامی، «سرور») یا ماری (سریانی، به معنی «سرورمن») دارد. نام چینی او مومونی^۴ است که گونه‌ی دیگری از مارمانی (خداوندگار مانی) است.

محیطی که مانی جوانی‌اش را در آن سپری کرده بود، به سبب عناصر نیرومند گزینش‌گرایی^۵ (مشرّب انتخاب آراء یا گلچین عقاید) و تلفیق آراء^۶ که ویژگی دین اوست، از اهمیت خاصی برخوردار است. در سده‌ی سوم م. دین‌های گوناگونی در میان‌رودان وجود داشت - از جمله فرقه‌های گنوسی، گروه‌های مرتاض و پیروان مکاتب فلسفی و دینی که اندیشه‌های یونانی و ستاره‌شناسی کلدانی را تلفیق کرده بودند. از این گذشته، بابل و استان‌های همسایه‌ی آن و بخشی از شاهنشاهی اشکانی (به ویژه در مقایسه با فلات ایران) از نقطه نظر اجتماعی و فرهنگی دارای تمدن گسترده و پیشرفته‌ای بود. علاوه بر این، گره‌های نیرومند بازرگانی، بابل و سرزمین‌های پیرامون آن را به روم غربی و شرقی (آسیای میانه، چین و هند) وصل می‌کرد.

گسترش آیین گنوسی، که جوّ معنوی حاکم آن زمان بود، بر جوّ خانوادگی مانی نیز تأثیر گذارد. پدرش رهرو دینی و جویای رستگاری از راه تطهیر وجود و رها نمودن دانش بود. نخست به گروهی پیوست که بنا به گفته‌ی ابن ندیم در الفهرست (۳۶۵ هـ.)، در معبد بت پرستان گرد می‌آمدند. پتگ به زودی به فرقه‌ی مغتسله پیوست (آنان که خود را تطهیر کنند و برابر یونانی آن baptistai است). پیروان این فرقه از آمیزش با زنان دوری می‌جستند و اصولی وضع نمودند که گوشت و شراب را منع

می کرد. بنا به روایتی، این دگرگونی اندیشگی و دینی زمانی در پتگ روی داد که همسرش دوران بارداری تنها فرزندش را سپری می کرد. امروز می توانیم این جامعه ی دینی را با نام آیین مغتسله ی الخسایى بشناسیم، فرقه ای یهودی - مسیحی و تعمیدگر که در آغاز سده ی دوم م. پیدا گشت، در سراسر سرزمین های ماوراء اردن و آن گاه در سوریه، فلسطین و میانرودان گسترش یافت. بنا به گفته ی ابن ندیم، پایه گذار این فرقه الخسایى نام داشت و او همان کسی است که بدعت شناسان مسیحی او را الکسایى^۷ نامیده اند و در مجموعه دستنوشته های مانوی کُلن به گونه ی الخسائیوس^۸ از او یاد شده است.

اگر بخواهیم محیط معنوی ای را که مانی جوان در آن پرورش یافته بازسازی کنیم، باید حقایق یاد شده را در نظر بگیریم، اما اگر عنصر یهودی - مسیحی را عامل تعیین کننده در شکل بخشیدن بعدی «پیامبر بابلی» بدانیم، سخت در اشتباهیم. همچنین اجزاء ضروری ای چون محیط دینی و فرهنگی میانرودان آن زمان را در شرایط مساوی نادیده بگیریم و چنان که می دانیم همین عوامل بودند که جنبش های دینی، چون آیین مندایی را هستی بخشید. سرچشمه های یهودی آیین مندایی، که تا امروز در جنوب ایران بازمانده است، با باورهایی در آمیخته که سخت زیر نفوذ آیین گنوسی ایرانی بودند. نیز نباید از این حقیقت چشم پوشیم که در ادسا، بخش شمالی سوریه، دو آموزگار بزرگ گنوسی به نام مرقیون بونتوسی (متوفی حدود ۱۶۰ م.) و ابن دیسان ادسایى (۱۵۴-۲۲۲ م.)، که هر دو سخت زیر نفوذ دوگانه پرستی ایرانی قرار داشتند^۹، از پیش مکاتبی را پی ریخته بودند.

مانی در چهار سالگی به آیین مغتسله پیوست. در دوازده سالگی - یا دقیق تر بگوییم، در هشتم نisan دوره ی سلوکی، برابر اول آوریل

۲۲۸ م- و دو سال پس از پایان دودمان اشکانی و آغاز پادشاهی اردشیر، پایه گذار دودمان ساسانی، نخستین وحی به واسطه‌ی فرشته توم (پارسی میانه: نَرجمیگ، «همزاد») بر او آمد که بدو دستور داد تا این فرقه را رها کند، اما تا هنگام بزرگسالی این کار را به تعویق اندازد.

در بیست و چهار سالگی، یعنی هشتم نیشان ۵۵۱ دوره‌ی سلوکی، برابر ۱۹ آوریل ۲۴۰ م- و هفت سال پس از تاجگذاری شاپور اول، فرزند اردشیر، مانی از سوی فرشته‌ای فرمان یافت که در اجتماع ظاهر شود و آموزه‌ی راستین را بپراکند. او در میان افراد پیرامون خود چندان پیروزی به دست نیاورد: پس از درگیری با اشخاص با نفوذ فرقه‌ی مغتسله، به همراه پدر و تنها دو تن از شاگردان خویش از آن جدا گشت. اما اکنون دیگر او «فرشته روشنی» نام گرفت و فارقلیط به پیکر او پدیدار گشت، با این هدف که رسالت جهانی را به انجام رساند و رستگاری و امید را برای همه‌ی انسان‌های دردمند به ارمغان آورد. جامعه‌ی مانی به سبب آموزه‌ی شریعت‌مدار و سنتی خود نتوانست روح گسترده و سنت ستیز پیام نوین را درک کند: او می‌گفت تطهیر از راه تعمید، غسل یا وضو حاصل نمی‌شود، بلکه از جدایی نور از تیرگی، جدایی زندگی از مرگ و جدایی «آب حیات» از «آب مرگ» امکان‌پذیر است.

تردید نیست که این دین نوین از دو گانه‌پرستی یکسونگر ایرانی الهام گرفته، ریشه در آن دارد. مانی نقشه‌ی بزرگ ایجاد دینی را بر پایه‌ی آموزه‌ای جهانی و پیامبرانه در سر می‌پروراند که با سنت‌های ویژه و حاکم بر خاور و باختر شاهنشاهی ساسانی کاملاً در تضاد بود. این سنت‌های ویژه در دیدگاه مانوی نتیجه‌ی تفسیرهای انحرافی از گفتار پیامبران بزرگ گذشته - از جمله بودا، زردشت و عیسی - بود؛ همه‌ی آن‌ها بشارت دهنده‌ی حقیقت بودند و هر يك در گوشه‌ای از جهان و با

زبان ویژه‌ی خود بدین کار دست یازیده بود. درحالی که مانی، واپسین پیامبران، مدعی بود که حقیقت را برای جهانیان آورده است، و خروسخوانی (مواعظ) او به همه‌ی زبان‌ها درآمده و قابل درک بود. همین مسئله برتری دین او را نشان می‌داد. در واقع، زندگی پیام‌آور وقف کار تبلیغی گردید و او این کار را با شور فوق‌العاده‌ای انجام داد. از وسایل ارتباطی بهره گرفت تا هرچه مناسب‌تر پیام فرشته‌وار را منتشر نماید: یعنی دستنویست و نگاره‌های اثری که خود آفریده بود. مانی، شاگردان و جانشینان او به هنرهای دیداری، گرافیکی و خطاطی بس ارج می‌نهادند. به همین مناسبت شهرت مانی به عنوان نقاش، سده‌های بسیار دوام یافت. ضرورت داشت که اخبار خوب «دین روشنی» به نگارش درآید و در حد امکان به زبان‌های گوناگون ترجمه گردد تا انتشار سریع و درست آن امکان‌پذیر شود. بودا، زردشت و عیسی چنین کاری را به این گستردگی نکرده بودند؛ پیامبران دیگر نیز اناجیل را برای خود نوشته بودند که موجب سوء تفاهم‌ها، گمراهی‌ها و خطاهای بسیار گردیدند. مانی در به کارگیری ابزار زبان‌شناختی خود نیز - تا آن‌جا که به زبان‌های ایرانی، چون پارسی میانه و پهلوانی (پهلوی اشکانی) مربوط می‌شد - نوآور بود. او در حقیقت پیچیدگی‌های نگارشی این زبان‌ها را اصلاح کرد، زبان‌هایی که دارای نشانه‌های نگارشی کافی نبوده، هُزوارش‌های آرامی بی‌شماری در آن به کار می‌رفت. مانی از مشکل رسم الخط و تلفظ پارسی میانه تا اندازه‌ی زیادی کاست و زبان نگارشی زنده را قابل فهم‌تر کرد، رسم الخط هُزوارشی را کنار گذاشت و الفبای سریانی شرقی را جایگزین آن نمود.

مانی بخش بزرگی از آثار خود را نه به زبان ایرانی، بل به آرامی شرقی نگاشت، هرچند شاپورگان (نیبگ) کتابی که به شاپور پیشکش

کرد) را که خطاب به شاه بزرگ ساسانی است، به پارسی میانه نوشته بود. مجموعه‌ی آثار او شامل انجیل زنده، گنج زندگان، رازان، رساله، کتاب کوان (غولان)، مکاتیب، زبور و نیایش‌ها است. غیر از کتاب‌های رسمی دینی، مانی آثار دیگری هم داشت. از جمله ارژنگ، کتاب مصوری که در آن اصول و مفاهیم بنیادی آموزه‌ی مانی به تصویر کشیده شده بود، و شاپورگان، که احتمالاً به سبب رویدادهای اندوهباری که میانه‌ی او و دربار شاهی را برهم زده بود، جزو مجموعه کتب دینی به شمار نیامد.

از این کتاب‌ها تنها قطعاتی بازمانده است، متن‌هایی که نویسندگان دیگر نقل کرده‌اند و فهرست مباحثات آن را برشمرده‌اند. آنچه از این نوشته برمی‌آید و آنچه که از ساختار آموزه‌ی آیین مانی استنباط می‌کنیم، باعث می‌شود که مانی را دانشی مردی با فرهنگ گسترده به شمار آوریم که بی‌تردید با اناجیل چهارگانه و رساله‌های پولس، مکاشفه‌های حضرت آدم، شیث، خنوخ و نوح؛ و به احتمال بسیار با «اعمال» یوحنا، پطرس، پولس، اندریاس، و مهم‌تر از همه، توماس و پیامبر هند آشنا بوده است. همه‌ی این‌ها به یک معنی طرح پیامبرانه‌ای را برای او فراهم نموده‌اند. او احتمالاً با نوشته‌های فلسفی و شاعرانه‌ی ابن دیصان نیز آشنایی داشت، چه در کتاب رازان از او سخن می‌گوید و نیز سروش‌های غیبی و یشتاسپ را می‌شناخت. گذشته از این، تردیدی نیست که مانی با آن که کتاب‌های زردشتی تا آن زمان به طور کامل نوشته نشده بود و مغان زردشتی در آن تصرفاتی کرده بودند - با سنت زردشتی آشنا بوده است. بعدها در سفرهای تبلیغی خود با بسیاری از سنت‌های زنده‌ی دیگر آشنا گشت و بی‌شک فرصت مطالعه‌ی آیین بودایی مه‌یانه را یافت.

بنابراین، نخستین سفر تبلیغی و پیامبرانه‌ی مانی به «هند» اهمیت

دارد. او در امتداد سواحل فارس، مکران، بلوچستان و سند سفر کرده بود (۲۴۰-۲۴۲ م.). در آن زمان بود که تورانشاه بودایی و مقامات عالی رتبه‌ی دربار او را به کیش خود آورد. این نخستین سفر تبلیغی محیط بودایی را متمرکز کرد و احتمالاً بر دین نوین جامعه‌ی مسیحی، که بنیانگذار آن پولس حواری بود، فائق آمد.

بنابر نوشته‌ی کفالایای قبطی، مانی در سالی که فرزند اردشیر، شاپور اول، به شاهی رسید، به پارس و بابل بازگشت. او در این سفر، در پارس (۲۴۲-۲۴۴)، شوش و میشان (۲۴۵-۲۵۰) مردمان بسیاری را به کیش خود درآورد. برادران شاپور، مهرشاه و پیروز، هر دو به کیش مانوی گرویدند و به واسطه‌ی آنان بود که مانی توانست به حضور شاپور برسد. این باریابی با کامیابی روبه‌رو گشت. چه او به دربار شاهی راه پیدا کرد و اجازه یافت که در سراسر شاهنشاهی ساسانی آزادانه به تبلیغ بپردازد (۲۵۰-۲۵۵ م.). در آن زمان بود که شاپورگان را نوشت و در لشکرکشی شاپور در جنگ با والرین، امپراتور رومی (۲۵۵-۲۵۶ م)، همراه او بود.

مانی در سال‌های ۲۵۸ و ۲۶۰ م به شمال خاوری ایران، پارت و خراسان سفر کرد. آن گاه چند سال در وه اردشیر، واقع در ساحل باختری دجله، به سر برد و خود را وقف سر و سامان دادن دستنوشته‌ها و هیئت‌های تبلیغی کرد. او تا ۲۷۰ م به سفر ادامه داد و حتی در ایالات شمال باختری ساسانیان به مرز روم رسید.

تا این زمان، پیروزی «دین روشنی» چشمگیر بود و این پیروزی تا حدودی به سبب لطف شاپور میسر گشت. مانی کتابی به او پیشکش کرد، شاید بدان امید که شاه را وادارد که آموزه‌ی نوین مانوی را دین رسمی قلمرو شاهنشاهی نماید و این بخشی از برنامه‌ی جهانی و سیاسی

او به شمار می‌رفت. به هر حال، با مرگ شاپور در حدود سال ۲۷۲ م علاقه‌ی دربار به مانی فروکش کرد. جانشینان شاپور، هرمزد اول (در ۲۷۳ پادشاهی کرد) و بهرام اول (دوران سلطنت: ۲۷۳-۲۷۷)، نه تنها زردشتی باقی ماندند، بلکه به طور روزافزونی زیر تأثیر مغان زردشتی به رهبری موبد مسامحه‌کار و پرنفوذی به نام کرتیر، که سنگ نبشته‌های مهمی از او بازمانده است، قرار گرفتند.

مغان زردشتی که پیروزی روزافزون مانی را می‌دیدند، به هراس افتادند و هر روز آتش دشمنی را شعله‌ورتر ساخته، بر بهرام چیره گشتند. مانی نتوانست واپسین برنامه‌ی تبلیغی خود را به پایان برد و به سرزمین‌های خاوری کوشانیان سفر کند. او در حالی که گزمگان همراهی‌اش می‌کردند، ناگزیر شد به شوش و گندیشاپور، اقامتگاه خویش، بازگردد. به سعایت کرتیر، از مانی استنطاق اندوهباری به عمل آمد. او را متهم کردند که شاهزاده بات را به کیش خود درآورده است. آن‌گاه از سوی بهرام به مرگ محکوم شد. بنا به روایتی، استنطاق و شکنجه‌ی مانی يك ماه (به ترتیب چهار روز و ۲۶ روز) طول کشید. سرانجام در ۲۷۷ م. مانی که تقریباً شصت سال داشت و در حالی که احتمالاً به زنجیر کشیده شده بود، جان به جان آفرین سپرد.

مانی به ویژه نفرین همگان را نسبت به خود برانگیخته بود، از جمله زردشتیان، مسیحیان و مسلمانان او را بدعت‌گذاری «شگرف» برشمردند و او قرن‌ها آماج تنفیری کینه‌توزانه قرار گرفت.

Christensen, Arthur, *L'Iran sous les Sassanides*. 2d ed. Copenhagen, 1944.

Cumont, Franz, «Mani et les origines de la miniature persane.» *Revue archéologique* 22 (1913): 82-86.

Decret, François. *Mani et la tradition manichéenne*. Paris, 1974.

Ernst, J.W. *Die Erzählung von Sterben des Mani aus dem Koptischen übertragen und rekonstruiert*. Basel, 1941.

Haloun, Gustav, and W. B. Henning. «The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of mani, the Buddha of Light.» *Asia Major*, n.s. 3 (1952): 184-212.

Henrichs, A., and Ludwig Koenen. «Ein griechischer Mani-Codex.» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5 (1970): 97-216.

Henning, W. B. «Mani's last Journey.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1942): 941-953.

Jackson, A. V. W. «The Personality of Mani, the Founder of

Manichaeism.» *Journal of the American Oriental Society* 58 (1938): 235-240.

Klima, Otakar. *Manis Zeit und Leben*. Prague, 1962.

Klimkeit, Hans – Joachim. *Manichaean Art and Calligraphy*.

Iconography of Religions, sec. 20, fascs. 4-8. Leiden, 1982.

Lidzbarski, Mark. «Warum Schrieb Māni aramäisch?»

Orientalistische Literaturzeitung 30 (1927): 913-917.

Maricq, André. «Les débuts de la prédication de Mani et l'avènement de šāpuhr Icr.» In *Mélanges Henri Grégoire*, pp. 245-268. Brussels, 1951.

Ort, L.J.R. *Mani: A Religio-Historical Description of His Personality*. Leiden, 1967.

Pestalozza, U. «Appunti sulla vita di Mani.» *Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 2d series, 81 (1938): 3-52.

Puech, Henri-Charles. *Le Manichéisme: Son fondateur, sa doctrine*. Paris, 1949.

Sundermann, W. «Zur frühen missionarische Wirksamkeit Manis.» *Acta Orientalia* 24 (1971): 79-125.

Taqizadeh, S. H. *Mānī va dīn-i ū*. Tehran, 1955. Taqizadeh, S.H. «The Dates of Mani's Life.» *Asia Major*, n.s.6 (1957): 106-121.

Widengren, Geo. *Mani and Manichaeism*. New York, 1965.

پی‌نوشت‌ها

1. Pharmuti
2. Cologne
3. Schaefer
4. Mo-mo-ni

۵. eclecticism: مکتب انتخابی و گلچینی، فلسفه‌ی التقاطی.

۶. Syncretism: اعتقاد به توحید عقاید گوناگون، تلفیق و تألیف عقاید مختلف با یکدیگر. در فلسفه، نهضت مذهبی «لوتری»‌های مسیحی که شخصی به نام کالیکستوس (George Calixtus) در قرن هفدهم آغاز نهاد و پیروان آن می‌کوشیدند تا میان مذاهب و فرقه‌های مختلف پروتستان وحدت عقیده ایجاد نمایند. م

7. Elkesai
8. Alkhasaios

۹. ویدن‌گرن، ۱۹۸۳، ص ۹۶۵-۹۷۲.

آیین مانوی*

گراردو نیولی

* Gherardo Gnoli, «Manichacism», *Enc. of Rel.*, vol. 9. pp. 161-70.

بررسی کلی

آموزه‌ای که مانی مروج آن بود و راه رستگاری‌ای که او نشان داد، گونه‌ای آیین گنوسی به شمار می‌رود. سرچشمه‌ی آن به نیمه‌ی نخست سده‌ی سوم در میانرودان بازمی‌گردد، منطقه‌ای از شاهنشاهی اشکانی که مکتب‌های گوناگون دینی و فلسفی بسیاری، از جمله مسیحی‌گری، یهودی‌گری و آیین زردشت را در دل خود پرورده بود. فرقه‌ها و جماعات این خطه نفوذ يك با چند آیین فوق را به درجات گوناگون نشان می‌دهند و نسبت به آیین گنوسی تمایل آشکار دارند. یونانی‌مآبی در میانرودان (چنان‌که در همسایگی آن، سوریه)، به ویژه در مراکز حومه‌ای سلوکیان، به خوبی ریشه دوانید و گسترش یافت. میانرودان جلوه‌گاه تبادلات بازرگانی و فرهنگی و سرزمینی در کنار شاهنشاهی گسترده‌ی اشکانی بود که به احتمال نزدیک به یقین، گرایش‌های معنوی و فرهنگی تلفیقی را جذب می‌کرد.

به هر حال، آیین مانوی نه تنها به مفهوم ساده‌اش گنوسی بود، بلکه در وهله‌ی نخست، يك آیین گنوسی جهانی به شمار می‌رفت. تنها آیین جهانی بزرگی که از دل سنت گنوسی خاور نزدیک برخاسته بود. هیچ يك از مکتب‌های گنوسی دیگر همچند آیین مانوی به پیروزی دست نیافت و حتی آرزوی این را هم نداشت، چنان‌که این آیین انجام داد و خود را همچون آیینی واقعاً جهانی تثبیت کرد و روح تبلیغی تهورآمیزی آن را پایه گذارد و تغذیه می‌کرد.

در آیین مانوی، همانند همه‌ی جنبش‌های گنوسی، آمده است که «دانش» به رستگاری منجر خواهد شد و این رستگاری به واسطه‌ی پیروزی «نور نیکو» بر «تیرگی شرور» به دست می‌آید. مانویت چون آیین گنوسی دارای بدبینی عمیق و یکسونگر نسبت به جهان است، چنان‌که نیروهای شر از آن آگاه‌اند و آن را زیر سیطره‌ی خود گرفته‌اند و با میل فزاینده‌ای می‌خواهند زنجیرهایی را که در زندان ماده و تن به اصل مینویی و درخشان چسبیده‌اند، در هم شکنند. آگاهی از طریق خاطره‌ای به رستگاری منجر می‌شود که در آن، تشریف‌کننده تشخیص می‌دهد که روحش پاره‌ای از نور و با خداوندگار متعال هم‌گوهر است.

نوشته‌ها و منابع مانوی

از دست‌نوشته‌های ارزشمند و گوناگون مانوی تنها مقدار کمی بازمانده است. ما مجموعه‌ی رسمی دست‌نوشته‌های مانوی را عمدتاً از عناوین آثار انفرادی باز می‌شناسیم که در میان آن هفت کتاب منسوب به مانی است و قطعاتی که نویسندگان مخالف مانویت نقل کرده‌اند. گاه بیش‌تر بخش‌های يك متن را در اختیار داریم، برای نمونه، متنی از انجیل زنده که از سریانی به یونانی گردانده شده است (مجموعه دست‌نوشته‌های

اُکسیرینخوس^۱). بدین گونه، بخش‌هایی از گنج‌زندگان، که آگوستین و بیرونی نقل کرده‌اند، چندان کم نیست؛ فهرست مطالب کتاب رازان را ابن ندیم و بخش‌هایی از آن را بیرونی ترجمه کرده است؛ رساله، کتاب کوان و مکاتیب را ابن ندیم در فهرست خود آورده است؛ و از زبور و نیایش‌هائیز آگاهی داریم.

همه‌ی آثار یاد شده به پایه گذار این آیین منسوب است و قطعات نایاب و پراکنده‌ای از آن در متن‌های مانوی آسیای میانه (تُرفان) و مصر (فیوم) محفوظ مانده است. دو اثر دیگر به مانی نسبت داده‌اند که بیرون از مجموعه‌ی رسمی و دینی قرار دارند: ارژنگ و شاپورگان، کتابی که به شاه ساسانی، شاپور اول، پیشکش گردیده است. هدف ارژنگ به تصویر کشیدن مفاهیم عمده‌ی آموزه‌ی مانوی است به شیوه‌ای که حتی برای بی‌سوادان نیز قابل فهم باشد. شاپورگان تنها اثر مانوی است که به پارسی میانه نوشته شده است (مانی معمولاً به سریانی یا آرامی شرقی چیز می‌نوشت) و درباره‌ی گیهان‌شناسی، انسان‌شناسی و رستاخیز بحث کرده است و ما آن را از قطعات به جا مانده در دست‌نوشته‌های تُرفان و نیز از روی نقل قول‌های بیرونی درباره‌ی خاتم پیامبری باز می‌شناسیم.

نوشته‌های بزرگان مانوی برای ما نسبتاً بیش‌تر شناخته شده است تا نوشته‌های مانی که اساساً از طریق متن‌های مکشوف در تُرفان در آغاز سده‌ی حاضر و یافته‌های فیوم در ۱۹۳۰ به دست آمده است.

در میان آثار مربوط به شرح حال اولیاء و قدیسان باید مجموعه دست‌نوشته‌های مانوی کُلن، که ترجمه‌ای یونانی از اصل سریانی باز یافته در اُکسیرینخوس و مربوط به سده‌ی پنجم م. است، و مواعظ^۲ قبطی را باید یادآور شویم؛ در میان آثار آموزه‌ای می‌توان کفالاتی قبطی و رسالهی چینی دُن هوانگ را نام برد؛ از سرودها و نیایش‌ها می‌توان زبور^۳ قبطی و

نیایش‌های ایرانی را نام برد که به پارسی میانه و پهلوانی است و در تَرَفَن‌باز یافته شد، چنان که نمونه‌ی چینی آن‌ها نیز در دُن هوانگ به دست آمده است؛ در میان نوشته‌های عملیه و مناجات نامه‌ها، می‌توان زبده‌ی آموزه‌ها و قوانین بودای روشنایی، مانی^۴ را نام برد که تاریخ ۷۳۱ م. را دارد و در دُن هوانگ کشف گردید و ترجمه‌ی چینی از اصل پهلوانی رساله‌ای است برای استفاده در اجرای مراسم مانوی؛ و سرانجام باید از خواستوائیفت^۵ (اعترافات) نام برد که کتاب قواعد اقرار به گناه است و متن اویغوری آن از آسیای میانه به دست آمده است.

بدین گونه، باز یافت‌های سده‌ی بیستم، ادبیاتی را - هرچند تنها به گونه‌ی قطعات پراکنده - آشکار نمود که در چند مورد، به ویژه در بخش زبورها و نیایش‌ها، از نظر احساسات لطیف و شاعرانه ارزش ادبی بسیار چشمگیری دارد.

این نوشته‌ها اساساً چهره‌ی مانویت را که از طریق منابع غیرمستقیم پیش از پایان سده‌ی نوزده بازسازی شده‌اند، تغییر داده‌اند.

به هر حال، منابع یاد شده هنوز ارزشمنداند و اکنون با بازسازی آموزه و تاریخ مانوی بسیار هماهنگ‌اند. این منابع بی‌شمارند و همه به دست نویسندگان مخالف نوافلاطونی، مسیحی، زردشتی و مسلمان نگاشته شده‌اند. منابع یونانی از الکساندر لیکوپولسی^۶ تا آکتاآرخلای^۷؛ منابع لاتینی از ماریوس ویکتورنیوس دروغین^۸ تا آگوستین؛ منابع سریانی در سده‌ی چهارم از افراتس^۹ و افرم سوری^{۱۰} تا تئودور برکنای^{۱۱} (سده‌ی ۸)؛ منابع پارسی میانه و پهلوانی از متن‌های دینکرد تا فصلی از گزارش گمان‌شکن (شکند گمانیگ‌وزار)، رساله‌ای زردشتی در کلام (سده‌های ۹ و ۱۰ م)؛ منابع عربی و فارسی دوره‌ی اسلامی از یعقوبی (سده‌ی سوم هـ.)، طبری، مسعودی و ابن ندیم (سده‌ی ۴ هـ.) تا بیرونی، ثعالبی (سده‌ی

۵ هـ)، شهرستانی (سده‌ی ۶ هـ)، ابوالفدا و میرخواند (سده‌های ۸ و ۹ هـ) را شامل می‌شود.

پیش از آن که دستنوشته‌های مانوی باز یافته شود، آثار آگوستین، بیرونی، ابن ندیم، و آکتارخلای منابع بنیادی مانویت به شمار می‌رفت، هرچند اوضاع بی‌تردید به گونه‌ی چشمگیری تغییر کرده، از باز یافت‌های تازه‌تری برخورداریم؛ با این حال، برخی از آثار نویسندگان ضد مانوی هنوز اهمیت شایانی دارند، به ویژه هنگامی که با متن‌های مشابه مانوی سنجیده شوند.

اکنون به آسانی می‌توان متون کلامی و جدلی و مطالبی را که از آموزه‌های مانوی آگاهی دقیق و هشیارانه‌ای به دست می‌دهند، از هم باز شناخت. برخی از مآخذ بسیار اهمیت دارند، زیرا متضمن آگاهی‌هایی ارزشمند و شایسته‌اند: از جمله بنیادنامه^{۱۲} اثر آگوستین، گیهان‌شناخت مانوی تئودر برگنای، و نقل گفتارها و گلچین‌هایی از بیرونی و ابن ندیم.

آموزه‌های بنیادی

آموزه‌ی مانوی مفهوم دوگانه پرستی را که عمیقاً ریشه در اندیشه‌ی دینی ایرانی دارد، بسیار گسترش داد.

آیین دَوُبن

دوگانه پرستی مانوی همانند گیهان‌شناخت زردشتی موصوف در متن‌های نسبتاً متأخر (سده‌ی ۹ م) بر پایه‌ی آموزه‌ی دَوُبن، یا دو اصل نور و تاریکی و سه دوره‌ی تاریخ گیهانی است: دوره‌ی آمیزش (پارسی میانه: گُمیزشَن)، دوره‌ی زرین پیش از آمیختگی دَوُبن؛ دوره‌ی میانه یا آمیخته، یعنی عصر کنونی که در آن، نیروهای نور و تاریکی برای چیرگی واپسین

بر گیهان نبرد می کنند؛ و دوره‌ی پایانی که دوران جدایی چیزهای آمیخته و جدایی میان پیروان نیکی و بدی است. در این هنگام فرشیگرد (در پارسی میانه به معنی «نوسازی»؛ اوستا: frashōkereti) که در آن، دو قطب نیک و بد دوباره از هم بازشناخته می شوند. کتاب‌های مقدسی که خود مانی آورده است درباره‌ی دو بن و سه دوره‌اند. دو بن عبارت‌اند از: نور و تاریکی؛ سه دوره عبارت‌اند از: گذشته، اکنون و آینده؛ این آگاهی همه مأخوذ از برگه‌ای از متن چینی است. آموزه‌ای است که آگوستین در رساله‌های ضدمانوی‌اش، علیه فلیکس^{۱۳} و علیه فاوست^{۱۴}، از آن به گونه‌ی «آغاز، میانه و پایان»^{۱۵} یاد می کند. شرح کامل این آموزه در متن دیگر چینی آمده است:

بیش از هر چیز باید دو بن را بازشناسیم. او که می خواهد به این دین بپیوندد، باید بداند که دو بن روشنی و تاریکی دو گوهر کاملاً جداگانه است؛ اگر نتواند این را تمیز دهد، چگونه تواند بدین آموزه بپردازد؟

نیز بایسته است که «سه دوره» را بفهمد، یعنی دوره‌ی پیشین، دوره‌ی میانه و دوره‌ی پسین را. در دوره‌ی پیشین، آسمان و زمین هنوز نبُودند: تنها نور و تاریکی است که هریک از یکدیگر جدایند. گوهر نور خرد و گوهر تاریکی نادانی است. این دو در همه‌ی جنبش‌ها و ایستایی خود در جهت مخالف یکدیگرند. در دوره‌ی میانه، تاریکی بر نور می تازد. نور به پیش خیز برمی دارد تا آن را به پس راند و بنابراین، خود وارد تاریکی می گردد و به هر قیمتی می کوشد تا آن را دور کند. بدبختی بزرگی به ما روی می کند و ما احساس بیزاری می کنیم؛ که به نوبه‌ی خود، ما را از تن جدا

می کند؛ در منزلگاه سوزان عهد می بندیم که دست به گریز زنیم.
(شاوان و پلیو، ۱۶، ۱۹۱۳)

این «بدبختی بزرگ» استعاره‌ای برای تن است و «منزلگاه سوزان» نماد جهان است که چونان خانه‌ای شعله‌ور تصویر می‌شود و فرد با گریختن از آن رهایی می‌یابد. در دنباله‌ی متن آمده است:

«در دوره‌ی بعدی، آموزش و دگرگونی رخ می‌دهد. راستی و دروغ هر یک به بن خویش بازگشته‌اند: نور به روشنی بزرگ و تاریکی به توده‌ی ظلمت پیوسته است. دو بن دوباره سازمان یافته‌اند.»

(شاوان و پلیو، ۱۶، ۱۹۱۳).

این دو بن زاده نیستند و چیزهای مشترکی ندارند: از هر سو کاملاً در تضاد قرار دارند. نور، نیکو و با خدا یگانه است؛ تیرگی، بد و با ماده یگانه است. زیرا خوب و بد همسال‌اند، مسئله‌ی سرچشمه‌ی بدی (اصل بغرنج آموزه‌ی مسیحی) به بهترین وجه حل شده است. هستی، بدی غیرقابل انکاری است؛ در همه جا هست و جاودانی است و تنها آگاهی (گنوس) می‌تواند او را شکست دهد و از راه جدایی نور و تیرگی، باعث رستگاری خواهد شد.

این دو بن به شیوه‌ای شناسانده می‌شود که یادآور اصل دو مینو در باور زردشتی است. سپنته مینو و انگره مینو در همه چیز با هم متضاداند (سند ۳۰، ۳-۶) و گزینش آن‌ها میان خوبی و بدی، میان آشه (راستی) و دروغ (دروغ) نیز پیش نمونه‌ی گزینشی است که به دست انسان باید

انجام گیرد. ارزش اخلاقی دوگانه پرستی چندان کم نیست، هرچند پاسخ آن به مسئله‌ی شر بیش‌تر از نوع گنوسی است. مانویان از هرمزد و اهریمن - برابر نهاده‌ی پهلوی دومینو - چون دو برادری که در تضاد با یکدیگراند، پرهیز داشتند. در متن اویغوری خواست‌توانیفت آمده است:

«اگر زمانی ادعا کردیم که خرمزتا [هرمزد] و شیمنو [اهریمن] برادراند، یکی برادر کهنتر و دیگری نَخ‌زاده^{۱۷}... من از آن روی توبه می‌کنم... می‌خواهم که گناهم بخشوده شود.^{۱۸}»

بنابراین، آنان چندان از آیین دو بُن گاهانی سخن نمی‌گویند، چون با دوگانه پرستی متأخر آیین زروانی متناقض است، آیینی که پایگاه اهوره مزدا را به نحو متناقضی همچند انگره مینو تنزل داد و زروان را جایگزین او کرد و او را که زمان بی‌کرانه بود، در رأس این قاعده‌ی دوینی نهاد. به راستی مشاهده‌ی این نکته جالب است که چگونه مانویان هرمزد را احیا کردند و در نمایش ایزدی رستگاری و در دیدگاه گنوسی انسان نخستین^{۱۹}، برای او نقش مهمی قایل گردیدند، در حالی که از زروان تنها نامش را دارند. نام‌های دیگر ایرانی برای پدر بزرگی (زروان) سروشاو، «شهریار بهشت روشنی»، «بَغِ راستی‌گر» است که یکی از دو اصطلاح آیین دو بُنی است. اصطلاحاتی برای قطب متضاد آن به کار می‌رود، عبارت‌اند از: دیو، شیطان، اهریمن، شیمنو، هیولی، ماده، شر، آرخن بزرگ، و شاهزاده‌ی تاریکی.

ما در ریشه‌ی دوگانه پرستی مانوی، غیر از اندیشه‌ی ماوراء الطبیعی، تحلیلی از شرایط بدن انسان می‌بینیم، بدبینی‌ای که ویژه‌ی همه‌ی گونه‌های گنوسی و آیین بودایی است. انسان از این حقیقت که

جسمانی شده است، رنج می کشد؛ او طعمه‌ی بدی است و از گوهر نورانی خویش - تا زمانی که در خواب و در زندان ماده اسیر است و نادانی او را فرا گرفته است - نا آگاه می ماند. هنگامی که دوبن با یکدیگر می آموزند، تنها تباهی، شکنجه، مرگ و تیرگی می ماند:

«از این بوچی ژرف، از این مغاك تباهی رهايم كن كه چیزی به جز شکنجه و زخم‌هایی مرگ آور نیست و اندر آن نه فریادرسی است، نه یآوری؛ رستگاری هرگز در این جا دست نخواهد داد! همه چیز تیرگی است... همه جا زندان است، و خروجگاهی نیست.»
(برگه‌ی پهلوانی T2d، شماره ۱۷۸).^{۲۰}

این نگرش بدبینانه به جهان و زندگی که خود را در بند ماده جاودان کرده است، در سراسر تاریخ مانویت با آن همراه بود و برخوردهای تلخبار و اغلب تند میان مانویان و پیروان ادیان معتبر امپراتوری‌های خاور و باختر آن را به گونه‌ی شگرفی تقویت کرد. احتمالاً بر پایه‌ی گرایش متناقض این «بازگونه گران» است که در جهانی هراس‌انگیز، شرور و بی‌دادگر نمی‌توانند هیچ چیز را نیکو ببینند. این نکته شاید دلیل مهمی برای شکنجه‌ی بی‌رحمانه‌ای که آنان متحمل گردیده‌اند، بوده باشد. چنان‌که منابع زردشتی آشکارا بر این امر گواهی می‌دهند^{۲۱}، اگر از اجرای مراسم و اعمال سنتی سر باز می‌زدند، به همین صورت شکنجه می‌شدند. همین موضوع سبب شد که مانی و آیین او نفرین جهانیان را برانگیزد.

آگاهی، راه رستگاری است

یکی از ویژگی‌های مهم و بارز آیین مانوی جنبه‌ی گنوسی آن است که آمیخته‌ای از دین و دانش به گونه‌ای عرفانی است. آیین مانوی تلاش می‌کرد تا تعریفی جامع و فراگیر از جهان به دست دهد و بر این باور نبود که تنها ایمان و عقیده‌ی دینی ابزار موثری در راه رسیدن به رستگاری است. برعکس، آموزه‌ی رستگاری مانوی مبتنی بر دانش بود. بنابراین، روشن است که آگوستین می‌بایست اقرار می‌کرد که در دوران گرایش خود به مانویت (۳۷۷-۳۸۲ م.)، بیش‌تر جذب این جنبه‌ی آیین مذکور بوده است، جنبه‌ای که نوید می‌داد انسان می‌تواند از چنبره‌ی ایمان و سنت به در آید و تنها با نیروی خرد به سوی خداوندگار بازگردد.

مانویان سنت مأخوذ از عهد جدید یا سنن برگرفته از دست‌نوشته‌های زردشتی (کفالایا، ۷) را نمی‌پذیرفتند، مگر آن‌که از پیش، راست و موثق بودن آن را با آن‌چه که بنا به نظر آنان نتیجه‌ی اصلاحات و تحریفات فریبکارانه‌ی شاگردان جاهل یا ریاکار بود، تمیز داده باشند. تنها مقام مانوی و ثوقی ارزشمند داشت، چه مبتنی بر خرد و نشأت یافته از اشراق بود. او خود نیز با دقت بسیار و نگاهی موشکاف به نوشتن می‌پرداخت و اجازه نمی‌داد آموزه‌هایش به گونه‌ای ناگوار ارائه گردد. بنابراین، مانویان از این‌که بدون عقل و منطق هیچ حقیقتی را مکشوف نکرده‌اند و پیش از هر چیز، درهای معرفت را به روی خود گشوده‌اند، فخر و مباهاات می‌ورزیدند.

این معرفت نهایتاً بیدارکننده و هوشاگین بود، یعنی اپیگنوس^{۲۲}، که همان شناخت و یادکردگی نفس، آگاهی از خود حقیقی و در عین حال، آگاهی از خدا است. موجود پیشین با باشنده‌ی پسین هم‌گوهر است، پاره‌ای از نور که به آمیختگی تیره‌ی ماده فرو افتاده است. بنابراین، خدا

«منجی رستگار شده» است. یا باید رستگار شود. این اصل متعالی و درخشان، روح یا خرد (nous) است و همان بخش برتر منِ انسانی است که در تن تبعید گردیده، موضوع کنش معرفت است؛ خوشا آن که بدانیم در کجاییم، از کجا آمده‌ایم و به کجا خواهیم رفت. انسان گوهر خویش را فراموش کرده، آمیزه‌ای از نور و تاریکی، مینو و ماده است. نیروی روشنگر معرفت باعث می‌گردد که انسان گوهر خویش و گوهر باشندگان گیتی و سرنوشت آن‌ها را بشناسد. بنابراین، دانشی جهانی و آمیزه‌ای از خداشناسی، گیهان‌شناسی، انسان‌شناسی و رستاخیزشناسی است که همه چیز را، از طبیعت جسمانی گرفته تا تاریخ، در بر می‌گیرد. همه چیز خردمندانه است:

«انسان نباید چیزی را باور کند، مگر زمانی که آن را باچشم‌های خود ببیند.»^{۲۳}

اسطوره‌های گیهان‌شناختی و انسان‌شناختی

درک این نکته ممکن است متناقض به نظر برسد که آموزه‌ی مانوی مبتنی بر خرد است و این که، قدرت و مقام خرد ستوده است. این آموزه به زبان اسطوره‌ای بیان گردیده، اسطوره‌ای سرشار از شخصیت‌ها و تصاویری که با رنگ‌های تند و غالباً تیره تصویر شده‌اند. در حقیقت، اساطیر مانوی که آفریده‌ی شخص مانوی بود، اساطیری معنوی و تقریباً دارای ویژگی استعاره‌ای است. اساطیر مانوی به منظور تصویر کردن حقایقی درباره‌ی نمایش هستی، اعم از گیهان بزرگ (عالم اکبر) و گیهان کوچک (عالم اصغر) است و در این راه از تصاویر نیرومندی یاری می‌جوید که بیش‌تر آن‌ها از میراث اساطیری سنت‌های پیشین سرچشمه گرفته‌اند - حقیقتی

که وزن و مقام شکوهمندی به این اساطیر بخشیده است - و از شخصیت های ایزدی، اعم از فرشته یا دیو، که تا حدودی تخیل عامه با آن آشنا است، بهره گرفته است.

از آن جایی که آموزش های مانی برای همه ی جهانیان است، بازیگران این نمایشنامه ی بزرگ در هر جا به آسانی باز شناخته می شوند، زیرا این ایزدان نام هر يك از خدایان محلی را بر خود دارند. بنابراین، اساطیر مانوی همانند آلبوم بزرگی از تصاویر است که به صورت يك رشته تنظیم گردیده و هدفش بیدار کردن خاطرات و کشف و شهودی ژرف است که او را به سوی معرفت راهبر خواهد شد. پس تعجبی ندارد که مانی، در مقام نگارگری چیره دست، باید کتاب مصوری چون اژدنگ (یونانی Eikon؛ پارسی میانه و پهلوانی: آردَهنگ) برای توصیف آموزه ی خود بیافریند؛ شاگردان او نیز سپس در امور تبلیغی خود به نگارگری پرداختند.

این اساطیر ناگزیر باید رهگشای تفسیر خود باشند، زیرا نخست، حضور و سیطره ای فراگیر دارند و بیانگر این اندیشه اند که روح در بند ماده از طریق خرد (nous) آزاد می گردد. برای درك اعمال نفرت انگیز آدم خواری و کنش های جنسی که در این اساطیر توصیف گردیده اند، و نیز برای درك «خویش نابودی» و «خودخواری»^{۲۴} ماده - که به عنوان کُزراهه های اساطیر مانوی بر شمرده می شود - باید دو قضیه ی بنیادی را در نظر بگیریم: اندیشه ی هند و اروپایی برابری مینو، نور و نطفه^{۲۵} و تقطیر نور از طریق «دستگاه معدی» گزیدگان، که به تطهیر بزرگ عناصر روشنی مربوط است (سریانی: Zīwānō)، و در آغاز زمان، به دست «جهان آفرین» و فرزندان او انجام گرفته است^{۲۶}.

قضیه ی نخست این است که نور در نطفه مأوی گزیده است و با

زایش از کالبدی به کالبد دیگر رخت برمی بندد و مراحل دردناک زادمرد (سنسکریت: سَمساره) را پشت سر می گذارد. چنین نگرشی در آموزه‌ی تناسخ (سریانی: tashpika؛ لاتین: revolutio؛ یونانی: metangismos) نیز به چشم می خورد، آموزه‌ای که خاستگاه هندی دارد و مانی آن را محور نظام فکری خود قرار داده است.

قضیه‌ی دوم این است: همان گونه که گیهان در مانگاه همه‌ی ابدان نورانی است، پس معده نیز مانند انبیب بزرگ کیمیاگران است که در آن، گزیدگان ضمن برخورداری از درجه‌ی فرازمند تطهیر، می توانند نور موجود در خوراک را از همه‌ی ناپاکی‌ها جدا کنند و از طریق يك دور مضاعف تصفیه‌گری بازگردند. این دور گیهان کوچک (عالم اصغر) است که گیهان بزرگ (عالم اکبر) آن همان پالودگی پاره‌های نورانی (zīwānē) در ماه و خورشید است.^{۲۷}

اسطوره‌ی ریشه و بُن مانوی مبتنی بر آموزه‌ی دو بُن (نور و تاریکی) و سه دوره‌ی آفرینش است. دو بُن، که به گونه‌ی پدر بزرگی و شاهزاده‌ی تاریکی شخصیت می یابند، در نخستین دوره‌ی هستی جدا هستند و به ترتیب، در اباختر (شمال) و نیمروز ساکن اند. قلمرو فرمانروایی آن دو را مرزی از هم جدا می کند. شاهزاده‌ی تاریکی - یعنی ماده‌ی آشفته و نامنظم - آرزو می کند که به قلمرو شاهی پدر بزرگی دست یابد. پس، دوره‌ی دوم آغاز می گردد. پدر بزرگی در حالی که نمی خواهد پنج «ماوی» خویش (هوش، دانش، تفکر، اندیشه و آگاهی) را مصالحه دهد، مصمم می شود که با شاهزاده‌ی تاریکی بستیزد و ایزدی را می آفریند که مادر بزرگی نام دارد. او به نوبه‌ی خود انسان نخستین (هرمزد بَخ) را می زاید. اما شاهزاده‌ی تاریکی، انسان نخستین را شکست می دهد و پنج فرزند او را می بلعد و بدین گونه سقوط او را فراهم می آورد؛ پنج فرزند

انسان نخستین به گونه‌ی سمی هستند که در شکم او قرار دارند.

پدرِ بزرگی با آفریدن باشنده‌ای دیگر به نام مهر ایزد (روح زنده) به پاسخ برمی‌خیزد. مهر ایزد نیز که صاحب پنج فرزند است، به همراه انسان نخستین در برابر دیوان و نیروهای تاریکی می‌ایستد و به این ترتیب، کنش «جهان آفرینی» آغاز می‌گردد: از تن دیوان آسمان‌ها، کوه‌ها، خاک و سرانجام از یکی از پاره‌های نورِ آزاد شده خورشید، ماه و ستارگان هستی می‌یابند. پدرِ بزرگی آن‌گاه سومین باشنده را به نام نریسه ایزد (پیامبرِ سوم) می‌آفریند که تجسم خرد (nous) است؛ او بهمن بزرگ یا ایزد اندیشه (اوستا: وهمنه) نیز نامیده می‌شود. نریسه ایزد دوازده دوشیزه‌ی روشنی را فرا می‌خواند و آنان خویشتن را برهنه بر دیوان نر و ماده می‌مایانند تا آنکه با دیدن چنین زیبایی، منی‌شان فرو می‌ریزد و بدین گونه، پاره‌های نوری را که فرو بلعیده و در بند داشتند، آزاد می‌کنند. نطفه‌ی پاشیده شده روی زمین خشک به پنج درخت هستی می‌بخشد. پس گیهان آفریده شده است.

آن‌گاه آفرینش نژاد انسان آغاز می‌گردد: دروجان (دیوان ماده) که آبستن شده‌اند، با نیرنگِ نریسه ایزد، غول‌ها را می‌زایند. آنان گیاهان را می‌بلعند تا نور موجود در آن‌ها را جذب کنند. آن‌گاه ماده (تاریکی) به چهره‌ی دیو آژ که گونه‌ی شخصیت یافته‌ی حرص است، درمی‌آید تا پاره‌های نور را به شیوه‌ی امن‌تری زندانی کند و باعث می‌شود که دو دیو نر و ماده، اَشَقْلون^{۲۸} و نمرائیل^{۲۹}، همه‌ی غولان را بلعند و آن‌گاه با هم آمیزش کنند. آن‌گاه آنان نخستین زوج انسانی (گهمُرد و مُردیانه در متون پارسی میانه) را هستی می‌بخشند. در این زمان رستگاری آغاز می‌گردد: گهمُرد، که دام‌های تیرگی او را وحشی و جاهل باور آورده‌اند، به یاری منجی یا فرزند خدا از این موقعیت خویش آگاه می‌شود و نیروها، نور او

را به بالا می فرستند. منجی، همان انسان نخستین یا هرمزد بَغ، و آن گاه عیسیای متعالی یا خدای خرد است. منجی آدم را از خواب بیدار می کند، چشم های او را می گشاید، روح خویش را که در این جهان مادی رنج می برد، به او نشان می دهد و سرچشمه ی دوزخی تن و منشأ آسمانی روح را بر او آشکار می کند. بدین گونه آدم بر خویشتن آگاهی می یابد و روحش به واسطه ی گنوس احیا می گردد.

در دوره ی سوم، جنگ بزرگ میان نیروهای نیک و بد آغاز می گردد. از يك سو، شاهزاده ی تاریکی که بدی را از طریق زایش در سراسر گیهان می پراکند، نومیدانه تلاش می کند و زندان های جسمانی بیش تری برای در بند کردن پاره های نور می آفریند. از سوی دیگر، پدر بزرگی برای گستراندن نیکی دست به تلاش می زند. نور با به کارگیری قوانین دینی، به ویژه با ایستاندن دایره ی باززایی آزاد می شود؛ پس روح از راه آگاهی آزاد می گردد. در آن هنگام که دین دادگری پیروز شود، روان ها بازخواست شده، گزیدگان به بهشت رهسپار خواهند گشت. آن گاه گیهان پاکیزه خواهد شد و با آتشی که ۱۴۶۸ سال می پاید، نابود خواهد شد. همه ی پاره های نور، یا بخش بزرگی از آن، رهایی خواهند یافت؛ مادّه با همه ی مظاهر خود و با همه ی قربانی هایش (نفیرین شدگان) برای همیشه در يك گوی، درون مفاکی بزرگ، زندانی می شود که سر آن را با سنگی پوشانده اند. بنابراین، دُوبن برای همیشه از یکدیگر جدا خواهند شد.

سرچشمه ها

اکنون با سنجش مجموعه دستنوشته های مانوی کُلن با مآخذ دیگری که در اختیار داریم و عمدتاً به عربی است، می توانیم درباره ی سرچشمه های

آیین مانوی آگاهی بیش‌تری به دست آوریم. مانی در محیط اجتماعی فرقه گنوسی، یهودی - مسیحی مغتسله پرورش یافت که مؤسس آن، الخسائی (یونانی: Alkhasaios، لاتین: Elkesai)، شخصیتی بیش‌تر اساطیری بود تا تاریخی. آیین الخسائی به ویژه در طول سده‌های سوم و چهارم در سوریه، فلسطین، میان‌رودان، ماوراء اردن و شمال عربستان جنبش گسترده‌ای به وجود آورد و چندین سده دوام یافت. ابن ندیم، دانشنامه نویس پر آوازه، می‌گوید که این آیین تا سده‌ی چهارم ه. در سرزمین‌هایی که اکنون جنوب شرقی عراق را تشکیل می‌دهند، به هستی خود ادامه می‌داده است.

به هر حال، اگر سرچشمه‌های مانوی را تنها و عمدتاً بر پایه‌ی این دانسته‌ها بپنداریم، به گمراهه رفته‌ایم. چه ممکن است نتیجه بگیریم که الهام‌بخش اصلی آموزه‌ی مانوی، آیین گنوسی یهودی - مسیحی بوده است. هنوز باید به سرچشمه‌ی آیین مانوی با تردید نگریست (چنان‌که به واقع، سرچشمه‌ی آیین گنوسی نیز بدین گونه است).

اکنون با تفسیر بیش‌تر می‌توانیم سلطه‌ی دوگانه پرستی ایرانی را در آیین مانی بازشناسیم، چون بدون تردید، آموزه‌ی دو بنی در اندیشه‌ی مانی، آموزش‌ها و شریعت او اصل مسلم است. به هر حال، باید وجود سه گونه آموزه‌ی دینی را در نظر بگیریم: ایرانی، که اساساً زردشتی است؛ مسیحی یا یهودی - مسیحی؛ و آموزه‌ی بودایی مَهایانه. از این‌ها، آموزه‌ی ایرانی در نظام مانوی جایگاه ویژه‌ای دارد و جوهر آن دینی جهانی را نوید می‌دهد که قوام یافته از خمیره و خواست‌های آیین گنوسی است. اگر بخواهیم نظام مانوی را از عناصر مسیحی و بودایی آن جدا کنیم، سخت به گمراهه خواهیم رفت.

آیین مانوی را سال‌ها گونه‌ای بدعت‌گذاری مسیحی می‌پنداشتند،

اما در پایان سده‌ی گذشته، این عقیده چندان هوادار نداشت و اکنون دیگر کاملاً مطرود گردیده است. ما باید همچنین دیدگاهی را که عناصر یهودی - مسیحی کمابیش متأثر از هلنی‌گری را عَلم می‌کند، مردود به شمار آوریم. (برکیت، ۱۹۲۵؛ شِدر، ۱۹۲۷). امروزه دیگر همگان سه چهره‌ی مانویت را که در بالا برشمردیم، می‌پذیرند و آن را آیینی مستقل و جهانی به شمار می‌آورند، هرچند این دیدگاه با توجه به پیوند میان آیین مانوی و مسیحی چندان گسترده نیست (تاردیو، ۱۹۸۱). با وجود این، اگر موارد اختلاف ویژه و آشکار آیین مانی را در نظر نگیریم، می‌توانیم بگوییم که این آیین ریشه در سنت دینی ایرانی دارد و پیوند آن با آیین مزدایی یا زردشتی کمابیش همانند پیوند آیین مسیح با یهودیت است (بانوسانی^{۳۰}، ۱۹۵۹، ص ۱۰۳).

تاریخچه

آغاز این آیین را می‌توان از دومین مکاشفه‌ای که در بیست و چهار سالگی بر مانی دست داد، برشمرد؛ یعنی نخستین روز نisan ۵۵۱ دوره‌ی سلوکی، برابر با ۱۲ آوریل ۲۴۰ م. (نخستین مکاشفه در دوازده سالگی او روی داد که در آن هنگام مانی در میان فرقه‌ی مفتسله می‌زیست). پس فرشته یا «همزاد» بر او پیدا گشت (پارسی میانه: نرجمیگ؛ یونانی: *suzugon*؛ عربی: التوم) که «زیبا و آیینی‌ترین» وجود او توصیف شده است. در این هنگام، مانی تبلیغ پیامبرانه و فرشته‌وار خویش را آغاز کرد و از آیین الخسای و سنت‌گرایی و شریعت خشک آن کناره گرفت. او خود را چون واپسین پیام‌آورانشانساند و آموزه‌ی نوینی را برای همه‌ی مردم جهان - اعم از بودایی، زردشتی و مسیحی - آورد.

چندین عامل موجب گردید که معتقد شویم مانی در آغاز پیام آوری خود ایجاد دینی جهانی را در سر می‌پروراند تا در جامعه‌ی تازه‌پا گرفته‌ی شاهنشاهی ساسانی به رهبری اردشیر اول بتواند دین رسمی ایرانیان گردد. کتابی به پارسی میانه به شاپور پیشکش کرد و در سرآغاز آن، اندیشه‌ی جهان «خاتم پیام آوری» را مطرح نمود. همپای جاه‌طلبی‌هایی که فرمانروای بزرگ ساسانی برای شاهنشاهی جهان در سر می‌پروراند، آموزه‌ای دینی که خود را چکیده و کمال همه‌ی دین‌های بزرگ پیشین می‌دانست، شکل می‌گرفت. از همان آغاز، روح تبلیغی و دین‌پراکنی در مانویت پیدا گشت. مانی نخست به سوی «کشور هندوان» سفر کرد (شاید می‌خواست ردپای توماس حواری را دنبال کند)، بدان امید که اجتماعات کوچک مسیحی را که در امتداد سواحل فارس و بلوچستان پراکنده بودند، به کیش خود درآورد (تاردیو، ۱۹۸۱) و نیز شاید برای آن که در سرزمین‌هایی متمرکز گردد که آیین بودایی از پیش در آن گسترش یافته بوده است.

در سنت مانوی، این نخستین سفر تبلیغی پیام آور فراموش نشدنی است، چه در این سفر بود که تورانشاه، فرمانروای بودایی توران زمین، قلمرو شاهی جنوب خاوری ایران، به کیش نو درآمد. این هیئت تبلیغی نسبتاً کوچک بود و در زمانی گسیل شده بود که رویدادهای مهمی در شاهنشاهی ساسانی رخ داد. مرگ اردشیر و تاج‌گذاری شاپور، «شاهان شاه ایران‌شهر»، باعث گردید که مانی به فارس فراخوانده شود. در آن زمان آیین مانوی در ایران گسترش یافته بود و پایگاهی برجسته داشت، عالی‌مقامان دربار و اعضاء خاندان‌های نیز بدین کیش نو گرویده بودند. پشتیبانی شاه نیز تا اندازه‌ای آنان را بدین کار تشویق می‌کرد. در حقیقت، شاپور در سنت مانوی چهره‌ای مثبت دارد. چه آیین مانی

می‌رفت تا دین رسمی شاهنشاهی پارس گردد. مانی خود پس از باریابی موفقیت آمیز شاپور، به دربار شاهی پیوست و فرمان یافت که آیین نو را به پشتیبانی سرکردگان ولایات در سراسر قلمرو شاهنشاهی تبلیغ کند. در دهه‌ی ۲۵۰ م. یعنی به دوران کامیابی مانویان در تبلیغ دین خود بود که مانی شاپورگان را نوشت، اثری که به پشتیبان سلطنتی این آیین پیشکش شده بود و اکنون تنها پاره‌هایی از آن بازمانده است. پایه‌گذار این آیین نو کار خویش را بر پایه‌ی دینی واقعی نهاده بود. به زودی آیین مانوی در آن سوی مرزهای پارس، چه در امپراتوری روم و چه در خاور، جنوب خاوری و جنوب گسترده گشت. مانی نوشت:

«امید من [یعنی آیین مانوی] به شرق جهان و به همه‌ی سرزمین‌های مسکون زمین، از شمال تا جنوب رسیده است... هیچ‌یک از پیامبران پیشین هرگز به چنین کاری دست نیازیده‌اند»
(کفالایا، ۱)

نیک‌بختی سیاسی آیین مانوی در شاهنشاهی پارس چند سالی بیش‌تر نپایید. مغان زردشتی که مروج دین رسمی دولت بودند، به گونه‌ی شگرفی به دشمنی با مانویان پرداختند. در رأس آنان موبد بلند پایه‌ای چون کرتیر بود که دین زردشتی را به گونه‌ی آیینی واقعی و ملی سازمان بخشید و روحیه‌ی ملی‌گرایی و تعصب شدید دینی را دامن زد. علل ستیز میان آیین زردشتی مغان و مانویت در سده‌ی سوم م. بسیار است؛ از جمله وجود یک کاست روحانی موروثی با ساختار اجتماعی سلسله‌مراتبی که مبتنی بر کاستی سنت‌گرا و محافظه‌کار بود؛ افق‌های فرهنگی و معنوی بخش‌های خاوری شاهنشاهی ایران چندان گسترده

نبود و نمونه‌ی جامعه‌ی اشرافی و دهگانی به شمار می‌رفت، چنان‌که در فلات ایران، قوم‌ها و فرهنگ‌های گوناگون این‌گونه بود و غربی‌ترین نقطه‌ی شاهنشاهی وحدت می‌یافت، جایی که تمدنی جهانشمول و شهری شکل می‌گرفت و رو به گسترش بود. وحدت میان تخت شاهی و مغان که به رغم برخی تضادهای درونی در تمام دوران شاهنشاهی ساسانی مستحکم بر جای مانده بود، به مانویان فرصت نداد تا چیره گردند و درگیری آنان گه‌گاه به کشتاری وحشیانه منجر می‌شد. سرانجام پایگاه مانویان سست گردید و موقعیت آنان به حداقل کاهش یافت.

آیین مانوی از سویی، اشتیاق‌ها و آرزوهای مهم دین‌پیشین را منعکس می‌کرد که ناشی از مبحث رستگاری، آزادی اندیشه و ارج نهادن به تجربه‌ی خداگونگی فرد بود؛ از سویی دیگر، زردشتیتی که مغان احیا کرده بودند به ساختار یک فرهنگ ملی گرایش داشت. این گرایش در سده‌ی سوم، در شاهنشاهی پارس و امپراتوری روم افزون گشت. از این دیدگاه است که ما می‌توانیم آیین مانی را بیش‌تر مدیون مشرب‌انتخابی و تلفیق آراء دوره‌ی اشکانی یا «یکی از واپسین جلوه‌های تفکر اشکانی» بدانیم (بیوار^{۳۱}، ۱۹۸۳، ص ۹۷) تا تفسیرگر تغییرات گسترده‌ی فرهنگی و سیاسی در زمان به قدرت رسیدن دودمان ساسانی.

نخستین دسیسه‌ی ضدمانوی در میان دولتمردان ایران پس از مرگ شاپور به دست جانشین وی، هرمز اول، قوت گرفت. مانی را به دستور بهرام اول محتملاً در آغاز سال ۲۷۷ م. کشتند. حوادث اندوهبار دیگر نیز گروه‌های مانوی سرزمین شاهنشاهی ایران را از خراسان تا تیئسفون، واقع در سلوکیه‌ی میانرودان که تختگاه بزرگان مانوی بود، تحت تأثیر قرار داد. به هر حال، آیین مانوی کاملاً در ایران ریشه‌کن نشد، بلکه چندین سده بر جای ماند. قلمروهای ساسانی تبار، به رغم

نفاق افکنی داخلی و درگیری نظامی، تا دوران خلافت بنی امیه هنوز به آیین مانی گرایش داشتند.

آیین مانی در سده های سوم و چهارم م. در باختر تا امپراتوری روم گسترش یافت. در مصر، افریقای شمالی، فلسطین، سوریه، آسیای صغیر، دالماسی^{۳۲} و روم، تا شمال و بخش جنوبی گل^{۳۳} و اسپانیا نفوذ کرد. پیروان مانی آماج یورش مقامات مرکزی و برون مرزی سلطنتی و دشمنی سرسختانه ی دستگاه سیاسی و دینی قرار گرفتند. در روم، مانویان را به دیده ی عنصری مخرب و خطرناک می نگریستند و آنان را بیش تر نمایندگان دولت رقیب خود می دانستند. به رغم فرمان های سلطنتی دال بر شکنجه ی مانویان، مانند فرمان دیوکلسین^{۳۴} در ۲۹۷ م. آنان، به جز در برخی از نواحی باختری امپراتوری روم، سخت پایداری کردند.

مانویت، آیین مسیح را نیز تهدید می کرد. مقامات کلیسا و دربار روم چندین بار به ابزار سرکوب دست یازیدند (از جمله پاپ لئوی کبیر^{۳۵}، در ۴۴۵ م.)؛ با وجود این، در ۵۲۷ م. امپراتور ژوستن و ژوستینیان هنوز احساس می کردند که نیازمند گذراندن قانونی هستند که پیروان آموزه ی مانی را سخت پادافراه دهد.

اسلام نیز از همان آغاز، همانند آیین زردشت و مسیحیت، مانویان را تحمل می کرد، اما سرانجام با آنان درافتاد و به اعمال خشونت پرداخت. با پیدایی خلافت عباسی، سرکوبی خونین مانویان از سر گرفته شد. عباسیان در سده ی چهارم ه. توانستند آنان را به سوی خاور و ماوراءالنهر گسیل دهند. آیین مانوی در خراسان، خوارزم و سند گسترش یافت، نیرو گرفت و پایگاه برون مرزی برای اشاعه ی انجیل مانی تا چین و آسیای میانه گشت. در واپسین دهه های سده ی نخست ه. دچار تفرقه

شد و گروهی به نام دیناوریه (مؤمنان دین راست) آوازه یافت که فرقه‌ای افراطی و سخت‌گیر بود و سمرقند تختگاه نوین رهبران مانوی گردید.

همزمان با پایان گرفتن سده‌ی دوم ه. آیین مانی به خاور دور رسید. در پی فتح ترکستان خاوری به دست چینیان، همین که کاروان بزرگ جاده ابریشم از کاشغر تا کوچا^{۳۶} و کراشهر^{۳۷} ره گشود، مانویان نیز عمدتاً به واسطه‌ی مبلغان سُغدی به چین دست یافتند.

در ۷۳۲ م. فرمان سلطنتی صادر گشت و مانویان اجازه یافتند که در این سرزمین، آزادانه به مراسم دینی خود بپردازند. این آیین تا آسیای میانه، مغولستان و امپراتوری بزرگ اویغوری نیز گسترش یافت، چنان که در ۷۶۳ م. دین رسمی اویغورها گردید. اما در ۸۴۰ م. در پی فروپاشی امپراتوری اویغوری، پایگاه بلند مانویان در آسیای میانه نیز درهم شکست، هرچند گمان می‌رود که تا سده‌ی سیزده در آن جا دوام یافته باشد. مانویان چین در سده‌ی ۹ م. تحت آزار و شکنجه بودند و در ۸۴۳ م. درست پس از فروپاشی اویغورها، در پی فرمانی تکفیر شدند. با این حال، آیین مانوی تا سده‌ی چهارده در این جا دوام یافت و در کنار آیین‌های تائویی و بودایی در لفاف انجمن‌های سری محفوظ ماند.

مانستان (معبد) مانوی

طبقات دیناور درون ساختار روحانیت مانوی از ویژگی‌هایی برخوردار بودند و به چهار گروه بخش می‌شدند: نخست، آموزگاران یا حواریون، که شمارشان هرگز بیش از دوازده نبود؛ دوم، اسبَسَگان (خادمان یا شماسان) که شمارشان ۷۲ تن بود؛ سوم، مهستگان که ۳۶۰ تن بودند و چهارم، گزیدگان که برگزیدگان سراسر جامعه‌ی مانوی را تشکیل می‌دادند. توده‌ی مردم نیز طبقه‌ی پنجمی را تشکیل می‌دادند

[که نیوشایان نام داشتند]. در سه طبقه‌ی نخستین، تنها مردان اجازه‌ی ورود داشتند، یعنی دیناوران راستی که در رأس آنان «رهبر دین» قرار داشت. دیناوران گزیده در دیرهای شهر می‌زیستند و از دهش‌ها و صدقاتی که نیوشایان به آنان می‌بخشیدند، گذران زندگی می‌کردند. این سنت بی‌شک با نظامی بودایی بیش‌تر سازگار بود تا رهبانیت مسیحی (بوئر، ۱۸۳۱؛ ویدنگرن، ۱۹۶۵).

گزیدگان و نیوشایان دارای وظایف اخلاقی گوناگون بودند. گزیدگان ناگزیر به پیروی از پنج فرمان بودند: راستی، بی‌آزاری، پرهیز از زن و گوشت، خوراک و نوشابه‌ی ناسالم و درویشی. نیوشایان ناگزیر به (۱) پیروی از ده قانون بهرفتاری بودند. یکی از این قوانین به آن‌ها اجازه می‌داد که یک همسر برگزینند و از همه‌گونه خشونت بر ضد انسان یا حیوان پرهیز کنند؛ (۲) چهار بار در روز نماز گزارند (سپیده‌دم، نیمروز، غروب و شب هنگام)، که نیازمند وضو و غسل بود؛ (۳) ده یا هفت بهره از درآمد خود را به گزیدگان ببخشند؛ (۴) هفته‌ای یک روز (یکشنبه‌ها) و سالی سی روز، پیش از مراسم و جشن پِما^{۳۸}، روزه بگیرند؛ و (۵) (در روزهای دوشنبه) به گناهان خویش اقرار کنند، چنان‌که هر سال در پایان ایام روزه به اعتراف گروهی می‌پرداختند.

آداب نماز عشاء ربانی ساده برگزار می‌شد و یادآور داستان زندگی مانی، شهادت او و نخستین یارانش بود. جشن مهم مانوی پِما (یونانی و پارسی میانه: gāh؛ به معنی «تخت، منبر و کرسی») نام داشت که در اعتدال بهاری برگزار می‌شد و با نیایش انجیلی رنج مانی را بزرگ می‌داشتند؛ اعتراف گروهی به گناهان؛ خواندن سه نیایش برای مانی؛ خواندن انجیل مینوی رسول، نامه‌ی مهر؛ سرودهایی که این آیین پیروز را شکوه می‌بخشید؛ و ضیافت مقدسی که نیوشایان برای گزیدگان برپا

می داشتند. در پرستشگاه‌های مانوی، به هنگام جشنِ پِما، تختی خالی و پنج پایه می‌نهند به یادبود کسی که از جهان رخت برپست تا راهنما و داور نامرئی آیین خود باشد، تخت خالی محتملاً سرچشمه‌ای بودایی دارد و نمادین است.

میراث و بازمانده‌های مانوی

بازمانده‌ی آیین مانوی الهام‌بخش بسیاری از بدعت‌گذاری‌های سده‌های میانه در غرب گردید و مسایل پیچیده‌ای را پیش کشید. دوگانه‌پرستی مانوی بیانگر سرچشمه‌ی این جنبش‌های بدعت‌گذار بود و آن را توجیه می‌کرد. این جنبش‌ها همگی مبتنی بر دوگانه‌پرستی، زهد و ریاضت و تا حدودی تناقض‌نگری ویژه‌ای بود. مخالفان بدعت‌گذاری که بدعت‌های مسیحی را سخت حقیر می‌شمردند، پیروان بدعت‌گذاری را به مانویت متهم می‌کردند تا پیوند آن‌ها را با آموزش‌های مانوی نشان دهند، هرچند بی‌تردید، وجود چنین پیوندی را به سختی می‌توان ثابت کرد.

آیین پریسیلیانی که در پایان سده‌ی چهارم م. در اسپانیا به وجود آمده بود، محتملاً ارتباطی با آیین مانوی نداشت، هرچند در سده‌ی ۷ م. از آیین پولسی ارمنستان و آیین بوگومیلی متأثر بود. آیین بوگومیلی در سده‌ی ۱۰ م. در بلغارستان پیدا گشت و در سده‌های دوازده و سیزده، در امتداد شبه جزیره‌ی بالکان تا سواحل آسیای صغیر، همزمان با آیین کاتاری در جنوب فرانسه و شمال ایتالیا گسترش یافت؛ اینان همگی حلقه‌های یک زنجیر به شمار می‌رفتند و می‌توان آن را «آیین مانوی سده‌های میانه» یا «مانویت نوین» نامید.

پیوند میان این جنبش‌ها احتمالی است و تنها ارتباط میان بوگومیل‌ها و کاتارها امری مسلم است. به هر حال، نمی‌توان ثابت کرد

که این آیین‌ها ریشه‌ی مانوی دارند. ویژگی عام آن‌ها یعنی محیط اجتماعی که آنان را پرورش داد و سرشت گنوسی مانویت، همگی بیش‌تر بر نفوذ همه‌جانبه‌ی آیین مذکور گواهی می‌دهند و نمی‌توان آن‌ها را شاخه‌ای از آیین مانی به شمار آورد، چه مانویت آیین بزرگ دوگانه پرستی بود که پشتوانه و الهام‌بخش زمان‌های متأخر گردید. اکنون می‌توان با اطمینان گفت که مانویت، به رغم ممنوعیت و شکنجه‌ی پیروان آن در سده‌ی ششم م. به ویژه در افریقای مستعمره‌ی روم، باقی ماند.

سرگذشت مانویان در خاورزمین نیز، به جز در چین، این گونه بوده است و چنان‌که می‌دانیم آیین مانی در این جا دوام یافت و تا سده‌ی ۱۴ م. خود را در لفافه‌ی آیین تائویی یا بودایی پنهان کرد. همین بن مانوی را برای آیین مزدک نیز قائل شده‌اند که جنبشی دینی و اجتماعی در ایران دوره‌ی ساسانی سده‌های پنجم و ششم م. بود (کریستن سن، ۱۹۲۵). برخی از تأثیرات مانوی آن را نمی‌توان انکار کرد، هرچند اگر با دقت بیش‌تری بدان بنگریم، محتملاً آن را جنبشی بدعت‌گذار به شمار خواهیم آورد که ریشه در آیین زردشت دارد. برخی خواسته‌اند که زندیق (در عربی به معنی «بدعت‌گذار، آزاداندیش») دوره‌ی اسلامی را برابر «مانوی» بدانند. اصل این واژه‌ی پارسی میانه زندیگ است که زردشتیان آن را به شخصی که پیرو زند بود، اطلاق می‌کردند. زند ترجمه و تفسیر اوستا به شیوه‌ای بدعت‌گذارانه است. با آن‌که زندیق بیش‌تر به معنی «مانوی» به کار می‌رفت، معنایش واقعاً گسترده‌تر از این است؛ به هر حال، زندقه را نمی‌توان به طور کامل با مانویت یکسان دانست.

باری، آیین مانوی در جهان اسلام بر جای ماند. حتی آزار و شکنجه‌های خلفای عباسی نیز نتوانست جلوی آن را بگیرد و در جریان‌های گنوسی جهان تأثیراتی شگرف داشت. در پایان، می‌توان

احتمال داد که پیوندی مستقیم میان مانویت و برخی از آراء
گیهان‌شناختی تبّ، که محتملاً از طریق هندوکش منتقل شده‌اند،
وجود دارد (توچی^{۳۹}، ۱۹۷۰).

کتابنامه

اثری که تا کنون به تاریخ متقدم آیین مانی می‌پردازد، تاریخ انتقادی مانی و مانویت، نوشته‌ای اسحاق دُبوسویر است:

Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, 2 vols. (Amsterdam, 1735-1739),

که آیین مانی را همچون مسیحیتی اصلاح شده معرفی می‌کند. صد سال بعد مطالعات مانوی با کتاب زیر به اوج می‌رسد:

F.C.Baur, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelf* (Tübingen, 1831),

که زمینه‌های هند و ایرانی، زردشتی و بودایی آیین مزبور را به طور اخص برمی‌شمارد.

در سال‌های بعد، چندین اثر به چاپ می‌رسد که مانویت را به طور کلی مورد بررسی قرار می‌دهند و هنوز اهمیت خود را از دست نداده‌اند:

G.Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften* (Leipzig, 1862)

9 K. Kessler's *Mani: Forschungen über die manichäische Religion*, vol. 1 (Berlin, 1889); F.C. Burkitt, *The Religion of Manichees* (Cambridge, 1925); and H.H. Schaeder; *Urform und*

Fortbildungen des manichäischen Systems (Leipzig, 1927);

هرچند تا کنون بسیاری از مطالعات و باز یافته های نوین به آثار فوق افزوده گردیده اند، اما آثار زیر نیز در این باره سودمندند:

A.V.W. Joackson, *Researches on Manichaeism, with Special Reference to the Turfan Fragments* (New York, 1932) and H.-J. Polotsky, *Abriss des manichäischen Systems* (Stuttgart, 1934);

یک ربع قرن بعد، دو اثر مهم از پژوهش های مانوی به چاپ رسید:

H.S. Nyberg, «Forschungen über den Manichäismus», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren kirche* 34 (1935): 70-91, and Julien Ries's «Introduction aux études manichéennes», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957): 453-482 and 35 (1959): 362-409.

آثار کلی که هنوز ارزشمندند، ولی تا حدودی تصویر متفاوتی از آیین مانوی به دست می دهند، عبارت اند از:

Henri-Charles Puech's *Le manichéisme: Son fondateur, sa doctrine* (Paris, 1949) and Geo Widengren, *Mani and Manichaeism* (London, 1962).

ما همچنین مدیون مجموعه مقالات پوئش هستیم:

Puech, *Sur le Manichéisme et autre essais* (Paris, 1979),

و به دیدن گرن برای اثر دیگری با دیباچه ی مهمی درباره ی مانویت:

Der Manichäismus (Darmstadt, 1977), pp. IX-X-XXXii,

و نیز برای مقاله ی تازاش:

«Manichaeism and Its Iranian Background»,

تاریخ ایران کمبریج، جلد ۳، به ویراستاری احسان یار شاطر (کمبریج،

۱۹۸۳)، ص ۹۶۵-۹۹۰.

کتاب *Der Manichäismus* در بر دارنده‌ی برخی از مهم‌ترین مطالب درباره‌ی آیین مانی است که به طور کامل یا بخشی از آن (به آلمانی) به مقالاتی از ه.س. نیبرگ، اف. سی. برکیت، ه. ه. شیدر، ریچارد رایتزشتاین، ه. جی. پولوتسکی، هنری شارل پوئش، و. استگمان، الکساندر بوهلیگ، مارک لیدز بارسکی، فرانتس روزنتال، و. بنگ کاوپ، آ. باو ماستارک، چارلز، آر. سی. آلبری، پراسپر آلفاریک، و. سستن، جی. آ. ال. ورگوت، و. ب. هنینگ، ژرژ واژدا، کارستن کولپ و آ. و. دبلیو، جکسن مزین شده است.

دو تحلیل برجسته درباره‌ی مانویت به زبان فرانسه عبارت‌اند از:

François Decret, *s Mani et la tradition manichéenne* (Paris, 1974) and M. Tardieu's *Le manichéisme* (Paris, 1981):

کتاب اخیر به ویژه سرشار از پیشنهادات اصیل است.

دو اثر از دهه‌ی ۱۹۶۰ در دست است که یکی اساساً درباره‌ی پیشینه‌ی فرهنگی و اجتماعی آیین مانی است و دیگری به شخصیت دینی پایه‌گذار این آیین می‌پردازد:

Otakar Klima's *Manis Zeit und Leben* (Prague, 1962) and L. J. R. Ort's *Mani: A Religio Historical Description of His Personality* (Leiden, 1967).

هرچند يك اثر کلاسیک درباره‌ی دستنوشته‌های مانوی از پراسپر آلفاریک به نام

Les écritures manichéennes, 2 vols. (Paris, 1918).

هنوز دارای اعتبار است، آثار ارزشمند تازه‌تری نیز هستند که می‌توانیم به آن‌ها اشاره کنیم.

فهرست کامل اسناد ایرانی به دست آمده در آسیای میانه را می توان در اثری از مری بویس یافت:

A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection (Berlin, 1960).

ویرایش های برجسته ی متون ایرانی و ترکی به دست اف. و. ک. مولر، آ. فن لوکوک، ارنست والت اشمیت و لفگانگ لنتس، و. بنگ، آنماری فن گاباین، اف. سی. آندره آس، و. و. ب. هنینگ انجام گرفته که بین سال های ۱۹۰۴ و ۱۹۳۶ در فرهنگستان علوم آلمان با عنوان *Abhandlungen* و *Sitzungsberichte* به چاپ رسیده است. شاگرد و. ب. هنینگ، یعنی مری بویس، گذشته از فهرست فوق الذکر، دو اثر مهم دیگر نیز درباره ی مطالعات مانوی به چاپ رسانده است:

The Manichaean Hymn Cycles in Parthian (Oxford, 1954) and *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, «Acta Iranica», no. 9 (Tehran and Liège, 1975).

ویرایش متن های ایرانی را به همراه بررسی های بسیار دقیق می توان در «مجموعه مقالات هنینگ» یافت:

W. B. Henning, *Selected Papers*, 2 vols., «Acta Iranica», nos. 14-15 (Tehran and Liège, 1977),

در این اثر است که کار اساسی هنینگ تحت عنوان

Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan,

که با همکاری اف. سی. آندره آس بین سال های ۱۹۳۲ و ۱۹۳۴ منتشر گردیده بود، آمده است.

و. زوندرومان و پ. زیمه دو پژوهنده ی فرهنگستان علوم جمهوری دمکراتیک آلمان اکنون درباره ی متن های ایرانی و ترکی باز یافته در ترخان

که فعلاً در برلین نگهداری می‌شود، به پژوهش سرگرم‌اند. از میان آثار برجسته‌ی آنان کتاب‌های زیر را می‌توان یاد کرد:

Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manicheer* (Berlin, 1973);

Zieme, *Manichäisch - türkische Texte* (Berlin, 1975).

برای پژوهش درباره‌ی متون ایرانی رك:

Sundermann, «Lo studio dei testi iranici di Turfan,» in *Iranian Studies*, edited by me (Rome, 1983), pp. 119-134.

ان. سیمز ویلیامز و ای. مورانو به راهنمایی ایلیا گرشویچ (کمبریج) پژوهش تازه‌ای درباره‌ی متون سُغدی مانوی انجام داده‌اند. همچنین در زمینه‌ی متون آسیای میانه، کتاب اعتراف به گناهان را جس پ. آسموسن، پس از کار و. بنگ و و. ب. هنینگ به دقت ویراسته است:

Xwāstvānīft: *Studies in Manichaeism* (Copenhagen, 1965);

دی. ان. مکئزی نیز مقاله‌ای درباره‌ی شاپورگان نوشته است:

«Mani's šābuhragān» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42 (1979): 500-534 and 43 (1980): 288-310.

درباره‌ی متون چینی آثار سودمند بسیاری را می‌توان ذکر کرد. درباره‌ی رساله رك:

Edouard Chavannes and Paul Pelliot, «Un traité manichéen retrouvé en Chine,» *Journal asiatique* (1911): 499-617 and (1913): 99-392.

درباره‌ی خلاصه‌مطالب (Compendium) رك:

Chavannes and Pelliot, «Compendium de la Religion du Buddha de Lumière, Mani,» *Journal asiatique* (1913): 105-116

(Pelliot fragment), and Gustav Haloun and W.B.Henning, «The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light,», *Asia Major*, n.s.3 (D52): 184-212 (Stein fragment).

درباره‌ی کتاب نیایش چینی لندن، غیر از کتاب ارنست والت اشمیت و ولفگانگ لنتس، رك:

Tsui Chi, «Mo-ni-Chiao hsia-pu tsan,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11 (1943): 179-219.

درباره‌ی متون قبطی فیوم و بررسی پژوهش‌هایی در این زمینه رك:

A. Böhlig, «Die Arbeit and den koptischen Manichaica,» in *Mysterion und Wahrheit* (Leiden, 1968), PP. 177-187.

برای متن‌های ویرایش شده رك:

Manichäische Homilien, by H.-J. Polotsky (Stuttgart, 1934), *Kephalaia*, by C. Schmidt, H.-J. Polotsky, and Alexander Bohlig (Stuttgart, 1935-1940; Berlin, 1966), and Charles R.C. Allberry's. *A Manichaean Psalm - Book*, vol. 2 (Stuttgart, 1938).

درباره‌ی مجموعه دستنوشته‌های مانوی کُلن رك:

Albert Henrichs and Ludwig Koenen,s «Ein griechischer Mani-Codex,» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5 (1970): 97-216, 19 (1975): 1-85, and 32 (1979): 87-200.

در میان منابع فرعی می‌توان آثار زیر را یاد آور شد: درباره‌ی آگوستین رك:

R. Jolivet and M. Jourion's *Six traités antimanichéens*, in *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 17 (Paris, 1961);

درباره‌ی تئودور برکنای رک:

Franz Cumont's *Recherches sur le manichéisme*, vol. 1 (Brussels, 1908);

درباره‌ی منابع زردشتی رک:

J.-P. de Menasce's *Une apologétique mazdéenne du neuvieme siecle škand-gumānīk Vicār* (Fribourg, 1945);

و درباره‌ی منابع اسلامی رک:

Carsten Colpe's «Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung» (Ph. D. diss, University of Göttingen, 1954).

سه گزیده‌ی با ارزش از متون مانوی عبارت‌اند از:

A. Adam's *Texte zum Manichäismus*, 2d ed. (Berlin, 1962),
Jes P. Asmussen's *Manichaean Literature* (Delmar, N.Y., 1975),
and Alexander Böhlig and Jes P. Asmussen's *Die gnosis*, vol. 3 (Zurich, 1980).

درباره‌ی گسترش مانویت در آسیا، افریقای شمالی و امپراتوری روم آثار بسیاری وجود دارد. اثر قدیمی

E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain* (Ghent, 1909)

در رأس فهرست آثاری در این باره است که عبارت‌اند از:

Paul Pelliot's «Les Traditions manichéennes au Fou-Kien,»
T'oung pao 22 (1923): 193-208; M. Guidi's *La lotta tra L'Islam e il manicheismo* (Rome, 1927); Uberto Pesalozza's «Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali,» *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e*

Lettere, 2 d Series, 67 (1934): 417-497; Georges Vajda's «Les Zindiqs en Pays d'Islam au debut de la période abbasside,» *Revista degli Studi Orientali* 17 (1937): 173-229; Giuseppe Messina's *Vristianesimo, budhismo, manicheismo nell' Asia antica* (Rome, 1947); H. H. Schaeder's «Der Manichäismus und sein Weg nach Osten,» in *Glaube und Geschichte: Festschrift für Fried rich Gogarten* (Giessen, 1948), pp. 236-245; O. Maenchen-Helfen's «Manichacans in Siberia,» in *Semitic and Oriental Studies Presented to William Propper* (Berkeley, 1951), pp. 161-165; Francesco Gabrieli's «La Zandapa au premier Siècle abbasside,» in *L'elaboration de l'Islam* (Paris, 1961), pp. 23-28; Peter Brown's «The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire,» *Journal of Roman Studies* 59 (1969): 92-103; François Decret's *Aspects du manichéisme dan l'Afrique romaine* (Paris, 1970); and S.N.C. Lieu's *The Religion of Light: An Introduction to the History of Manichaeism in China* (Hong kong, 1979) and *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Manchester, 1985).

در میان مطالعاتی که هریک به موضوع ویژه‌ای پرداخته‌اند، می‌توان آثار زیر را برشمرد:

Charles R.C. Allberry's «Das manichäische Bema Fest,» *Zeitschrift für die neutestament liche Wis Senschaft und die Kunde der älteren Kirche* 37 (1938: 2-10); Geo

Widengren's *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* (Uppsala, 1945) and *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala, 1946); Henri-Charles Puech's «Musique et hymnologie manichéennes,» in *Encyclopédie des musiques sacrées*, vol. 1 (Paris 1968), pp. 353-386; and Mircea Eliade's «Spirit, Light, and Seed,» *History of Religions* 11 (1971): 1-30.

از کارهای خودم باید مقالات زیر را متذکر شوم:

«Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo,» *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* n.s. 12 (1962): 95-128, and «universalismo e nazionalismo nell'Iran del III Secolo,» in *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo* edited by L. Lanciotti (Florence, 1984), pp. 31-54.

جامع ترین نقد درباره‌ی مانویت در کتابی دائرة المعارف گونه از هنری شارل پوئش آمده است به نام «Le manichéisme» در *Histoire des religions*, vol. 2, edited by Puech (Paris, 1972), pp. 523-645,

همچنین بررسی کامل درباره‌ی میراث و بازمانده‌های مانویت را به همراه يك کتابنامه در اثر زیر می‌توان یافت:

Raoul Manselli, *L'eresia del male* (Naples, 1963).

به رغم طولانی شدن کتابنامه‌ی حاضر، هنوز برخی از آثار هستند که در مقاله‌ای دیگر آن‌ها را نقل کرده‌ام و در این جا بدان اشاره نشده است.

درباره‌ی پیوند میان مانویت و آیین زردشت رك:

Alessandro Bausani's *Persia religiosa* (Milan, 1959);

درباره‌ی میراث پارتی مانویت رك:

A.D.H. Bivar's «The Political History of Iran under the Arsacids,» in *The Cambridge History of Iran*, vol. 3, edited by Ehsan Yarshater (Cambridge, 1983). pp. 21-97;

[متن فارسی این کتاب: تاریخ ایران، از سلوکیان تا فروپاشی دولت

ساسانی، ترجمه‌ی حسن انوشه، امیرکبیر، ۱۳۶۸]

و درباره‌ی تأثیر مانویت در تبت رك:

Giuseppe Tucci's *Die Religionen Tibets* (Stuttgart, 1970),

که به انگلیسی نیز برگردانده شده است:

The Religions of Tibet (Berkeley, 1980).

بی نوشت ها

۱- Oxyrhynchus: منطقه ای در آن سوی بحر یوسف که تا غرب نیل ادامه دارد و غنی ترین مرکز پاپیروس های مصری بوده است. نیز به ۹۰۰ سطر نوشته از مورخی یونانی دلالت دارد که در این منطقه، از مصر یافت شده و مربوط به سده ی چهارم پیش از میلاد است. م

۲- Homilies: از کتاب های مهم مانوی که به زبان قبطی نوشته شده و شامل نیایش ها، سرودها و ادعیه و مناجات نامه و مواعظ مانوی است. م

3. Psaltery

4. *Compendium of Doctrines and Rules of the Buddha of Light, Mani*

5. Xwāstwānēft

۶. Alexander of Licopolis: نام کتابی که اندکی پس از وفات مانی (سده ی سوم میلادی) نوشته شده است. در متن انگلیسی اشتباهاً Nicopolis آمده است. م

۷. Acta Archelai: نام کتاب «اعمال آرخلائیوس»، تألیف هگمونئیوس Hegemonius است که نیمه ی نخست سده ی چهارم م. نوشته شده است. آرخلائیوس خود اسقف مسیحی معاصر مانی بود و حتی برخی معتقدند که کتاب یاد شده از خود اوست و حتی میان او و مانی مباحثاتی روی داده است. م

8. Pseudo-Marius Victorinus

9. Aphraates

10. Ephraem of Syria

۱۱. Teodor Bar Kōnaī: از نویسندگان سریانی نویسنده ی هشتم م که آثاری در باب مانویت نوشته است.

12. Letter of Foundation
13. Against Felix
14. Against Faustus
15. initum, medium, et finis
16. Chavannes and Pelliot

۱۷. نخست زاده شده، مهتر، ازلی.

۱۸. (LC. ۳-۴)

19. Prōtos anthrōpos

۲۰. بخشی از شعر مانوی هوید گمان Huwīdagmān است. برای متن پهلوانی و ترجمه‌ی آن رک.

M. Boyce, The Manichean Hymn Cycles in Parthian, Oxford University Press, 1954, pp. 66-111 (م.)

۲۱. دینکرد، چاپ مدن، ص ۲۱۶-۲۱۸

22. Epignosis

۲۳. کفالا یا ۱۴۲، از کتاب‌های مهم مانوی که در سده‌ی چهارم مسیحی به زبان قبطی نوشته شده است. بسیاری از مطالب آن ظاهراً از زندگی نامه‌ای اقتباس شده که به دست مانوی تحریر شده بود و نیز چکیده‌ای از آموزش‌های مانوی را در بر دارد. بخش‌های مهم آن عبارت‌اند از: کتاب‌های مانوی، پیشروان مانوی (عیسی، زردشت و بودا) که دین آورده‌اند و مطالبی درباره‌ی گیهان شناخت مانوی. م

24. self destructiveness and autohagphagia

۲۵. الیاده، ۱۹۷۱، ص ۱-۳۰

۲۶ - Tardieu: میشل تاردیو، نویسنده و پژوهنده‌ی فرانسوی که آثار فرهیخته‌ای درباره‌ی مانوی و مانویت نوشته است. م

۲۷. تاردیو، ۱۹۸۱.

28. Ashaglun
29. Namrāel
30. Bausani
31. Bivar

۳۲. Dalmatia منطقه‌ای در ساحل آدریاتیک، یوگوسلاوی - م.

33. Gaul

۳۴. Diocletian امپراتور روم (۲۴۵-۳۱۶ م.) که برخی از بناهای بازمانده‌ی او شهرت دارد - م.

35. Pope Leo the Great

36. kucha

37. Karashahr

۳۸ - Bēma: در لغت به معنی تخت، منبر یا کرسی است و جشنی بوده است که هر ساله مانویان در سالروز مرگ مانی برگزار می کردند. به نظر مانویان، مرگ مانی در واقع پیوستن او به سرزمین روشنی محسوب می شد و به همین دلیل هر سال در اعتدال بهاری جشن می گرفتند و عروج روحانی پیامبر خود را بزرگ می داشتند. يك تخت یا بمای خالی به یادبود مانی می گذاشتند و تصویری از او در کنار آن می نهادند. م.

39. Tucci

آیین مانوی و مسیحی*

جی. گ. دیویس

* J. G. Davies, «Manichacism and Christianity», *Enc. of Rel.*, vol. 9, pp. 170-71

آموزه‌ی مانی (۲۱۶-۲۷۷ م.) جوهری گنوسی داشت و عناصر سازنده‌ی آن از دین ایرانی، به ویژه از آیین زردشتی و گونه‌ی زروانی آن سرچشمه گرفت و از مرقیون پونتوسی (متوفی حدود ۱۶۰ م.) و آیین گنوسی یهودی - مسیحی ابن دیسان ادسایی (۱۵۴-۲۲۲ م.) نیز متأثر بود.

مانویت با آن که تأثیرات شگرفی از ابن دیسان پذیرفته است، اما با تردید می‌توان آن را گونه‌ای بدعت گذاری مسیحی به شمار آورد. برای بدعت گذار بودن این آیین باید گفت: مانی خود اظهار کرده بود که یکی از حواریون عیسی مسیح و وارث فارقلیط است. در امپراتوری روم نیز مانویان خود را مؤمنان راستین و عضو کلیسایی نیمه مسیحی به شمار می‌آوردند. فاوستوس، اسقف مانوی میلویس^۱، بنا به گفته‌ی یکی از مخالفانش به نام آگوستین هیبوی^۲ و بنا بر نوشته‌های او که مربوط به سال ۴۰۰ م. است، مدعی شده بود که موعظه‌ی عیسی را پذیرفته، به تثلیث ایمان آورده است.

به هر حال، مانی خود بر این باور بود که مروّج آیینی نو و جهانی

است که باید جانشین همه‌ی ادیان دیگر شود. اما با آن که مانی در غرب پیروان بسیاری داشت، نتوانست خود را مسیحی به شمار آورد. از این گذشته، وقتی آیین مانوی به خاور زمین نفوذ کرد، حقایقی دگرگونه یافت. مانی در جنوب چین به گونه‌ی تجسم دوباره‌ی لائوتسو^۳، پایه‌گذار آیین مانوی در خاور و باختر یکسان نبود. از جمله زبور قبطی که نشان دهنده‌ی گسترش این آیین در مصر سده‌ی چهارم م. است، با زبور ارتدکسی متفاوت است. سرودهای مانوی پهلوانی نیز که مکرراً به يك منجی اشاره دارد، از منجی‌ای سخن می‌گوید که نامش تفاوت دارد. این عدم ارجاع مستقیم را تنها می‌توان در آن دسته از اسناد مانوی یافت که به طور اتفاقی باقی مانده‌اند. اما بیش‌تر محتمل است که حذف منجی تعمّدی بوده تا اصطلاح «منجی» را برای همه‌ی نجات‌بخشان به کار برند، چه زردشت، مسیح، بودا، لائوتسو، یا مانی. نظام التقاطی مانی گاه مسیح و گاه بودا را به عمد برجسته می‌کند تا آیین خویش را در هر موقعیتی سازگار کند.

مانویت اساساً آیینی دوگانه‌پرست بود و به دو اصل جاودانی باور داشت: نور (یا روح) و تاریکی (یا ماده). جهان کنونی از کنش و واکنش‌های میان این دو تشکیل شده است و زاییده‌ی نبرد میان تاریکی و نور است که به پراکندگی پاره‌های نور منجر شد. انتشار گوهر مینوی و محبوس ماندن آن در ماده، به وجود روح در آدمیان و زندگی گیاهی منجر گشت. همه‌ی این‌ها بی‌تردید، باوری گنوسی است و مفهوم اصلی آن «طلادرگل» (یعنی روح محبوس در ماده) است، عنصر ارزشمندی که نیازمند رهایی است تا به سرچشمه‌ی خویش بازگردد.

در مانویت مسیحی‌گرا، این رهایی تا حدودی به یاری عیسی امکان‌پذیر است، که باشنده‌ای متعالی به شمار می‌رود و تجلی خرد

(هوش) است. اوست که معرفت رهایی بخش را به فلسطین آورده است. اما این عیسی چهره‌ای غیر جسمانی دارد؛ او تنها به نظر می‌رسد (یونانی: *dokeō*) که انسانی دارای گوشت و خون است، و روند زایش را پشت سر نگذاشته و به راستی بر صلیب نرفته است و بنابراین، ناگزیر به فراز رفتگی از تن میرا نیست.

مانویان مفهوم رنج عیسی را حفظ کرده‌اند، این امر مربوط به رنج مفروضی بود که برای هر یک از میوه‌های انواع درختان می‌توان فرض کرد. عیسی تا پایان جهان رنج می‌کشد، تا آن که به گونه‌ی داور خواهد آمد؛ آن گاه نور و تاریکی یک بار دیگر از هم جدا خواهند گشت.

این آموزه که از مسیحیت ارتدکسی بسیار دور است، در دست‌نوشته‌های مانوی، یعنی نوشته‌های مانی و ویرایش ویژه‌ای از عهد جدید، ستوده شده است. انجیل مانوی در واقع ترجمه‌ی بازبین شده‌ای از اناجیل است (که احتمالاً با انجیل تاتیان، حدود ۱۶۰ م. هماهنگ است)، همراه با برخی از رسالات عهد جدید که کاملاً تغییر کرده، شیوه‌ای مرقیونی دارد. آثاری که به نظر می‌رسید ملحقات کتب دیگر باشد، کاملاً طرد گشت و معلوم شد که این آثار را حواریون دروغین جعل کرده‌اند.

مانویت در غرب چیزهایی را مدیون مسیحیت ارتدکسی و سازماندهی ویژه‌ی آن است، از ویژگی اسقف‌ها، کشیشان و شماسان گرفته تا حواریون، همه به تقلید از این مسیحیت است. احتمالاً گزیدگان و نیوشایان زیر تأثیر آیین بودایی بوده‌اند. نیوشایان به پیروی از قاعده‌ی سه‌مهر به گزیدگان خدمت می‌کردند. این قاعده عبارت بود از: *Signaculum oris*، یعنی از گوشت و خون بهره‌ای نداشتند؛ *manus*، یعنی نباید به امور دنیایی (از جمله کشت زمین) سرگرم باشند؛

و Signaculum sinus، که بنا بر آن، نباید آمیزش جنسی داشته باشند یا ازدواج کنند.

در دهه‌های پایانی سده‌ی چهارم، آیین مانوی در مصر و شمال افریقا گام‌های بلندی برداشت، اما در ۴۳۹ م. بسیاری از مانویان به سبب یورش واندال‌ها^۴ پناهنده شدند. در این هنگام در روم لثوی کبیر (دوران پادشاهی: ۴۴۰، ۴۶۱ م.) سخت تلاش می‌کرد تا پناهندگان مانوی را سرکوب کند. در ۵۲۷ م. قوانینی علیه آنان در قسطنطنیه به تصویب رسید. با وجود این، تا پایان سده‌ی هشت م. برخی از مانویان در شمال افریقا باقی ماندند. از سوی دیگر در خاور، به ویژه در ترکستان چین، مدارکی در دست است دال بر این که مانویان تا سده‌ی ۱۳ م. نیز در آن جا می‌زیسته‌اند.

بنا بر اظهارات نویسندگان مسیحی سده‌های میانه، آیین مانوی در غرب نیز دوام یافت. پولسی‌ها، بوگومیل‌ها و کاتارها، همانند پیروان پرسیلیان، همگی خاستگاهی مانوی دارند. در حقیقت، همه‌ی این تشکیلات اصطلاح «مانوی» را مترادف با «دوگانه‌پرست» می‌دانستند و هر آموزه‌ای را که گرایش دوگانه‌پرستی داشت، مانوی می‌نامیدند. توصیف آموزه‌ی پرسیلیان (حدود ۳۷۰ م.) و پیروان او چندان آسان نیست، اما انتساب لقب «مانوی» بر آنان محل تردید است. پولسی‌ها که نخست در سده‌ی هفتم م. در ارمنستان آوازه یافتند، ظاهراً گنوسیانی اصیل بوده، بر بوگومیل‌ها که در سده‌ی دهم در بلغارستان فعالیت داشتند، تأثیر شایانی نهادند. در سده‌ی یازده، کاتارها در ایتالیا، آلمان و فرانسه کم‌کم پُر آوازه شدند. در فرانسه آن‌ها را آلبیژنسی^۵ خواندند. پیوند تاریخی میان این فرقه‌ها و مانویان نخستین غیرمحممل است. [رک. ذیل مدخل کاتارها در *Enc. of Rel.*]

کتابنامه

جامع ترین بررسی درباره ی مانویت را در اثری از ویدنگرن می توان یافت
به نام

Mani and Manichaeism, translated by Charles Kessler (London, 1961),

که دارای کتابنامه ی بسیار خوبی است. برای مانویت مسیحی گرا، به ویژه
تا آن جا که به آگوستین مربوط می شود، رک. فصل های ۴ و ۵ کتاب زیر:

Gerald Bonner's *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies* (London, 1963)

و فصل ۵ کتابی از پیتر براون:

Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (London, 1967).

نوشته های آگوستین که شارح دیدگاه های فاوستوس است در جلد پنجم
کتاب زیر ترجمه شده است:

A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (1956; reprint, Grand Rapids, Mich., 1979).

عنوان کتاب زیر:

Steven Runciman, *The Medieval Manichee* (1947; reprint, Cambridge, 1955)

اندکی ممکن است ما را به اشتباه بیندازد، اما عنوان فرعی آن به گونه‌ی دقیق‌تری محتوای آن را روشن می‌سازد:

A Study of the Christian Dualist Heresy,

که درباره‌ی پولسی‌ها، بوگومیل‌ها و کاتارها است.

1. *Milevis*

2. *Augustin of Hippo*

3. *Lao-tzu*

۴. *Vandals*، یکی از اقوام باستانی آلمان که در سده‌های ۴ و ۵ م. در جنوب بالتیک، میان ویستولا و آدر اسپانیا مسکن داشتند و در ۴۵۵ وارد ایتالیا شدند و روم را تسخیر کرده، بسیاری از آثار تاریخی، هنری و ادبی را از میان بردند و در ۵۳۴ م. به آفریقا رانده شدند - م.

5. *Albigensian*

تاریخچه‌ی پژوهش‌های مانوی*

جس پ. آسموسن**

* Jes P. Asmussen, *Manichaeen Literature*, Delmar, New York, 1975, PP. 1-5.

** دکتر جس پ. آسموسن استاد زبان‌های ایرانی دانشگاه کپنهاگ (دانمارک) است. او در دوم نوامبر ۱۹۲۸ در جوتلند به دنیا آمد. طی سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۴ در کپنهاگ به مطالعه‌ی الهیات پرداخت. سال‌های ۱۹۵۴ و ۱۹۵۵ را با سمت دین‌یار در گرین‌لند به سر برد. از ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۰، به جز دوره‌ای که در خارج (کمبریج، لندن و هامبورگ) به مطالعات ایرانی همت گماشت، مدیر آموزشگاهی در کپنهاگ بود، در ۱۹۶۰ استادیار شد، در ۱۹۶۵ دکترای فلسفه گرفت، در ۱۹۶۶ دانشیار شد و بالاخره به سال ۱۹۶۷ به درجه‌ی استادی نایل گردید. از او چندین کتاب و مقاله درباره‌ی فرهنگ و دین‌های ایران و خاور نزدیک به چاپ رسیده است - م.

مانی، پیامبر ایرانی، در سده‌ی سوم میلادی آموزه‌ی رستگاری را بنیان گذارد (۱). جوامع دینی عصر از همان آغاز آن را همچون خطری مهم تلقی کردند. جامعه‌ی مسیحی و زردشتی هر دو با تنفر بر ضد این انسان و آموزه‌ی وی شوریدند، آموزه‌ای که به زودی نوگروندگان پرشور مانویت آن را بسیار گسترش دادند.

موبد کرتیر که مانویان او را مسئول اصلی مرگ اندوهبار مانی دانستند، در میان زردشتیان دارای فعالیت موثر و ویژه‌ای بود. او در یک سنگ نبشته‌ی بزرگ با خودخواهی بسیار مدعی شده است که مانویان در طول زندگی او به دوران پادشاهی ساسانی، شکنجه‌های سختی را تحمل کرده‌اند (۲). در نوشته‌های مانوی، از او چون مردی با هیبتی شرور سخن رفته است (۳). اما کرتیر در این مورد تنها نبود. دشمنی زردشتیان با آیین مانی قرن‌ها دوام یافت که به ویژه در ادبیات پهناور کلامی سده‌ی سوم ه. نمودار است، از جمله در رساله‌ی شکند گمانیک‌وزار (گزارش

گمان‌شکن، که از دیدگاه زردشتی با اسلام، مسیحیت، دین یهود و مانی برخورد می‌کند)، تمامی فصل ۱۶ به انتقاد از مانی و میراث او اختصاص یافته است. رساله‌ی گنجستگ‌آب‌الیش (آب‌الیش ملعون) به کلی بیانگر مناظره‌ی میان آب‌الیش زندیق و موبد آذر فرنبغ است که البته چنان‌که از نخستین سطر آن پیداست، برای آب‌الیش نتیجه‌ای اسفبار در پی دارد و او کاملاً مقهور می‌گردد؛ به راستی «او گویی کشته می‌شود» (فصل ۹، بند ۴). (۴)

در اثر دیگری به همین اهمیت، اما شاهکاری نه چندان شناخته شده به نام دینکرد، تفاوت دیدگاه‌های مانویت به نمایندگی شخص مانی و دین زردشتی به نمایندگی آذرباد مار سپندان، با دوازده موضوع نمایانده شده است (چاپ مَدَن ۱۹، ۲۱۶-۱۵، ۲۱۸). در این اثر از هر فرصتی برای نشان دادن انزجار نسبت به مانی و آموزه‌ی او استفاده شده است.

آیین مانی در پایان سده‌ی سوم م. در غرب نفوذ کرد. در فرمانی از امپراتور دیوکلسین (۵) به سال ۲۹۷ م. (۶) بدان اشاره رفته است که نشانه‌ای از مقبول افتادن آیین مزبور در ایالات مدیترانه‌ای امپراتوری روم می‌باشد. در حدود سال ۳۰۰ نیز در مصر علیا، الکساندر لیکوپولسی^۱ نوافلاطونی رساله‌ی پُرآوازه‌اش را در انتقاد از آموزش‌های مانویان نگاشت (۷) و در آن، موبه موبه رد آن‌ها پرداخت. این ستیز نوافلاطونیان بر ضد آیین گنوسی در پرتو فلوپتین و فروریوس بود (۸).

الهیون کلیسای باستان کم‌کم خطر را به چشم می‌دیدند و نخستین تلاش ضد مانوی مسیحیان آغاز گشت که حاصل آن آکتاآرخلای اثر هگمونیوس^۲ بود که در سده‌های بعد، خطوط کلی مقلدان جدلی مسیحی را رقم زد (۹). آفریم سوری^۳ بیش‌تر فعالیت گسترده‌اش را به مبارزه علیه مانی اختصاص داد. ابن دیصان (۱۰) و مرقیون (۱۱) نیز مانی

را به باد انتقاد گرفتند. از نظر افریم، مانی جامه‌ی شیطان یا مانا^۴ به شمار آمد و این گونه‌ای قرینه‌سازی لفظی بود (۱۲).

تقریباً همزمان با افریم، سرابیون تموئسی^۵، دوست آتاناسیوس^۶، رساله‌ای در ردّ مانویان نگاشت. اما او آگاهی ژرفی در این باب نداشت (۱۳). هدف او نه تفسیر مفصل خداشناسی مانوی، که تکذیب آن بود. به هر حال، رساله‌ی یاد شده در وهله‌ی نخست مبارزه‌ای علیه دوگانه‌پرستی به شمار می‌رفت. شاید هدف اصلی آن تنها در افتادن با مانویت نبود، بلکه به اظهار عقیده‌ای نه چندان معتبر، از جمله اعتقاد به خیر مطلق که در سرشت انسان است، پرداخته بود. از این دیدگاه سرابیون تموئسی از میراث آبتونیوس^۷ بهره گرفت و از مریدان پرو پا قرص او گردید (۱۴). چند سال بعد، اسقف تیتوس بوسترایبی^۸ چهار کتاب به یونانی در ردّ آموزش‌های مانی نوشت (۱۵) که بنا به گفته‌ی فوتیوس^۹ خشم‌آدای^{۱۰}، حواری مانی را برانگیخت. پاره‌هایی از متن اصلی یونانی در دست است، اما ترجمه‌ی کامل آن به سریانی محفوظ مانده است (۱۶).

در پایان این سده (سوم م.) آگوستین جوان به آیین مانی گروید و به مدت ۹ سال در حلقه‌ی نیوشایان زیست. طی این نه سال بینش و درک کاملی از آموزش‌های مانی به دست آورد، اما بعدها به خطرناک‌ترین چهره‌ی مخالف آن بدل شد. آگوستین طی چندین رساله از دین پیشین خود به گونه‌ای شورانگیز و به کمال انتقام گرفت. حتی در رساله‌هایی نیز که درباره‌ی مانویت نیست، گه‌گاه مخالفت خود را نشان می‌دهد (۱۷). به هر حال، همه‌ی آثار آگوستین تقریباً منابع دست اول این دین به شمار می‌رود.

در سده‌های بعد، نوشته‌های ضد مانوی افزایش یافت، هرچند

شمار نوشته‌های اصیل اندک بود. در سده‌ی پنجم رساله‌ی اودیوس^{۱۱} را باید ذکر کرد که علیه مانویان و درباره‌ی آفرینش از دیدگاه مانی است و همچنین حاوی نقل قول‌هایی از رساله‌ی دوسن^{۱۸} است. البته منابع موجود این دوره نظام سازمان یافته‌ای ندارند تا بتوان آن‌ها را تحقیقات واقعی به شمار آورد. شاید در آن زمان، ارزیابی عینی آیین مانوی از دیدگاه روانشناسی غیرممکن بود. آیین مانی چنان مسئله‌ی داغ و بحث‌انگیزی بود که نمی‌شد تحلیل بی‌غرض و معتدلی از آن به دست داد.

نخستین رساله‌ی پژوهشگرانه درباره‌ی مانویت، تاریخ نقد مانی و آیین او از هوگوئینواسحاق دُبوسوبر^{۱۹} بود که در نخستین نیمه‌ی سده‌ی هجده تألیف شده است. نویسنده‌ی آن، که عضوی از اقلیت مورد آزار و شکنجه بود، بی‌تردید علاقه‌ی ویژه‌ای به مانویان منفور در سراسر جهان داشت. اثر مزبور اگرچه نیازهای امروز را برای یک کار علمی برآورده نمی‌کند، اما هنوز از ارزش والایی برخوردار است. دُبوسوبر به لحاظ خاص، بینش روشن‌تری نسبت به بیش‌تر پژوهندگان متأخر داشت، از جمله، نسبت به منابع مانی برای کتابی درباره‌ی فرشتگان هبوط کرده و فرزندان غول‌پیکر آنان (رک. سفر پیدایش) (۲۰).

در سده‌ی نوزده پژوهش‌های مانوی راه‌های پرثمری را پیمود. پژوهش‌های کهن جای خود را به جستاری نوین و سودمند داد و منابع ناشناخته‌ی پیشین کشف گردید. از زمانی که یافته‌های آسیای میانه در آغاز سده‌ی کنونی مسایل کاملاً متفاوت و پیش‌بینی نشده‌ای را به وجود آورد، پژوهش‌های دامنه‌دار سده‌ی نوزده بیش‌تر مقبول افتاده است.

نظام دین مانوی اثر اف. سی. بوئر (۲۱) به سال ۱۸۳۱ منتشر شد و بحث منظم و جامعی درباره‌ی این آیین بدوی به میان آورد. نفوذ فلسفه‌ی تاریخی توئینگن در این اثر آشکار است و دیدگاه عمومی بوئر، به شکل

افراطی اش - آیین مانوی همچون نظامی هندی، بودایی - پذیرفتنی نیست. به هر حال، به سبب تخیل علمی و دقت فراوان بوئر، این کتاب را می توان نقطه‌ی عطفی در تاریخ تحقیق و بررسی به شمار آورد و حتی به هنگام کاوش در یافته‌های نوین ترکستان چین، رجوع مکرر به آن ضرورت داشت.

اثر تازه‌ی دیگر در این زمینه مانی: آیین و دست‌نوشته‌های او است که گوستاو فلوگل (۲۲) در سال ۱۸۶۲ آن را به چاپ رساند. این کتاب بخشی از الفهرست ابن ندیم درباره‌ی مانی است که فلوگل آن را در دسترس پژوهندگان قرار داد (۲۳). در این باره نکته‌ی بسیار مهمی وجود دارد و آن این است که گزارش ابن ندیم بیش‌تر بر اساس نوشته‌های اصیل مانوی بوده است. از سوی دیگر، گزارش تازه و بی‌طرفانه‌ی بیرونی که به سال ۱۸۷۸ توسط زاخو^{۱۲} منتشر شد، از نظر اهمیت همتای الفهرست است (۲۴). به سال ۱۸۸۹ کتابی از کِسلر^{۱۳} درباره‌ی مانی زیر لوای طرفداران بابل‌شناسی^{۱۴} به رشته‌ی تحریر درآمد. کِسلر در تحلیل خود به آکتا آرخلای و منابع سریانی توجه بیش‌تری داشت و به نتایج زیبا اما نه چندان معتبر دست یافت.

در پایان این سده، اثر مهم دیگری به شمار مآخذ سریانی افزوده گشت: کتاب مکاتب^{۱۵} اثر تنوذر برکنای، نویسنده‌ی سوری سده‌ی هشتم م. که هوننون^{۱۶} متن و ترجمه‌ی آن را در حلب به چاپ رسانده است (۲۵).

اسناد مهم باز یافته معمولاً مشکل گشای مسایل بسیاراند، اما مسایل لاینحلی را هم به وجود می‌آورند. این در مورد پیدایی دست‌نوشته‌های مانوی آسیای میانه - چون یافته‌های قومران^{۱۸} - نیز صدق می‌کند. به هر حال، اهمیت این بازیافت‌ها و رای تخمین است.

درباره‌ی آیین مانی، آدم خود را ناگهان در میان این همه متون که مانویان برای جامعه‌ی مانوی نوشته‌اند، می‌بیند. به ویژه که متن‌های مزبور در سرزمین‌هایی پیدا شده‌اند که این آیین در آن‌جا حمایت می‌شده است و دیگر کسی پیرو بی‌چون و چرای مخالفان معاند و جدلیان يك سونگر نبوده است. هیئت‌های اکتشافی اروپا این یافته‌ها را به سرزمین خود بردند و در ۱۹۰۴ وقتی خاورشناس بزرگ آلمانی، اف. و. ك. مولر (۲۶) راهگشای شیوه‌های درست زبان‌شناختی در کار پژوهش شد، متن‌های مهم پارسی میانه، پهلوانی، سغدی، چینی و اوغوری، یکی پس از دیگری به چاپ رسید و هم‌زمان با آن، دیدگاه‌های اصیل به وجود آمد که زمینه‌ی نوینی را در پژوهش‌های مانوی پی‌ریخت. این پژوهش‌ها هنگامی به نقطه‌ی اوج خود رسید که در آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰ و. ب. هنینگ بر پایه‌ی نوشته‌های بازمانده از ایران‌شناس بزرگ آلمانی، اف. سی. آندره‌آس متونی را به نام نوشته‌های مانوی ایرانی میانه در ترکستان چین ۱-۳ به چاپ رساند. (۲۷).

به سال ۱۹۴۹، ه. ش. بوئش^{۱۱} رساله‌ای تحلیلی و تلفیقی درباره‌ی آیین مانی منتشر کرد (رك. یادداشت شماره ۹) و از آن زمان به بعد، پژوهش‌های بنیادی بی‌شمار و با ارزشی نه تنها توسط و. ب. هنینگ، بلکه به شیوه‌ی برجسته‌ای به دست شاگردش، استاد مری بویس^{۲۰}، و خاورشناسانی چون ا. کلیما (۲۸) از پراگ، گئویدنگرن^{۲۱} از ايسالا و پیتز زیمه^{۲۲} و ورنر زوندرمان^{۲۳} از جمهوری دموکراتیک آلمان صورت گرفت (۲۹).

به هر حال، با آن که بسیاری از مسایل در زمینه‌ی پژوهش‌های مانوی حل شده‌اند، هنوز هم مشکلاتی وجود دارد. در آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰ متن‌های اصیل و بسیار مهم مانوی یکباره در گرو تحقیق درآمد.

از جمله دستنوشته‌های قبطی مکشوف در مصر، به احتمال زیاد فیوم^{۲۴}، در ۹ فقره که شامل شش نوشته‌ی گوناگون است به نام کفالایا^{۲۵} یا نکات عمدۀ (در اصول عقاید مانوی)، زبور^{۲۶}، و مواعظ^{۲۷} که منتشر شده‌اند. بخش‌های مهم این کتابخانه‌ی قبطی در جنگ جهانی دوم یکسره نابود شد (۳۰)، اما خوشبختانه با کشفیات غیرمنتظره‌ی اخیر نکات مبهم آگاهی ما برطرف گردید.

در سال ۱۹۶۹ يك دستنوشته‌ی چرمی یونانی از مجموعه‌ی پاپیروس گلن بازسازی و قرائت شد. بدین گونه زندگی نامه‌ی مانی که دارای سبکی شورانگیز است، به دست آمد (۳۱). این متن که احتمالاً مربوط به سده‌ی پنجم م. و از اکسیرینخوس^{۲۸} مصر به دست آمده است، دستنوشته‌ای مزین به مینیاتور (۴/۵×۳/۵ سانتیمتر) و دارای عنوان «در تکوین بدن او (= مانی)» است و ترجمه‌ای یونانی از اصل سریانی است و بنابراین، تا حد زیادی در بر دارنده‌ی سخنان شخص مانی است که آیین وی، بر خلاف دین‌های پیشین، به همه‌ی زبان‌ها شناسانده شده است! (۳۲).

یادداشت‌ها

(۱) درباره‌ی زمان زندگی مانی رك:

G. Haloum and W.B. Henning, «The Compendium of the Doctrins and Styles of the Teaching of Mani, The Buddha of Light,» *Asia Major*, n.5.3, London, 1952 p. 196-201

همچنین رك. س. تقی‌زاده، «گاهشماری زندگی مانی» همان، شماره ۶ (۱۹۵۷)، ص ۱۵-۱۰۶.

(۲) بی‌تردید واژه‌ی *zndyky* (زندیق) در این سنگ نبشته در آغاز سطر ۱۰، در واقع اشاره به مانویان است. رك:

Sprengling's text: *Third Century Iran* (Chicago, 1953), P. 47;

H. H. Schaeder, *Iranische Beiträge*, vol. 1, (Halle, 1930).

(۳) متن پهلوانی به شماره‌ی T.II D 163 (M 6031) سطر ۱۱؛ رك:

Henning, *BSOAS* 10:948

(۴) گجستگ ابالیش، ویرایش بارتلمی (A.Barthelemy)، پاریس، ۱۸۸۷، ص ۳۱.

(۵) *Diocletian* (۲۴۵-۳۱۳ م.) امپراتور روم در سال‌های ۲۸۴ تا

۳۰۵ م. از خانواده‌ی گمنامی بود، ولی در خدمت نظام به مناصب عالی رسید و تحت فرماندهی کاروس با ایران جنگید. پس از مرگ نومریانوس، ارتش او را امپراتور اعلام کرد و با همراهی کارینوس حکومت کرد. پس از کشته شدن کارینوس، یگانه فرمانروا شد. برای دفع مهاجمین، ژرمن ماکسیمیانوس را شریک خود در امپراتوری قرار داد و اداره‌ی قسمت غربی امپراتوری را به او وا گذاشت و خود امور امپراتوری شرقی را بر عهده گرفت (۲۹۶ م.). جنگ‌های ایران و روم تجدید شد و ایرانیان مغلوب شدند. آخرین قتل عام مسیحیان در دوره‌ی او روی داد و مسیحیان سال‌های آخر حکومت وی را «دوره‌ی شهدا» می‌نامند. غلامحسین مصاحب، دائرةالمعارف فارسی، ج ۱، ذیل همین نام - م.

(۶) رك:

De mathematicis, maleficis et Manichaeis; in A. Adam, *Texte zum Manichäismus* (Berlin, 1954), pp. 82-83.

(۷) ویراسته‌ی Aug, Brinkmann، لایپزیگ، ۱۸۹۵.

(۸) Porphyrios، یا پورفورئوس (۲۳۳-۳۰۴ م.)، فیلسوف یونانی، از نوافلاطونیان و شاگرد فلوطین. در فلسطین یا در صور متولد شد و در ۲۶۴ م. به روم رفت و تا آخر عمر در آنجا زیست. آثار فلوطین را شرح کرد و زندگی‌نامه‌ی فیثاغورس و فلوطین را نوشت. آثار وی در نقل فلسفه‌ی یونان در میان مسلمانان تأثیر بسیار داشت. از آثار یونانی او «ایساگوگه» است که ترجمه‌ی عربی آن «ایساغوجی» می‌باشد. غ. مصاحب، دائرةالمعارف فارسی، ج ۲، ص ۱۸۸۵ - م.

(۹) چاپ چ. ه. بیسن Beeson (لایپزیگ، ۱۹۰۶). نویسنده‌ی اثر مذکور دقیقاً شناخته نیست. برای آگاهی از تأثیر آکتارخلای در نسل‌های بعد

رك. هنرى شارل بوئش، آيين مانى، پاریس، ۱۹۴۹، ص ۹۹، يادداشت ۱۰. (۱۰) Bardaisan (۱۵۴-۲۲۲ م.) فيلسوف مسيحى. آخرين گنوسيان و مؤسس فرقه‌ی ديسانیه. اصلاً از پارت بود و پدر و مادرش در ۱۳۹ ميلادى از ايران به الرها مى گذرد، گرفته شده است. در ۱۷۹ م. كيش مسيحى پذيرفت. آثارش منبع عمده‌ی افكار مانى به شمار مى آيد و از اين جهت اهميت خاصى دارد. ديسانیه معتقد به دو اصل نور و ظلمت بودند و آن‌ها را منشاء خير و شر مى شمردند. نور، زنده و قادر و دراك است و حركت و حيات از اوست و تاريخى، مرده و جاهل و جمادات او را فعل و تمیزی نیست. نور، تاريخى را در اسفل صُفه‌ی خویش مى بيند و تاريخى، نور را در اعلاى صُفه‌ی خویش. گروهى گويند كه نور به قصد و اختيار در ظلمت داخل مى شود تا اصلاح آن كند، ولى به آن آلوده مى گردد و مى كوشد تا از آن خلاصى يابد. گروهى ديگر مى گويند كه ظلمت متشبت به نور مى شود و نور سعى مى كند از مزاحمت آن خلاصى يابد. مصاحب، دائرةالمعارف فارسى، ج ۱، ذيل همين نام - م.

(۱۱) Marcion. متولد سيناوپ، نزديك آنكارا. متوفى به سال ۱۶۰ م. او بنيانگذار يك فرقه‌ی مسيحى گنوسى است كه مبتنى بر دوگانه پرستى است. پيروانش به دو خدا باور داشتند. يك خداى آفريننده كه همان خداى موسى است و ديگرى عيسى مسيح. او در حدود ۱۳۰ م. به روم رفت و به فرقه‌ی مسيحى پيوست. دائرةالمعارف بریتانیکا، ۱۹۷۴، ج ۶، ۶۰۵ - م.

12. A. Rücker, *Des Heiligen Ephräm des Syrers Hymnen gegen die Irrlehren* (Munich, 1928), P.4

(۱۳) منتشر شده توسط R.P.Casey، «مطالعات تئولژى هاروارد»، شماره ۱۵، ۱۹۴۱، ص ۱۶.

14. Athanasius, Vita Antonii, Migne PG 26, 957, 15. Cf. vita 20.

15. E. Chavannes et P. Pelliot, «Un Traité Manichéen Retrouvé en Chine,» J. A., 1911, P. 501.

16. Ed. P. de Lagarde, *Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos editio in codice Hambuirgensi servata sunt graece, and Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor Syriace.*

که هر دو در سال ۱۹۵۹ در لایپزیگ به چاپ رسیده‌اند.

(۱۷) برای رساله‌های ضد مانوی آگوستین رک:

Prosper Alfarcic, *Les Ecritures Manichéennes*, vol. 1 (Paris, 1918), P. 115.

Alfarcic (ibid, P. 111 f.): رک: *Epistula Fundamenti* (۱۸)

که کتابنامه‌ی مختصری دارد شامل مهم‌ترین رسالات مسیحی و اسلامی علیه مانویت در طول سده‌های متمادی. (سفر الاسرار و فرقاطیا که در مآخذ ایرانی ظاهراً بنگاه‌یگ است. شاید همین کتاب است که در مآخذ چینی کتاب دوریسه یا دواصل نامیده شده و به قول پلیو Pelliot، ظاهراً در ایرانی دوسن نامگ نام داشته است. رک. س. تقی‌زاده. مانی و دین‌او، ص ۲۳ - م.

19. Huguenot Isaac de Beausobre, *Histoire Critique de Manichée et du Manichéisme*, two vols. (Amsterdam, 1734-39).

(۲۰) و. ب. هنینگ، «کتاب گوان (غولان)»، BSOAS, ۱۹۴۳, ۵۲۰.

21. F.C.Baur, *Das manichäische Religionssystem*.

22. Guštav Flügel, *Mani: Seine Lehre und Seine Schriften*.

(۲۳) چاپ کامل آن توسط فلوگل و ژ. رودریگر و مولر در سال‌های ۱۸۷۱-۷۲ انجام گرفت.

24. *Chronologie orientalischer Völker von Albērūnī* (Leipzig, 1818; English edition, 1879).

25. *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, (Paris, 1898).

این متن همچنین در دستنوشته‌های سریانی سری ۲، جلد ۶۶، چاپ Scher آمده است. فرانتس کومون نیز شرح مبسوط آن را طی مقاله‌ای به نام «گیهان شناخت مانوی پس از تئودور کنای» در پژوهش‌های مانوی، ج ۱، بروکس، ۱۹۰۸ ص ۸۰-۱ آورده است. ویلیام جکسن نیز در جستارهایی در آیین مانی، ص ۵۴-۲۱۱ و ۲۵۵ از آن یاد کرده است.

26. F.W.K. Müller, «Handschriftenreste in Estrangelos schrift aus Turfan», SPAW, 1904, pp. 348-52

(۲۷) SPAW, 1932, 33, 34. در این جا باید اثری از هنینگ هم ذکر شود به نام:

Ein manishäisches Bet-und Beichtbuch». APAW, 1930.

28. O.Klima, *Manis Zeit und Leben* (Parague, 1962).

(۲۹) مانی و آیین او، لندن ۱۹۶۵.

(۳۰) درباره‌ی دستنوشته‌های قبطی مانوی رك:

A. Böhlig, «Die Arbeit an den Koptischen Manichaica,» in *Mysterion und Wahrheit: Gesammelte Beiträge zur Spätantiken feligionsgeschichte* (Leiden, 1968), p. 177 ff.

31. A. Henrichs and L. Koenen, «Ein griechischer Mani-Codex», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* vol. 5, no. 2 (1970): 97 ff.

همچنین رك.

R. Köbert, «Orientalistische Bemerkungen zum Kölner

Mani-Codex», and L. Koenen «Das Datum der Offenbarung und Geburt Manis,» *zeitschrift für papyrologie und Epigraphik*, vol. 8, n. 3 (1971): 243-50, Richard N. Frye, «The cologne Greek Codex about Mani,» *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren oblata*, vol. 1 (Leiden, 1972): 424-29, and Albert Henrichs. *Mani and Babylonian Baptist: A Historical Confrontation*, Harvard Studies in Classical Philology vol. 77 (1973): 23 ff.

(۳۲) درباره‌ی تاریخچه‌ی پژوهش‌های مانوی رک:

H. S. Nyberg, «Forschungen über den Manichäismus,» *ZNW* 34 (1935): 453 ff and J. Ries, «Introduction aux études manichéennes. Quatre siècle de recherches,» *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 53 (1957): 453-82, and 35 (1959): 362-409 (= *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, ser. 3, nos. 7 (1957) and II (1959).

برای يك کتابشناسی تقریباً کامل (تا حدود سال ۱۹۶۵) رک: جس پ. آسموسن، خواستوانیفت (اعترافات). مطالعاتی در آیین مانی (کپنهاگ، ۱۹۶۵)، ص ۲۶۵ به بعد.

1. Alexander of Lycopolis
2. Hegemonius' *Acta Archelai*
3. Afrem the syrian
4. Mana
5. Serapion of Thmuis
6. Athanasius
7. Anthonius
8. Titus of Bostra
9. Photius
10. Addai
11. Evodius
12. Sachau
13. Kessler
14. Pan-Babylonism
15. Book of Scholia (Ketaba d'eskolyon)
16. Theodore bar Kōnai
17. H. Pognon
18. Qumran
19. H.C. Peuch
20. Psalms-Book
21. Geo Widengren
22. Peter Zieme
23. Werner Sundermann

24. Fayum
25. Kephalaia
26. Psalms-Book
27. Homilies
28. Oxyrhynchus

مانی و دین او: بررسی متون*

جس پ. آسموسن

* Jes P. Asmussen, *Manichaeen Literature*, Delmar, New York, 1975, pp. 6-16

متون پارسی میانه که در این بخش آمده با همیاری استاد گرانمایه و پژوهنده‌ی بزرگ اساطیر ایران، دکتر مهرداد بهار، به فارسی درآمده است: با سپاس فراوان از ایشان.

آیین مانی یکی از جنبش‌های دینی گسترده و پرفردار اعصار گذشته است که همگی زیر پرچم آیین گنوسی قرار می‌گیرند. یکی از داغ‌ترین موضوعات پژوهش تاریخی - دینی سال‌های اخیر، تاریخ‌گذاری همین جنبش‌هاست، مسئله‌ای که تنها متن‌های تازه باز یافته‌ی طومارهای بحر المیت بدان دامن نزده است. با این حال، هنوز به پاسخ قطعی نرسیده‌اند و از قرائن پیداست که این جنبش‌ها ریشه در اعصار ماقبل مسیحی دارند، اما تا عصر مسیحیت و تصور منجی آسمانی آن، یعنی عیسی، چهره‌ی شاخص خود را به دست نیاوردند.

آیین گنوسی - چنان‌که از واژه‌ی یونانی «گنوسیس» (معرفت و آگاهی) پیداست - به مردم درک کامل دانشی را توصیه می‌کرد که می‌توانست برای روح، یعنی نفس درونی و حقیقی، رستگاری نهایی از فساد و شرّ این جهان را به ارمغان آورد و آن را به اماکن بهشتی هدایت کند که بنا بر اندیشه‌ی گنوسی، خانه‌ی راستین و اصلی آن است. امید

روح به رستگاری و نجات هدفی بزرگ به شمار می‌رفت؛ یعنی اشتیاق بسیار به جهان روشنی که شگفت‌انگیز، منزّه و مینوی است. نمونه‌ای از تجلّی زیبا و عام پارسایی گنوسی را از غزل‌های سلیمان (شماره ۲۵) در این جا می‌آوریم:

- (۱) پروردگارا، از بندهایم رستم،
و به تو پناه آوردم.
- (۲) چه تو «دست راست» رستگاریم بودی،
و یاری بخش من.
- (۳) تو کسانی را که علیه من برخاستند، بازداشتی،
و آنان دیگر دیده نشدند:
- (۴) زیرا چهره‌ات با من بود،
و با فیض خود نجاتم دادی.
- (۵) اما من در چشم بسیار کسان منفور و مطرود شدم
و در نظر آنان همچون سرب گردیدم:
- (۶) و من از تو نیرو کسب کردم
و یاری.
- (۷) تو چراغی در دست راستم نهادی و چراغی در دست چپم

که در من نیست آنچه که روشن نیست؛

(۸) و من از پوشش روح تو پوشیده شدم،
و جامه‌ی پوستین از خویش ستردم.

(۹) زیرا «دست راست» فرازم برد،
و بیماری از من سترد.

(۱۰) و من در حقیقت تو توانا
و به راستکاری منزّه شدم؛

(۱۱) همه‌ی دشمنان از من بیمناک گردیدند:
و من به نام خداوند از آن خداوند شدم.

(۱۲) بزرگواری او تصدیقم کرد،
و آسودگی‌اش همیشگی است. (۱)

... بایسته بود که این غزل را مانی می‌سرود!

هرچند این جنبش‌ها، ساختاری اصلی و همگون داشتند، اما در
روش‌ها و ابزار آنان در راه کسب معرفت (گنوس) تفاوت‌های عمده‌ای
وجود داشت. از جمله در برخی از این فرقه‌ها هرزگی مفرط رایج بود و
برعکس، برخی با نظری واقع‌گرا و تا اندازه‌ای ترسناک به گناه و
رستگاری می‌نگریستند. آیین مانی در زمره‌ی گروه دوم است. این‌جا نیز
معرفت و دانش شرط لازم رستگاری است. بی‌دانش نتوان به رستگاری

«... چه همه آمیخته به بدی و زمانمند و کرانمند و گذرا است». و دانایان گزیده <نسبت به> شناختن نیکی ناسامان و نازمان (دارای مکان و زمان بی کران) و ناآمیخته‌ی بهشت در برابر نیکی سامانمند، زمانمند و آمیخته‌ی جهان مادی توانایند. و به همین گونه بدی بی‌شمار و ناسامان دوزخ از بدی شمارمند (معدود) و سامانمند <موجود> در گیتی دیده و دانسته می‌شود که هست. و اگر اندر گیتی نیکی و بدی سامانمند و گذرا و به یکدیگر آمیخته دیده نشده بودی، <پس> فرمان (۲) دور بودن از بدی، و رسیدن به نیکی، به خاطر کسی آمدن نشایدی.

و اگر جان دانشی را که به بیور (ده هزار) زایش بدو حرسیده است <نبیند، به کمک... که نسبت به آن نه پیش از... و چون >جان< سودی را که از شناختن نیکی جاودان و نازمان و ناآمیخته >به دست می‌آید، نبیند<، پس او را همراه و رهنمودار باید، که به او راه و گذر به رستگاری از بدی و رسیدن به جان، که نیکی جاودانه و ناآمیخته و ناگذرا است، نماید. اما مباد کسی که گوید که: «چون دانش به جز به این 'باب‌ها' که <درباره‌اش> در بالا نوشتم، به گونه‌ای دیگر به مردمان رسیدن نشایدی»، پس هر کیشی را سزد <که> این 'باب‌ها' به دانش و نظیر <آن> درست و همگون باشد. پس در این باره پاسخ چنین است، که در این کتاب، در بسیار جای نشان داده‌ام که دانش کم جان علت آمیزش آن به فنا است و کسی که می‌اندیشد یا این را می‌گوید، او در این... (۳)».

در این جا نیز، رستگاری روح آزاد شدن از کالبد است که زندان آن است و ذات و سرشتشان دگر گونه است:

«... و پس، وقتی این هر دو، هم آن <پاك> جسمانی و هم آن مینویی <تن>، هر دو تاريك و نادان و آسیب رسان اند، و به يك کیفیت اند، و هستی و مایه‌ی تن اند، این را باید خواستن که جان را خود گوهر و کیفیت چیست؟ و چون کیفیت و گوهر جان اندر این کتاب به بسیار جای آشکار گردیده است، پس دانستن این <نکته> نادرست نیست که گوهر جان از تن جداست، و با مینویی تن که خشم و آز و آرزوست، اندر تن چنان آمیخته و ساخته و بسته است که... اندر یکتا گوهری آمیزش و ترکیب و بسته بودن چنان نشاید که نقره‌ی پاك، که به این دلیل که یگانه و ناآمیخته است، هیچ از آمیزش و ترکیب و بستگی در شباهت آشکار نیست (۴). اما اگر نقره با روی، یا با چیز دیگری آمیخته <گردد>، آمیزش و ترکیب و بستگی اش با آن چیز، آن گونه بدان پیدا است که درهم رویین، یا ستوگ (سکه‌ی مسین یا آهنین با روپوش سیمین یا زرین). و به همین روش و آیین نقره اندر روی، جان اندر ستبری و جسمانیت تن <محدود است>، که <شامل> استخوان و گوشت و پوست و خون و نفس و... ریم (کثافت) است، در بند مینویی <تن>.»

مانی بنیانگذار و سازمان دهنده‌ی مانویت در ۱۴ آوریل ۲۱۶ م.
(برابر سال ۵۲۷ سلوکی) در ایالت بابل چشم به جهان گشود:

«شاگردی سپاسگزارم که از بابل زمین آمده‌ام. آمده‌ام از سرزمین

بابل، و به دروازه‌ی راستی قرار گرفته‌ام. سرودخوانم، شاگردی که از بابل زمین رهسپار شده‌ام. رهسپار شده‌ام از سرزمین بابل، تا خروش (موعظه) برآرم در جهان. بر شما ای ایزدان استغاثه کنم، شما همه‌ی خدایان! ببخشاییدم <به سبب> گناهان <من>، به شفقت.» (۶)

«آمده‌ام پیش شاه، درود بر تو از ایزدان!» شاه گفت: «از کجایی؟» گفتم: «پزشکم از بابل زمین.»... و به همه‌ی تن، آن کنیزك (دختر) درست شد (بهبود یافت)، <و با> شادی بزرگ به من گفت: «از کجایی تو، ای خداوند گار و زندگی بخش من؟ و... ام.» (۷)

سند مکتوب و قطعی در دست نداریم که بر حرفه‌ی پزشکی مانی - به مفهوم کامل آن - دلالت کند، او پزشك روان‌ها و چنان‌که از يك متن چینی برمی‌آید، «شاه‌درمانگری» بود، درست همانند بودا و به ویژه عیسی (مسیح درمان‌بخش) که با قدرت روحانی‌اش جسم مردم را نیز درمان می‌کرد.

بنا به روایتی، مادر مانی از خاندان اشرافی اشکانی بود و دلایلی در دست است که از نظر تاریخی دال بر درستی این روایت است. چه این روایت بعدها نیز محفوظ مانده بود، حتی به روزگار ساسانی که چند سال پس از تولد مانی بر سر کار آمد و <سر کرده‌هایشان> تا می‌توانستند در پی آن بودند که بر پیشینیان بی‌تاج و تخت خویش پرده‌ی نسیان درکشند.

پدرش، پَتَگ، به مسایل دینی دلبستگی ژرفی داشت و به نهضت مغتسله وابسته بود، «آنان که وضو گیرند (ابن ندیم)، یا «آنان که خود را تطهیر کنند» (تثوَدُر برکنای).

ابن ندیم گوید که رئیس اینان الخسیه نام داشت. همان الخسائیوس، که تا چندی پیش درباره اش آگاهی نداشتیم، اما اکنون بنا بر دستنوشته‌های یونانی مانی هویت او مسجل شد. مانی در این دستنوشته‌ها او را چنین خطاب می‌کند: «بنیانگذار^۳ شریعت شما». (MC, P.135).

مانی علیه این فرقه‌ی یهودی - مسیحی که غسل و تطهیر و محرّمات غذایی را راه رستگاری می‌پنداشتند، شدیداً اعتراض کرد. از نظر او این اعمال تنها امور ظاهری و تطهیر مادی به شمار می‌رفت، نه تطهیر روح که تنها از آن معرفت (گنوس) رستگار کننده و واقعی است، معرفتی که «روح را از مرگ و نابودی رهایی می‌بخشد» (MC. 137-38 PP). بنابر اظهارات مانی، نخستین بار الخسائیوس این اعتراض شدید را به میان کشید. او الخسائیوس را به درستی درک کرده بود! به هر حال، پیروان الخسائیوس که شیخ آنان سیتا^۴ اندیشه‌های مادی داشت، آراء کاملاً متفاوتی داشتند و انجمنی آراستند:

«آن‌گاه سیتا و توده‌ی اصحاب آنان برای من انجمن شیوخ آراستند. آنان شیخ خاندان، پتیکیوس^۵ (پتگ، پدر مانی) را فرا خواندند و به او گفتند: «فرزند تو از شریعت ما رو گردانیده و می‌خواهد خروج کند در جهان.»

(MC, PP. 159-57).

آنان روابطشان را گسستند و مانی را از جامعه‌ی خود راندند، اما پدرش و دو تن از پیروان الخسائیوس از او پیروی کردند. «همزاد» (نَرَجَمِگ در نوشته‌های پارسی میانه (۸))، نفس آسمانی مانی، دوبار

«رسماً» با او محشور شده بود؛ نخست آن هنگام که او دوازده ساله بود (مقایسه کنید با عیسای دوازده ساله در معبد، لوقا ۲، ۴۱ به بعد)؛ و دیگر بار در ۲۴ سالگی که به مانی شهادت داد و تشویقش کرد:

«خروج کن و سرگردان شو! چه دو مرد از آن شریعت (دین) به تو روی کنند و پیرو تو گردند. بدین گونه، بتگ نیز نخستین کس از گریدگان (آیین) تو خواهد بود.»

(MC, pp. 130-31)

این «همزاد» که با خود مانی برابر است، نزد مانویان غرب با روح القدس مسیحیان و نیز نزد مانویان شرق با منی تریه^۶ - فرستاده‌ی مذهبی آیین بودا - یکی دانسته شده است. با این وحی دوم پشوانه‌ی دینی مانی بیش تر گردید. او اکنون مانی حیّه^۷ (مانی زنده) بود، مانی‌ای که شریک زندگی حقیقی بود و توانست به دانش نجات بخش آن دست یابد. این لقب که سریانیان بدو دادند، در یونانی به مانیکائیوس^۸ بدل شد و او کلاً - حتی در آسیای میانه نیز - به همین نام آوازه یافت. مانی و همزاد یا «نفس برتر» او:

«گفتم: تو... و از دست تو... و چیزهای دیگر (؟) تو بخشیده‌ای و آورده‌ای برای من؛ و حتی اکنون خود (همزاد) با من رود (همراه است)، و خود مرا دارد و باید. به زور او با آز و اهریمن کوشم (ستیزم) و مردمان را خرد و دانش آموزم، و ایشان را از آز و اهریمن نجات دهم. و من این چیز (امر) ایزدان و خرد و دانش روان چینی (۹) را، که از آن نرجمیگ (همزاد) پذیرفتم،... به

«یاری» نرجمیگ... «پیش» خانواده‌ی خود ایستادم، و راه ایزدان گرفتم (۱۰) و این چیز (امر) را که نرجمیگ به من آموخت، پس پدر و بزرگان خانواده را گفتن و آموختن آغازیدم. آنان چون شنیدند، بشگفت بودند. و آن گاه چونان مردی زیرک، که تخم درختی نیکو و بارور اندر زمین بکر یابد و شخم زند،... آن را برد به زمین خوب آماده شده و ویراسته...» (۱۱)

روی برگه آمده‌ای به درود
(۱) [تو] زنده کننده‌ی جانان.
مانی خداوندگار، فرستاده‌ی
روشنی. آمده‌ای به
درود، حمل کننده‌ی
جانان، آمده‌ای به
درود، بُختار (منجی) بزرگ
آمده‌ای به درود، شبان...

روی برگه آمده‌ای به درود، گردآورنده‌ی درخشان (؟)،
(۲) آمده‌ای
به درود
کردگار (مقتدر) و
تهم. آمده‌ای به درود
عزیزترین روشن (ستارگان)
آمده‌ای به درود، شهریار
دین. آمده‌ای به

درود، تن وارِ نیک چهر (؟)
آمده‌ای به درود،

پشت برگه درود، گرامی‌ترین و
(۱) عزیزترین. درود بر
جمیگ (همزاد) و فره‌ات که
با تو بیرون شدند
آمده‌ای
به درود، هم جمیگ (همزادِ همانند) خدایان
درود بر
خدایان روشنی که از آنان
زاده شدی. آمدی به <درود>.

پشت برگه [آمده‌ای] به درود، پیام آور
(۲) شادی. درود بر
شنندگان که پیام ترا
شنوند^۱. آمده‌ای به
درود، زیبا و
گرامی‌ترین نام. درود بر
نیک بختان که در برابر تو
نماز برند. آمده‌ای... (۱۲)

آموزه‌ی رستگاری که مانی به مردم ابلاغ کرد، آگاهانه آموزه‌ای
تلفیقی بود. او این را آشکارا پذیرفت و به راستی بدان ابرام داشت. او

مده بود تا میراث بودا، زردشت، عیسی و همه‌ی پیامبران پیش از خود را با هم تلفیق کند و عصاره‌ی آن، یعنی تنها معرفت راستین را به دست آورد. او خود را «مهر یا واپسین پیام‌آوران» برمی‌شمرد، انسانی که پاسخ‌هایی را آورد. چنان که گوید:

«دینی که من گزیده‌ام، از دیگر دین‌های پیشینیان به ده چیز برتر و بهتر است. يك <این> که، دین گذشتگان به يك کشور و به يك زبان بود؛ پس دین من چنان <است> که به هر کشور و به همه زبان پیدا بواد و به کشورهای دور آموخته شواد.

دیگر، <این> که دین پیشین، تا زمانی که سالاران پاك اندر آن بودند، <...> و چون سالاران فراز رفتند (در گذشتند)، آن گاه دینشان بیاشفت و به اندرز و کردگان (دستور و عمل) سست شدند و به...؛ <اما دین من، به خاطر کتاب‌های (?)> زنده (۱۳)، به آموزگاران، اسبَسَگان (خادمان، شماسان)، گزیدگان و نیوشایان و به حکمت و کردگان تا به ابد پایاد.

سدیگر، <این> که این مکاشفه‌ی دوین و کتاب‌های زنده، حکمت و دانش من از آن دین پیشینیان برتر و بهترند.

پنجم، <این> که همه‌ی کتاب‌ها، حکمت و تمثیل دین‌های پیشین، هنگامی که به این <دین من آمدند...>» (۱۴).

مانی آنچه را که زردشت، بودا، عیسی و همه‌ی پیامبران پیش از آنان کمابیش تلاش کردند آموزش دهند، به کمال رساند، حتی بهمن (ایزدخرد) که نگهبان و نماد انسانی آیین مانوی است، پاره‌ای از دانش راستین را به آنان بخشیده بود:

«... و از این پس، زمان <به> زمان، روح القدس (بهمن) <نیز> بزرگی خویش را اعلان کرد به دهان پیامبران نخستین^{۱۰}، که خود عبارتند از: شام (فرزند نوح)، سام، انوش، نیکوتئوس... و خنوخ. تا... و او <بذرافشاننده‌ی> بذر <راستی> بود، درست همانند تو... (۱۵)

روح القدس نیز <ایشان را> همچون باره <ای> گرفت: شمعون (منظور پطروس)،...، یعقوب، کیفا (باز منظور شمعون است)، مرتا، پولس، پطروس (برای سومین بار همان شمعون پطروس)، تکلا^{۱۱}، بهیر^{۱۲} (؟)... و هرمس شبان (به جای شبانِ هرمس). و ایشان و خُشور شدند در کشورها و دین را به پاکی نگاه داشتند.» (۱۶).

با این همه، مانویان در بحث‌های کلامی مستقیم با دین‌های دیگر کلاً ضرورتی احساس نمی‌کردند. در ادبیات مانوی هرگاه به متن‌های کلامی برمی‌خوریم، مانویان بیش‌تر بی‌زاری خویش را نسبت به بت‌پرستان و آراء نامتعادل و جزمی آنان نمایانده‌اند:

«... <از کشور> بزه‌گران به کشور کرفه گران بیرون خواهیم شد. گوید شاگرد کوچک که:

«خُنْک (شادی) بر همه‌ی مردمی که این را بخواهند و ببرند.»
 <خُنْک> (شاد) نیز تویی که می‌خواهی <که> ذهن <ات> را بُردبار کنی، و بشنوی (بفهمی) چیزی را که <پیش> تو آشکار می‌شود: فریفتگی کیش‌ها - آموزه‌ی ایزدان (؟)، زندگی - و مرگ، کرفگی (ثواب) و آموزگاران بزه و کارنده‌ی آن. بشنو، ای مردم نجیب (؟)!

چشم بردوز و بین، چنان که این جا (؟) پیش تو نگارده شده است. در این نگار بُت‌ها، بت پرستاران، محرابه‌ها، و ایزدشان <دیده می‌شود>. ذهن <خویش> را به من متمرکز کن، <تا بیان کنم> راز <ها>، اعتراف و گروش ایشان را.

خواهم فرستاد خروشخوانی (موعظه) ... چون سگان بانگ افکنند. در گفتار <شان> راستی نیست. اما تو نفس خویش را بشناس. راه ایزدان گیر! <در سر> این همه که این جا (؟) نگارده شده است نیز، نخست این بت‌کده است که آن را «کده‌ی ایزدان» خوانند. و بنا بر نام کده، <آنجا> ایزدان بسیاری (؟) باشند. بسیاری دوند. و اگر پرسند که به کجا؟ گویند که به «کده‌ی ایزدان» به نماز، عشق <و> هدیه به حضور <ایشان>.

بت پرستاران نیز بانگ افکنند: «درآیید به کده‌ی ایزدان!» و از اندرون، به «کده‌ی ایزدان»، ایزدی نیست! فریفتگان در نمی‌یابند، چه ارواح <آنان> را مست کرده‌اند، اما تو ...» (۱۷).

اکنون بنگرید به يك متن جدلی دیگر که دارای هدفی روشن است:

«آیا آنان که آتش سوزان را می‌پرستند، این حقیقت را می‌دانند که سرانجام ایشان به آتش است (تعلق دارد)؟
و آنان گویند که هرمزد و اهریمن برادرند. و بر خلاف این سخن به نابودی رسند. علیه هرمزد دروغ گویند و اهانت کنند:
که دیو مهمی (۱۸) ساختن جهان روشنی را بدو آموخت.
آنان آفریدگان هرمز و اهریمن را می‌کُشند و تکه تکه می‌کنند:
آنان با هر دو خانواده دشمن بوده‌اند.» (۱۹)

آیین زروانی که از شاخه‌های ویژه‌ی دین زردشتی دوره‌ی ساسانی است و زروان یا زمان را بُن نخستین قلمداد می‌کند، پدر هرمزد و اهریمن است و به خدای خیر مقام ناشایسته‌ای بخشیده است. تنها این می‌تواند دروغ و فریب و مشخصه‌ی هر نوع بت پرستی تصور شود، چنان که از همان متن پیداست:

«کشورها با بیان فریبنده دیوار نگاره‌های ساخته شده از چوب و سنگ مغشوش اند! آنان از فریب ترسند، خود را خم کنند و بر او نماز برند. آنان پدر بهشتی را رها کردند و فریب را پرستند.» (۲۰)

مسیحیان نیز در این گناه شرك آلود سهیم اند که فرزند حضرت مریم را پسر خدا (پسر آدونای) برمی‌شمارند، زیرا:

«اگر او (آدونای) ایزد همه چیز است، چه کسی فرزندش را به صلیب کشید؟ اما سرانجام، همه‌ی آنان که بت پرستند، شرمسار خواهند شد.» (۲۱)

زیرا:

«به سبب ذائقه‌های بوچ و اعاشه‌ی شکم، دستشان با تباهی بسیار، بر نفس ضربه زدند.» (۲۲)

و ضربه زدن به نفس همان ضربه زدن به ایزدان است!
حجم این نوع نوشته‌ها به راستی در مقایسه با نوشته‌های ضد

مانوی که مسیحیان در خلال چند قرن آنان را کافر مطلق می‌پنداشتند، اندك است. نوشته‌های مخالفان، تا آن‌جا که شرط احترام نگاه داشتند - همانند نوشته‌های آگوستین هیبویی - مآخذ مهمی به شمار می‌آیند. چه هم آن جنبه‌ی ناپذیرفتنی آموزش‌های مانوی و هم عناصر بنیادی آن را مطرح نمودند. نمونه‌ای نیکو در این باب، یکی از نامه‌های آگوستین است^{۱۳}:

«نیوشایان گوشت خورند و بر زمین کشت کنند و اگر بخواهند، همسر گزینند، <اما> هیچ‌يك از این امور برای گزیدگان جایز نبود. نیوشایان در برابر گزیدگان نماز برند، و فروتنانه از آنان تکلیف خواهند. برای نیایش و ستایش خورشید و ماه بدانان پیوندند. یکشنبه‌ها روزه گیرند. همگی به اندیشه‌های شرك آلود معتقدند که ارتداد مانوی را بس تنفرانگیز می‌کند. از جمله زایش مسیح از يك باکره را منکرند، و گویند که گوشت تنش حقیقی نبود، بل دروغین بود، و عشق او تظاهری بیش نبود، و رستاخیز او باطل. از شیوخ و پیامبران بدگویی کنند. گویند که شریعتی که موسی، پرستار خداوند، آورد، نه از سوی خدای راستین، بل از فرمانروای تاریکی بود. آنان بر این باوراند که همه‌ی ارواح (در این جا مراد «نفس زنده»^{۱۴})، انسان‌ها و حتی جانوران از گوهر خدایند و همه از اجزای اویند. سرانجام، آنان گویند که خداوند نيك و راستین (یعنی پدر بزرگی، به واسطه‌ی هرمزد، انسان نخستین) با نژاد تاریکی نبرد آغازید و پاره‌ای از وجودش با فرمانروایان تاریکی در آمیخت، پاره‌ای که در همه‌ی جهان آلوده شده است، اما با خوراك گزیدگان و با خورشید و ماه پالوده شود؛ هر پاره‌ای از خداوند که پالودنش

«برای آدمیان» میسر نگردد، در پایان جهان به زنجیره‌ی جاودانی عقوبتی منجر خواهد شد. بنابراین، آنان به خدایی باور دارند که نه تنها مشمول تجاوز، آلودگی و فساد است - چه پاره‌ای از هستی او کاهش یافتنی و به بدبختی دچار است - بلکه در پایان جهان نیز نتواند خود را تماماً از آن آلودگی و ناپاکی و بدبختی پاک کند.

چنین سخنانی نمی‌توانست بر يك مانوی پارسا تأثیر بگذارد. از نظر او، این سخنان با تحریفات و کژراهه‌های دینی بت‌پرستان بر ساخته شده و چنان سهمناک بود که دین راستین و نجاتبخش فرا آمد و تجلّی یافت، با پیام شیرینش در کتاب‌های مقدس مانی. او برعکس پیامبران دیگر، از جمله زردشت، بودا و عیسی، آموزه‌اش را در رسالاتی چند برنگاشت که به جز یکی (شاپور گان به پارسی میانه، یکی از نخستین کتاب‌های وی، که به شاپور اول، شاه ساسانی، اهدا شد و محتوایش عمدتاً درباره‌ی رستاخیز است)، همه به زبان مادریش، آرامی شرقی، نگاشته آمده است.

این مجموعه به هفت بهره بخش گردیده، اما به یقین نتوان گفت که شاپور گان هم جزو این بخش بندی است یا نه. شنش کتاب دیگر عبارت‌اند از: (۱) انجیل زنده (یا بزرگ)؛ (۲) گنج زندگان؛ (۳) رساله؛ (۴) کتاب رازان؛ (۵) کتاب کوان (غولان)؛ که داستان فرشتگان هبوط کرده (رك. ۱ موسی ۶) از کتاب خنوخ بخش بزرگی از آن را تشکیل می‌دهد؛ و (۶) مکاتیب.

بنابراین، چنان که نوشته‌های چینی و قبطی مانوی شاپور گان را در فهرس این مجموعه نمی‌آورند، به احتمال بسیار این کتاب منفرد به شمار می‌رفته و جزو مجموعه نبوده است. در این صورت، هفتمین بخش

مجموعه‌ی مذکور باید زبور و نیایش‌ها بوده باشد. نوشته‌هایی که جزو مجموعه‌ی رسمی نیست شامل نوشته‌های سنتی چون کفالایا (نکات عمده)، مواعظ و مهرنامه‌ها (سرودنامه‌ها) و همچنین اِرژنگ‌است، کتاب مصوری که بیش‌تر جنبه‌های مهم آموزه‌های مانی را به تصویر کشانده بود. این اعتماد فوق‌العاده به سنت نوشتاری در تاریخ عتیق کاملاً استثنایی بود و هرگز اعتبار و وثوق سنت شفاهی را سست نکرد. پیش از این، ما در فردوس افلاطون، داستان خدای مصری، توث^{۱۵} را خواندیم که تمیوس شاه^{۱۶} نامه‌های او را جعلی دانست و به شدت آن را رد کرد. نمونه‌ی دیگری بیاوریم. بنا به گفته‌ی دانشنامه‌ی بزرگ زردشتیان، دینکرد، اهمیت کلام شفاهی بی‌تردید بیش‌تر از نوشتار است.

یادداشت‌ها

(1) Rendel Harris and Alphonse Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, vol. 2, 1920, p. 246.

(۲) متن پارسی میانه: Pr'myšn به معنی «اندیشه و نظر» است. رك:

Boyce, *A Word List...*, P. 72 -م.

(3) MgI, MP: MM II, pp. 297-99; Cat. p. 2, BBB, p. 77
(B.R. ad, p. 88)

(۴) یگانگی تن و جان را نمی‌توان با آمیزه‌ای چون دو بهره از نقره‌ی خالص مقایسه کرد که نتیجه‌اش همان نقره‌ی خالص خواهد بود، بلکه بیش‌تر با آمیختن مواد گوناگون - همچون آمیزش نقره و مس - می‌توان سنجید. (آندره‌آس - هنینگ). رك. B.R.p 89 -م.

(5) M9 II, Mp.: MM II, pp. 99-300; Cat. p. 2 (B.R. ac, p. 89)

(6) M4, 2 V, Pth.: HR II, P. 51 f.; Cat. P. 2 (B.R. CV, p. 162).

(7) 566 I, Pth.: H R II, p. 87; Cat. p. 40 (B.R.d, P. 34)

(۸) Narjamīg: نامی است که مانی به همزاد خود داده است. nar (مرد یا انسان) و Jamīg از Jam و پسوند -īg است. Jam به معنای «جم»

- دوقلو» از yima اوستا و - yama سنسکریت است - م.
- (۹) ruwān-čīnīh: گردآوری روان. بنا بر اسطوره‌ی مانوی، روان که بخشی از روشنی است، در ماده اسیر است و رها کردن آن از چنگال ماده را «روان‌چینی» گویند - م.
- (۱۰) مری بویس این جمله را چنین ترجمه کرده است: «به وسیله‌ی پند ایزدان گرفته شدم»، یعنی «ملهم از ایزدان شدم». رک: B.R. 31, n. 3 - م.
- (11) M 49 II, MP.: MM II, PP. 307-308; Cat. P. S (Cf. M 464 a and M 3414 (B. R., b, p. 31-2)
- (12) Pelliot M 914, 2, Mp.: Jean de Menasce, «Fragments manichéens de Paris», W. B. Henning Memorial Volume (London 1970), P. 304 f.
- (۱۳) واژه‌ی «زنده» اصطلاحاً به مانی، آیین و پیروان او اطلاق می‌شده و به معنی «بیدار، عارف و آگاه» است. در قطعه‌ای از نوشته‌های پارسی میانه، از انجیل مانی همچون «انجیل زنده» سخن رفته است. نخستین بار سریانیان به او لقب «مانی حیّه» دادند و همین نام را یونانیان به Manichaios بدل کردند، یعنی «مانی زنده»، که در واژه‌ی انگلیسی Manichacism نیز بازمانده است - م.
- (14) T II D 126 = M 5794, Mp.: MM II, pp. 295-96; Cat. P 115 (B.R., a, 29-30).
- (15) M 299 a, MP.: W. Henning, «Ein Manichäisches Henochbuch», SPAW 1934, pp. 27-28; Cat. p. 21; Cf. H.S. Nyberg, W.B. Henning Memorial Volume (London, 1970), p. 344.
- (16) M 788, R 208 R 2-8 MP.: W. B. Henning, «The Murder of the Magi», JRAS, 1944, p. 142, n. 1; Cat., p. 53

(17) M 219, MP.: MM II, P.P. 311-12 (cf. *BBB*, P. 79, *BSOAS* XI 1946, p. 752, and *BSOAS* XIV, 1952, p. 518); Cat. P. 16 (*B.R. del*, P. 182)

(۱۸) Mahmi: یکی از دیوان اهریمن است که در حال فرار، رازهایی را به هرمز گفت و بنا بر مآخذ ارمنی از نیک (Eznik) از گلب (Kolb) (قرن پنجم، و تنها مآخذ دیگری که درباره‌ی دیو مهمی توضیح می‌دهد) ناتوان بودن مضحك او را از نظر مانویان نشان داد که هرمز را نمونه‌ی کامل کفر برمی‌شمارند!

(19) M 28 I, R I, 35-R II, 13, MP. : W. B. Henning, *Politician or Withch-Doctor?* (London, 1951) p. 50, n. 1;

(ترجمه‌ی فارسی: و. ب. هنینگ، زردشت: سیاستمدار یا جادوگر؟، کامران فانی، تهران: نشر پرواز، چاپ دوم، ۱۳۶۵)

Cat. P. 4 (*B.R. dg*, p. 174-5).

(20) M 28 I, R I, 5-13: (MM II, p. 311, n. 2) Cat. p 4 (cf. H.W. Baily, *Zoroastrian Problems in the Nineth Century Books*, Oxford 1943, p. 214 (*B.R. dg*, 182).

(21) M 28 I, R II, 24 ff.; VI, 32-34: HR II, pp. 94-95; Cat. p. 4.

(22) M 28 I, VII, 28-32; MM II, p. 314. n. 8; Cat. P. 4.

1. al-Khasih

2. Elkhasaaios

3. arkhegos

4. Sita

5. Patlikios

۶. Maitreya: یکی از چهار برهما و هاره (حالت‌های قدسی) در آیین بودا. مانویت در شرق دیناوریه نام داشت و بسیار تحت تأثیر آیین بودا و هندو قرار گرفت از جمله، قاعده‌ی سمساره یا زادمرد و تناسخ و همین حالت مینویی مثبته. م.

۷. سریانی: Khayya

8. Manichaios

۹. ترجمه‌ی آسموسن: «درود بر آنان که درك می‌کنند پیام ترا که می‌شنوند.» در این جا ما از متن پارسی میانه پیروی کرده‌ایم (م).

۱۰. پارسی میانه n (hyng). خانم بویس آن را «پیشین و باستانی» معنی کرده است. رك. 10. Byce, A Word List..., P.10 (م).

11. Thecla

12. BHYR

۱۳. (رسالات، ۲، ۲۳۶)

14. Viva anima

15. Theuth

16. Thamus

آخرین سفر مانی*

و.ب. هنینگ

* W.B. Henning, «Mani's Last Journey», *Acta Iranica* 15, Leiden, 1977, pp. 81-94

مفصل‌ترین شرح آخرین روزهای زندگی مانی در متن قبطی «روایت بر دار کردگی» آمده است.^۱ چنان‌که پیش از این هم اشاره کرده‌ام^۲، این «روایت» را يك مسیحی به نام جبرائیل بن نوح در کتاب ضدمانوی خود آورده است که بیرونی توانست از آن بهره جوید.^۳

مانی در دوران کوتاه پادشاهی هرمزد به بابل رفت و تا زمان تاجگذاری بهرام اول در آن‌جا ماند. پس از مدتی بابل را ترك کرد و به تدریج از کنار رود دجله گذشت و در مسیر خود از اجتماعات مانوی دیدار می‌کرد. به هرمزد اردشیر (اهواز، سوق‌الاهواز)، یکی از چهار شهر شوش رسید و از آن‌جا سفری را به ولایات شمال خاوری شاهنشاهی ساسانی آغازید. اما از رفتن بدان‌جا منع شد و مجبور گردید به شوش باز آید. پس از هرمزد اردشیر به میشان سفر کرد، آن‌گاه با قایقی از دجله به تیسفون رسید. از آن‌جا به «فارگالیا»^۴ رفت و به شاه‌بات پیوست. آن‌گاه به خولاسار^۵ کوچید و از این شهر به بیل‌آباد رسید و همین‌جا بود که

مرگش در رسید.

مسیری که او در این سفر از خولاسار به بیلاباد پیمود به سبب افتادگی در متن دستنوشته شناخته نیست. می‌دانیم که فارگالیا نامسکون بود، اما وصف خولاسار را با مقایسه‌ی سفرنامه‌ای از ایسیدوروس خاراسنوس^۶ با آثار جغرافی‌دانان عرب می‌توان دریافت (سفر از تیسفون به حُلوان):

fars.	اعراب	schoeni	ایسیدوروس
-	مدائن	-	سلوکیه
۷	بغداد	-	-
۴	نهر وان	-	-
۴	دیرسرما	۱۵	آرتمیتا - خالاسار ^۷
۸	دستجرد	-	-
۷	جلولا	۱۸	انتهای آپولونیاتیس ^۸ (سلوکیه 33 sch.fr.)
۷	خانقین	-	-
۶	قصر شیرین	-	-
۵	حُلوان	۱۵	خالا ^۹
۴۸		۴۸	

از آن جایی که فاصله‌های مذکور دقیقاً با کل مسیر مسافرت هماهنگ است، پس احتمالاً هر بخشی از آن نیز باید با یکدیگر مطابقت داشته باشد. با وجود این، آرتمیتا با دیرسرما (ببرمه، بارما)

جغرافی دانان عرب، که نیمه راه بغداد و دستجرد است، یکی است. از توصیف این شهر در متنی مشابه نکته‌ی دیگری به دست می‌آید: Σιλλα (ایسیدوروس) = و يَطْرِقُهَا نَهْرًا كَبِيرًا.^{۱۰}

ما آگاهی درباره‌ی شهر یونانی آرتمیتا را مدیون ایسیدوروس هستیم. غیرمحمّل است که مانی از خولاسار به بیلاباد (بیت لاپات = جندیشاپور، وه اندیوک - شاپور،^{۱۱} میان شوش و شوشتر)، از همان راهی که آمده بود، یعنی از راه تیسفون، دجله، میشان و اهواز سفر کرده باشد. پس این سفر از راهی فرعی انجام گرفته است. برگه‌ای از دستنوشته‌های پهلوانی^{۱۲} که در زیر می‌آید، مؤید این مطلب است که مانی به احتمالی بسیار راه مستقیمی را برگزیده که از کنار دشت‌های دامنه‌ی کوهستان‌های ایران می‌گذرد.

[آوردن يك ترجمه‌ی یکدست از يك تکه دستنوشته دشوار است. با این حال، آن را می‌توان این گونه ترجمه کرد:]

«... شود... همه‌ی برادران <از مانی می‌خواستند: بیا به> گوخای.
<آن گاه، بت> گ چنین گوید: بدان زمان که کرفه گر (مانی) از
شهرستان تیسفون بیرون شد و همراه شاه بات... .. که مارمانی
به من <گفت>: دوباره با... او میا... زمان، آن گاه بگو... و باید
ترك کند... <به> ارجمندی. وارد شد <؟ به خولاسا>، آن گاه
که اندر گوخای در بیت درایه <اقامت داشت>... آن گاه
گزیدگان... گوخای... و من بودم... و اعلان کردم در برابر
شاگردان <بسیار> از میان دوازده آموزگار، و در حضور بهمن (?)
که... آن گاه چنین...».

بازسازی «...گ» به «پتگ» (در سطر ۳) در متنی که خواهیم آورد تأیید می‌گردد، در آن‌جا از او به عنوان یکی از همراهان سخن رفته است که پیش از زندانی شدن مانی پیش او بوده‌اند. چنان‌که در يك داستان نسبتاً شگفت‌انگیز از نیایش‌های مانوی (۱۱/۹۱)، از او به عنوان محدث همراه مارامو سخن رفته است (البته اگر قرائت [Kios] ποτπ درست باشد). این شخص و تنی دیگر از دوازده آموزگار از جمله اوزی (اوزای)، ناظر رویدادهایی بودند که به مرگ مانی منجر گشت.^{۱۳}

نام تیسفون در این‌جا برای نخستین بار در يك متن مانوی شرقی می‌آید. تلفظ آن همانند پهلوی است.^{۱۴} شاه‌بات البته همان بات توصیف شده در همان روایت است که سه بار از او سخن رفت: در سفر از تیسفون به خولاسار، از خولاسار به بیلاباد و يك جای دیگر. متن بعدی نشان می‌دهد که یکی از بهانه‌های شاه برای زندانی کردن بات، روابط او با مانی بوده است. ظاهراً بات از دین دولتی برگشته، به مانویان پیوسته بود. از این گذشته، به مانی دستور داده شد که همراه بات به حضور شاه بهرام برسد. به هر حال، وقتی بات به دربار بیلاباد نزدیک شد، تدبیری اندیشید و ترجیح داد که مانی را ترك کند. از عنوان که در يك دست‌نوشته‌ی پهلوانی به بات داده شد (شهردار، شهریار) می‌توان دریافت که وی از شاه‌اندکی فروپایه‌تر و شخص مهمی بوده است. نمی‌توان گفت که شاه بات نژاد پارسی داشته؛ او احتمالاً بابلی یا ارمنی بوده است.^{۱۵}

اسم مکانی چون bytdyy (بیت درایه) برای من ناشناخته است. احتمالاً باید به دومین d توجه بیش‌تری کنیم: پس bytdryy اندکی غیرعادی است و تلفظ سریانی بیت درایه است که در عربی بادر یا خوانده می‌شود. بیت درایه (که پیش از ۴۲۱ م. منطقه‌ای اسقف‌نشین نسطوری بود)، همراه با بیت - کوسایه^{۱۶}، نهروان علیا، میانه و وسطی، بخشی از

استان ساسانی نهروانات^{۱۷} یا بازیجان خسرو^{۱۸} (؟)، شرق تیسفون و ساحل چپ دجله را تشکیل می داد. این نام در اعصار نوین به گونه‌ی بادرایی در مرز ایران، شمال النحیلات، حدود سی مایلی نزدیک دجله بازمانده است. ویرانه‌های بیت کوسایه (عربی: باکوسایا) که نامش معمولاً در کنار بیت درایه آورده می شود، در جنوب خاوری بادرایی و کنار رود چنگکک واقع است.^{۱۹}

شهر یا ناحیه‌ای از بیت درایه که مانی از آن گذشته بود، گوخای (گاوخای) نام داشت که ظاهراً در سریانی gwky، مندایی g'wk'y و در آرامی جوخی یا جوخا است. شِدر بررسی تازه‌ای درباره‌ی تعیین محل دقیق این ناحیه به عمل آورده است.^{۲۰} و به نظر او گوخای (جوخا) در مرکز میشان قرار دارد.

به هر حال، فرضیه‌ی او با آنچه که در دستنوشته‌ی پهلوانی آمده دال بر این که گوخای در بیت درایه یعنی به احتمال بسیار در ناحیه‌ی شمال واقع است، منافات دارد. یاقوت گوید: «جوخا نام رودخانه‌ای است که در کنار آن، یعنی در سواد عراق، کوره‌ی وسیعی واقع است...»^{۲۱} و این «رودخانه» میان خانقین و خوزستان قرار دارد. «جمله‌ی اخیر موقعیت بیت درایه را به خوبی وصف می کند»^{۲۲}. نام نسبتاً مهم «سواد بغداد»، بیت درایه را در بر می گیرد، اما مناطق میشان یعنی احتمالاً واسط یا بصره را شامل نمی شود.

چنین می نماید که گوخای در اصل نام رودخانه‌ای در بیت درایه – ترجیحاً رود بَدْرَای – بوده باشد که با شماری چند از جویباران کوچک به باتلاق‌های شمال و شمال خاوری کوت العماره می ریزد. این منطقه‌ی باتلاقی نیز نامش را از رود گوخای می گیرد. گاه از گوخای اسقف نشین نسطوری سخن رفته است^{۲۳} که محتملاً با ناحیه‌ی اسقف نشین بیت

درایه یکی بوده است.

مسعودی از «سرزمین گوخای» یاد می کند و آن را شامل بادرایا و باکوسایا (و يك ناحیه ی دیگر) می داند.^{۲۴} ابن ندیم گوید که یکی از بومیان گوخای پایه گذار فرقه ای بوده است که چندان شناخته نیست.^{۲۵} او «اهل روستایی از نهروان»، یعنی نهروان سفلی بوده است، ناحیه ای که از سوی باختر با بیت درایه هم مرز است. چنان که از ابن روستاه (۹۵/ ۱۲ و ۲۰) و مسعودی (التنبیه، ۴۰/ ۱۳ و ۱۴، ۵۴/ ۱) برمی آید، نام گوخای بر منطقه ی باتلاقی مسیر سفلی دجله نیز به کار رفته است که از کوت العماره تا قورنا ادامه دارد.

به هر حال، هر دو نویسنده می گویند که این باتلاق ها در زمان آن ها خشك شده، به بیابان مبدل گردیده است؛ چه به دوران پادشاهی خسرو پرویز، دجله بستر پیشین خود، گوخای را رها کرد و مسیر تازه ای در استان کشکر^{۲۶} پیمود و میان واسط و بصره باتلاق های نوینی را به وجود آورد.

می توان چنین پنداشت که نام گوخای به راستی تنها بر شمالی ترین بخش باتلاق های اصلی اطلاق می شده است، اما کاربرد آن تعمیم یافت و سراسر منطقه ی را دربر گرفت و این امر شاید در اثر اشتباه بوده یا شاید بدان سبب که نام جامع دیگری برای سراسر منطقه مذکور به کار نرفته است.

با مقایسه ی متن پهلوانی و «روایت» قبطی می توان نتیجه گرفت که سفر مانی به گوخای پس از آخرین دیدار او از تیسفون صورت گرفته است، یعنی بدان هنگام که از خولاسار به بیلاباد سفر می کرد. فقدان مرجعی برای گوخای در توصیف سفر مانی در آن سوی دجله، از میشان تا تیسفون، نشان می دهد که نام گوخای در سده ی سوم مسیحی چندان

رایج نبوده و تنها به بخش میانی رود بدرای اطلاق می شده است. مسیر خولاسار - بدرای - بیلاباد نشان می دهد که مانی از کوتاه ترین راه ممکن سفر کرده است و احتمالاً از بزرگ راه باستانی سارد تا شوش گذشته است.^{۲۷}

اسکندر نیز در ۳۳۱ پ.م. در لشکرکشی از بابل به شوش از طریق سیتاکن^{۲۸}، همین راه را پیموده است. با فروپاشی شوش و شهرهای دیگر شمال خوزستان، این مهم ترین بزرگ راه شاهنشاهی هخامنشی در سده های بعد - به جز دو سه دوره - بی استفاده ماند. در دوره ی اسلامی برای سفر از بغداد به شوش (و بعد به جندی شاپور = بیلاباد) از واسط و راه باستانی ای که احتمالاً در طیب (۱۳ فرسنگی شوش) قرار داشت، می گذشته اند.^{۲۹}

مانی چون احساس می کرد مرگش نزدیک است، در واپسین سفر خود قصد داشت پیش از مرگ با اجتماعات مانوی وداع گوید.^{۳۰} از آغاز دستنوشته ی پهلوانی پیداست که از گوخای دعوت نامه ای ویژه و فوری به دست مانی رسید. پیامبر و جوامع گوخای روابط بسیار صمیمانه ای داشتند، چه مانی به احتمال بسیار بومی گاوخای بود.^{۳۱} آخرین جایی که مانی پیش از مرگ از آن دیدار کرد، در واقع همان جا است که وی زندگی اش را در آن آغازیده بود.

از این فرصت بهره می جویم و دستنوشته ی دیگر پهلوانی (Tii D) 162 را در این جا می آورم. این دستنوشته از کتابی است که قبلاً از آن سخن راندم و برگه ای از آن را آوردیم. همچنین دستنوشته ی پارسی میانه M3 را می آوریم که نخستین بار اف. و. ک. مولر^{۳۲} آن را خوانده است. در زمان نخستین ویرایش برگه ی M3، تکه کوچکی از برگه ی Ti D51 - که در اصل پاره ی دیگری از آن بوده است - کشف گردید و آن

را تکمیل کرد^{۲۳}.

متن Tii D 163

«آن گاه پتگ نشانِ دیگر دید و <چنین> گفت: بینم که کرفه گر
(مانی) برخاست و چند روز دجله... .. جامه... بزرگ...
نگهداشت... که به ارجمندی به دروازه‌ی فراخ کاخ درآید و برون
شود. پس کردیر موبد با یاوران که در برابر شاه ایستاده بودند،
اندیشید و... رشگ و بدانیشی...».

متن M3.

«مانی... آمد <به حضور شاه بهرام اول>، پس از آن که او من، نوح
زادگ ترجمان، و کُشتی، <...> و آبزخیای پارسی را گرد آورده بود
(به همراه داشت). شاه را بزم نان خوردن بود (بر سر غذا بود) و هنوز
دست نشسته بود. خدمتکاران وارد شدند و گفتند که مانی آمد و به
در ایستاده <است>. و شاه به خداوند گار (مانی) پیغام فرستاد که يك
زمان بهای، تا من خود به <سوی> تو آیم. خداوند گار باز به يك
سوی نگهبان نشست، تا شاه دست شست؛ چه خود نیز به نخجیر
رفتن بود.

و از غذا برخاست. دستی بر شهبانوی سکایان افکند و
<دست> ی <دیگر> بر کردیر اردوانگان، و فراز به
<سوی> خداوند گار آمد. بر سر سخن به خداوند گار چنین گفت که
خوش نیامدی. خداوند گار باز گفت که چه بدی از من سر زده است؟

شاه گفت که سوگند خوردم که ترا بدین سرزمین نگذارم رسید. و به خشم خداوندگار را چنین گفت که: آوخ! به چه بایسته اید؟ که نه به کارزار روید و نه نخجیر کنید. اما مگر این پزشکی را و این درمان بردن را بایسته اید، و این را نیز نکنید.

خداوندگار پاسخ چنین داد که من به شما هیچ بدی نکردم؛ چون همیشه کرفگی (نیکویی) کردم به شما و به خاندان شما. و بسیار و فراوان بنده‌ی شما، که دیو و دروج از ایشان ببردم. بسیار بودند که از بیماری برخیزاندم (شفا دادم). بسیار بودند که تب و لرز چند ساله را از ایشان دور کردم. بسیار بودند که به مرگ آمدند، من ایشان را *«زنده کردم»*...

در متن نخست، کردیر آشکارا برابر کردِل (Kardel) دستنوشته‌های قبطی است، مردی که مانویان آن را محرك اصلی سقوط مانی تصور می‌کردند. یکی شدن او با کرتیر مشهور کتیبه‌های پهلوی^{۳۳} اکنون می‌تواند درست پنداشته شود (حرف‌نگاری نام او در متن‌های مانوی پارسی میانه و پهلوانی با نام او در کتیبه‌ها کاملاً سازگار است). ما مدیون پروفیسور هرتسفلد نیز هستیم به سبب مقاله‌ای که درباره‌ی زندگی کرتیر نوشت و او را با تنسر، سازمان‌دهنده‌ی آیین زردشتی، یکی پنداشت.^{۳۴} در کتیبه‌ی بزرگ تازه یافته‌ی شاپور اول (تقریباً مربوط به ۲۶۲ م.) برای نخستین بار از کرتیر با عنوان متوسط هیرید (سطر ۳۳) سخن رفته، و آخرین بار نیز در کتیبه‌ی پایکولی (تقریباً مربوط به ۲۹۴ م.) نیز بدین گونه از او یاد شده است. دیگر تردیدی نداریم که کردیر^{۳۵} نام شخصی (و نه عنوان) او بوده است. نام شاهزاده کردیر^{۳۶}، فرزند اردوان، که در دستنوشته‌ی^{۳۷} از او سخن رفته نیز در کتیبه‌ی

شاپور می آید.

از لحن غیردوستانه‌ی مکالمات دستنوشته‌ی M3 برمی آید که پادشاه همان بهرام اول است (و نه شاپور، چنان که اف. و. ک. مولر و دیگران گمان برده اند). «ملکه‌ی سکاها» نیز که در این گفت و گو حضور دارد، همسر سکانشاه - شاهزاده - فرمانروای بعدی بخش خاوری شاهنشاهی ساسانی - بوده است. در زمان شاپور این مقام را نرسه (کوچک‌ترین فرزند او) بر عهده داشت و «ملکه‌ی سکاها» ی او شاپور دختک بود. پیدایی شاه بهرام اول احتمالاً موجب تغییراتی گردید و می‌توان چنین پنداشت که انتصاب نوه‌ی بزرگ او به سکانشاهی پیش از آن و در آغاز فرمانروایی او (۴-۲۷۳ م.) رخ داده بوده است. بنابراین محتمل است که ملکه‌ی سکاها که در این جا از او سخن رفته است، همسر شاه بهرام سوم بوده باشد.

چنین می‌نماید که متن M3 را مترجم مانی، نوح زادگ، که خود شاهد زنده‌ی گفت و گوی شاه با پیامبر بوده، فراهم کرده باشد. اگر چند مانی کمی پارسی می‌دانسته و حتی یکی از کتاب‌های خود را بدین زبان نگاشته - که به راستی پارسی اش ضعیف است - احساس می‌کرد که در هنگام باریابی، آن هم در موقعیتی که سرنوشت او و آینده‌ی جامعه‌اش در میان بود، زبان پارسی او ناکافی است.^{۳۷}

پی‌نوشت‌ها

1. Polostsky, *Man. Hom.*, P. 42 sq.
2. OLZ, 1935, vol, 224.
- ۳- آثارالباقیه، ۲۰۸، ۲۲-۱۹. ترجمه‌ی آثارالباقیه، اکبر داناسرشت، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۱۱-۳۰۸.
4. Phargalia
5. Kholassar
6. Isidorus Kharacenus
7. Artemita - Khalasar
8. Apoloniatis
9. Khala
۱۰. ابن‌روسته، ۱۶۳/۱۸.
۱۱. مقایسه کنید با مینورسکی، حدودالعالم، ص ۳۸۱ به بعد. چنان‌که در BSOS IX, 843 آمده، این نام «آنتیوخوس» است، نه «آنتیوخیا» (Antiochia).
12. Tii D 163
13. *Mir. Man.*, iii, p. 17, Schmidt, *Manifund*, p. 28.
14. tyspwn, šahr, Iran, 21: (see Markwart, *Catalogue*, pp. 60 sq.).
۱۵. يك سده‌ی بعد، ناهاپت (nahapet) ساهارونيك (Saharunik) نام‌بات را بر خود می‌نهد. او در حیات سیاسی ارمنستان، پس از موگ شاه پاپ (Pap) نقش مهمی دارد. برای آگاهی بیش‌تر رک. Hubeschmann, *Arm. Gr.*, 32, and *Justi s.v.*

16. Beth - Kusāyē

۱۷. مقدسی، ۱۳۳، سطر ۱۵. در منابع دیگر، این نام برای سه ناحیه‌ی نهروان به کار رفته است (ابن خردادبه، ۱۳، سطر ۱۷، قدامه، ۲۳۵، سطر ۱۱).
۱۸. ابن خردادبه، ۶، سطر ۱۲. برای تاسیس این استان به دست خسرو اول ر.ک. نلد که، طبری، ص ۲۳۹.
۱۹. بسنجید با:

Sachau, *Ausbreitung des Christentums in Asien*, pp. 28 sq.

20. *Islam*, XIV, pp. 22 sq.

۲۱. من عبارت زیر را حذف کرده‌ام: «در ساحل شرقی آن دو ناحیه‌ی راذان قرار دارد. این گفته با دنباله‌ی گفتار یاقوت مطابقت ندارد. لسترنج (ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۸) راذانانی را چنین تعریف می‌کند: «ناحیه‌ای در پیرامون مذائن که از سوی خاور، از دجله تا آبراه نهروان گسترده است». در تقسیمات کشوری دوره‌ی ساسانی، بابل علیا و راذان سفلی با تیسفون، کلواذا (نزدیک بغداد)، نهرین و غیره کوره‌ای را تشکیل می‌دادند (ابن خردادبه، ۶ سطرهای ۶ تا ۸). مقدسی (ص ۵۴ و ۱۱۵) راذانانی را برابر سامره می‌داند و نه بغداد. بنابراین، این دو ناحیه در شمال بغداد، احتمالاً نزدیک نهر راذان، میان شط‌العظیم و دیاله قرار دارند (بسنجید با راذان سریانی، زاخو، همان، ص ۵۶).

۲۲. اما اگر جوخا را همان کوچی بداند، به خطا رفته است (چنان که فلوگل چنین استنباط کرد، مانی، ص ۱۲۲، و شیدر هم آن را تأیید نمود، همان، ص ۲۳، یادداشت ۲). مثل این است که بگوید وست مینستر میان بریستول و یورکشایر واقع است.
۲۳- زاخو، همان، ص ۲۹.

۲۴. التنبیه والاشراف ۱۵/۳۶.

۲۵. الفهرست، ۲/۳۴۰.

26. Kaškar

۲۷- هرودوت، ۵/۵۲.

28. Sitakene

۲۹. درباره‌ی این مسیر ر.ک: ابن روستاه، ۱۵/۱۸۸-۱۳.

30. *Man. Hom.*, 17/44 sq

۳۱- بسنجید با شیدر، همان، ص ۲۳. در سر آغاز فصل مانیویت در الفهرست (۱/۳۲۸) از گوخای به گونه‌ای سخن رفته است که می‌توان آن را زادگاه مانی پنداشت. به هر حال، برخی از واژه‌های مهم متأسفانه معیوب هستند. بازسازی فلاشر (Fleischer) از این متن (که فلوگل نیز آن را در ویرایش الفهرست پذیرفته و این جانب نیز در *Orientalia* ۸۴/۵ به بعد از آن پیروی کرده‌ام) دیگر معتبر نیست. در متن مذکور (۱) يك نام اشتباه است: قونا به جای دیرقونا، (۲) از يك «اسقف عرب» سخن رفته که در سده‌ی سوم در گوخای بوده (حرفی پوچ بیش نیست)، (۳) اشتباهاً اظهار شده که مانی در اصل مسیحی بوده (هرچند این گونه جعلیات لاف‌گاه در منابع اصیل مسیحی، از جمله *Chronicle of Siirt* هم دیده می‌شود؛ بسنجید با زاخو، همان، ص ۳۸، و

Bar Evrāyā, *Hist. of the Dynasties*, 129 u, ed, Salhani.

هرچند از اعاده‌ی صحیح متن پرهیز دارم، می‌خواهم پیشنهاد کنم که به جای العربان من اهل جوخی، آن را النهرمان من نهر جوخی (= نهروان) بخوانیم. بیرونی (آثار الباقیه، ۷-۸/۲۰۸) از خود نوشته‌های مانی نقل می‌کند که پیامبر در روستای مردینو در آبراه علیای کوئی چشم به جهان گشود. به هر حال، آبراه کوئی از سوی باختر، میان دجله و فرات واقع است. می‌توان آن را به گونه‌ی کوخی بازسازی کرد و آن را حرف نویسی گوخای برشمرد. اما مردینو نیز برای ما ناشناخته و تصحیف است و باید با ابرومیا، زادگاه مانی، در روایت تئودر برکنای تطبیق داده شود (رک. شیدر، همان، ص ۲۳، یادداشت ۳)؛ و باید برومیا یا برومیه؟ خوانده شود.

32. *H.R.* ii, pp. 80 sqq.

33. *ZDMG.*, 90, p.9

۳۴- نخست پولوتسکی آن را پیشنهاد کرد: *Man. Hom.*, p. 45, n. 2

35. *Archaeolog. His. of Iran*, PP. 100 sqq.

۳۶- معنی اصلی واژه‌ی کردیر چیزی همانند «موثر» یا «فعال» است؛ بسنجید با *BSOS.*, IX, p. 84 (ریشه‌شناسی‌ای که در آن جا آمده است دیگر معتبر نیست).
۳۷- به یاد داشته باشید که شاه مانی را متهم می‌کند که از وظایف پزشکی خود سر باز زده است. از منابع دیگر برمی‌آید که مرگ یکی از بستگان بهرام را - که به سبب سهل‌انگاری مانی در امر طبابت بدو نسبت داده‌اند - بهانه‌ای برای به

زندان درافکندن مانی قرار دادند (بنابر مواعظ مانوی، ۲۵-۶/۴۶، آن شخص یکی از خواهران بهرام بود، اما رك. جبرائیل بن نوح در بیرونی، آثارالباقیه، ۲۰۸-۱/۲۰). از آنجایی که این مرگ ظاهراً اندکی پیش از آن که مانی به حضور شاه برسد رخ داده است و مانی هم سه سال پیش از آن روانه‌ی دربار نشده بود (مواعظ مانوی، ۱۲/۴۶) چونکه در بابل پنهان شده بود، چنین می‌نماید که اتهام مزبور بی‌اساس است. چنان که انتظار می‌رفت، نویسندگان مسیحی ضدمانوی بیش‌تر این داستان را پرداخته‌اند (از جمله آکتا آرخلای، ۱۷/۹۳ به بعد، ویراسته‌ی بیسن (Beeson)).

قطعه‌ای از شعر مانوی به

ترکی باستان*

و.ب. هنینگ

* W. B. Henning, «A Fragment of the Manichaeon Hymn-Cycles in Old Turkish» *Acta Iranica* 15 Leiden. 1977, pp.537-40.

هر دانش‌پژوه ادبیات مانوی باید مراتب سپاس خویش را از دکتر ویلی^۱ به جا آورد، چه او متن‌های سخت‌گزارش چینی نخستین سرود هویدگمان^۲ را شرح کرده است. سرودی که از مهم‌ترین اشعار مانوی به شمار می‌رود و در اصل به زبان پهلوانی تصنیف گردیده است.

این پژوهنده‌ی برجسته شعر مزبور را نیایش متوسطی می‌داند و آوردن آن را در این جا - که ترجمه‌ای معمولی از همان سرود است و بخشی از سنت مانوی را تشکیل می‌دهد - چندان بی‌مناسبت نمی‌دانیم. این ترجمه‌ی تازه که تنها يك قطعه‌ی كوچك از آن بازمانده، به ترکی اویغوری است. قطعه‌ی مزبور (T.M. 278) به خط اویغوری است و آ. فَن لوكوك مدت‌ها پیش آن را در متن‌های مانوی ترکی در خوچو^۳ به چاپ رسانده است؛ متن آن به ابیات (۶۵) ۳۲۶ - (۷۰) ۳۳۱ طومار شعر چینی مربوط است^۴.

ما نمی‌خواهیم ترك‌شناسان را بدان روی که هویت این متن‌ها را

نشناخته‌اند، سرزنش کنیم. اندازه‌ی کوچک و ناقص بودن این قطعه‌ی ترکی، وجود واژه‌های ناشناخته، ابهام و خصوصیت واژگانی ترجمه‌ی چینی و عمدتاً تکرار تصاویر و عبارات مانوی همه دست به دست هم داده و از موضوع نیک‌بختی، شناخت ارزشمندی به دست می‌دهند. مشکل دیگر وجود اختلاف در شماره‌ی بیت‌ها است. دکتر بویس^۵ با تیزبینی مشاهده کرد که مترجم چینی میان ابیات ۶۰ و ۶۸، يك بیت را می‌بایست از قلم انداخته باشد. این بیت حذف شده را در این قطعه‌ی کوچک ترکی می‌توان باز یافت (که میان بیت‌های ۶۶ و ۶۷ آمده است؛ در اینجا با شماره‌ی ۶۶ الف مشخص شده است)^۶. مترجم ترکی، برعکس همکار چینی خود، با هشیاری به ترجمه‌ی منثور این قطعه رضایت داد. در مقابله‌ی سه ترجمه‌ای که خواهیم آورد، از ترجمه‌ی مرحوم تسویی‌چی^۷ بهره‌ر جسته‌ایم؛ برای متن و ترجمه‌ی ترکی نیز بسیار مدیون فُن‌لوکوک هستم^۸.

«۶۵»

- پهلوانی: (از میان رفته.)
 ترکی: (تنها آخرین واژه) ... «جاودانه».
 چینی: (سطر C) ... برای همیشه ...
 پهلوانی: (از میان رفته.)
 ترکی: پارس کردن سگان، صدای پرندگان، زوزه‌ی نامفهوم
 و رنج آور اهریمنی در <آن> سرزمین شنیده نمی‌شود.
 چینی: جوجه‌ها و سگان، خوک‌ها و گربه‌ها (؟) و جانوران دیگر،
 در این جهان روشنی راهی ندارند؛
 اگر گویند که آواها و سر و صدای پنج نوع پرنده و

چهار پا در آن جا هست، به خطا رفته‌اند.

«۶۶ الف»

پهلوانی (از میان رفته.)

و چینی: ضربه‌ی (?) ترسناك را نشاناسند؛ <و> نه سوختن را،
باد گرم <در آن جا> وزان است.

«۶۷»

پهلوانی: (از میان رفته.)

چینی: در منازل پاك هيچ... تاریکی و مه نیست.
آن جهان شادخواری گسترده از همه گونه سایه‌های تاریك،
گرد و خاك و ریم مبراً است:
دیرهای همه‌ی قدیسان پاك و نیالوده است.
سیاهی و تاریك روشنی را در آن جا راه نیست.

«۶۸»

پهلوانی: و همه پر از روشنی... به شادی و افتخار...
ترکی: «نفس زنده»ی آن‌ها سرشار از روشنی است؛ هماره به
شادی و افتخار یکدیگر را دوست می‌دارند <و> بسیار
زیبا (?) هستند.

چینی: نور همه جا را فرا می‌گیرد و همه چیز را پر می‌کند،
زندگی جاودانه و همیشه رامش‌مند،
برآورد کردنی، شادخوار، و بی‌وقفه شاد،
و قلب مهربان انسان صمیمی، حقیقی و همیشه آسوده است.

دکتر ویلی گفته است^۱ که در سطر سوم دقیقاً «میان احترام و شادخواری فاصله‌ای نیست». در نتیجه، می‌توان آن را به صورت يك واژه‌ی واحد بازسازی کرد که در متن پهلوانی از میان رفته است. مترجم ترکی نیز به جای آن واژه‌ی turqaru «هرگز، همیشه» را آورده است. واژه‌هایی که برای «احترام و شادخواری» به کار رفته، برابر پهلوانی šādīft ud padišfar «شادی و افتخار» است: بنابراین، من ترجمه‌ی فُن لوکوک را - که واژه‌ی مزبور را «در پاکی» معنی کرده است - تغییر داده، معنی «افتخار» را ترجیح می‌دهم.

«۶۹»

پهلوانی: آنان به شادخواری شادی کنند، و...

... اندازه‌ی ساعات (؟) ...

ترکی: آنان به شادخواری شادی کنند، در عطر (؟)

غوطه‌ور شوند^۱.

«نفس زنده»ی آنان را به روز نتوان شمرد

(= زندگی انسان بیکرانه است).

چینی: همیشه خشنود، شاد، و شادخواری بی‌وقفه:

تن و ذهنشان آزادانه لذت می‌برد، در هوای

گرانبوی (بسیار خوشبو)،

سال‌ها و ماه‌ها را شماره نیست، <و> نه

ساعات و روزها را،

چگونه يك شخص از «سه نابودی»

در پایان زندگی می‌ترسد؟

متن ترکی چنان مبهم است که فُن لوكوك از ترجمه‌ی آن سر باز زد. در دست نداشتن يك نسخه‌ی عکسی باعث می‌شود که هرگونه تغییر در قرائت متن مشكوك به نظر آید. با این حال، در پرتو «هوای گرانبوی» می‌توان واژه‌ی Z(?)yvdan را به yīdan تصحیح کرد و حرف نخست را یکی از نشانه‌های نقطه گذاری به شمار آورد^{۱۱}. ساختار بخش دوم این بیت - آن‌جا که واژه‌ی künin را به جای könin آورده‌ام - چندان روشن نیست^{۱۲}.

«۷۰»

پهلوانی: (از میان رفته.)
 ترکی: «نفس زنده» در میان آن‌ها نمی‌میرد...
 همه‌ی قدیسان عاری از زایش و مرگ‌اند،
 و کشتارگر اهریمن ناپایداری بر آنان نستیزد
 و ضربه نزنند...

با آگاهی کمی که من از ترکی و به مقدار کم‌تر از چینی دارم، باید به همین اندازه که هویت متن‌ها را باز نموده‌ام، بسنده کنم و بررسی بیش‌تر آن را به دست پژوهندگان شایسته‌تر بسپارم.

پی‌نوشت‌ها

1. Waley
2. Huwīdagmān, cf. M. Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, pp. 66-77.
3. A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho iii* (1922), p. 45, No. 32.
4. *Tsui Chi*, Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan, *BSOAS* xi (1943), pp. 206 sq
۵. همان مرجع، ص ۷۶، یادداشت ۷ و ص ۷۷، یادداشت ۷.
۶. هر بیت با دو گروه نقطه چین (اغلب چهارتایی، گاه دوتایی) از یکدیگر جدا می‌شود و حدود سه سطر دستنوشته را فرا می‌گیرد.
7. *Tsui Chi*
۸. برای بازبینی کامل، به عکسی از دستنوشته نیاز است که اکنون در دسترس من نیست.
۹. بويس، همان، ص ۷۷، یادداشت ۵.
۱۰. در اصل «کامیاب شوند» - م.
۱۱. در متن پهلوانی، عبارت «prwrzynd pd bwy» را انتظار داریم، اما با نشانه‌های متن ظاهراً سازگار نیست؛ - igdil = پهلوانی - prwrz = سغدی - prwyj.
۱۲. پهلوانی: rwč'n pdm'n ny'st, w hwyn Jywhr.

چند شعر مانوی*

* M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9, Leiden 1975, PP. 101-103

۱

نیایشی درباره‌ی آمدن دوباره‌ی عیسی^۱

پارسی میانه با واژه‌های پهلوانی

به من بگو، ای شهریار!

آریامان^۲!

نشانم ده ای گرامی‌ترین پسر!

درباره‌ی زمانِ آمدنت،

هنگامی که سرانجام می‌آیی.

ای منجی بزرگ!

ای آموزگار من

بگو درباره‌ی آن زمان

و نشانه‌های آن.

۱

گویندگان، پارسایان و گزیدگان،

که اندر کشور دروغین ماندگاراند،

رمه و خواسته <برجای> نگذارند؛

۲

بدین روی آزرده شوند.

۳

آیا این پادشاه خشمگین،
تا کی اکنون همی شاد شود؟
خانواده‌ی بینوا و پارسا
تا کی آزرده شود؟
پارسایان زیرك >اند<
که آزرده می‌شوند،
گوییم که ایشان را چه خشنودی >است<؟
ای تخمه‌ی مهربان!
بگو درباره‌ی پیروزی دروندانی که سرافراز شدند.

۴

[آن] گرامی‌ترین پسرِ تهم و نیکو آموخت
آنچه را که من از او پرسیدم^۳.
دیگرگونه >خواهد بود< آن زمان،
به سبب رزم‌ها،
سال‌ها همراه با دوران‌ها،
هنگامی که چونان آب در رودها جریان یابند.
نزدیک آمد فراز آن زمان.
کافران آزمند
که اکنون عیاشی می‌کنند،
پیروز شوند بر تو
که خشمگین >هستی<.^۴
آزرده شوند،

چنان <که> آزار کردند
و کفّاره دهند هر آنچه را که آنان تباه کردند.
عیاشی کنند آنان که گریستند
و می‌گیرند اینان که اکنون می‌خندند.
خانواده‌ی سوگوار و پارسا را رویش و زیش بُود؛
برتر از کیش‌ها و مردمان،
شاد شود این دین پارسایی.
دهان به ستایش گشایند
چشمه‌های آب‌های زنده.

۵
سوگواری کنید
ستایش کنید و بسرایید،
چه در آن زمان که نشانه‌های آن
خوانده شد...؟
شهریار شگفت <در پی>
نبرد و بیداد، خشنود گردید
از زندگی جاودان.

- ۱ ... باشند پیوسته اندام
... کشور نو، در سرزمین بزرگ.
- ۲ به هم فشرده باشند^۷، چونان صخره‌ای
و يك تن، خوب و سخت <و> جاودانه.
- ۳ [دیو] خشم تاریك، در مغاك خود مدفون شود^۸
اندر، بدان بنا <ی> نو و نیکو.
- ۴ کامل سازند همانند آن سرزمین روشنی و روانه شوند
اندر چشمه‌ی خدايوار و باد نوشین.
- [يك بیت سخت آسیب دیده است]

- ۵ بسازند و آریند، بس گاهِ درخشان،
واپسین شاهزاده، با همه‌ی پدران، بغانِ بسیار شاد.
- ۶ همه‌ی روشنی‌ها، پارسایان و نیوشایان
که بردبار با پدر شادی کنند.
- ۷ شاد بوند، شادخواری و پادشاهی کنند
در کشورهای نو، بر دشمنان و طغیانگران.
- ۸ چه، رفت با او و آنان غلبه کردند
و شکست دادند آن تاریکی (اهریمن) را که مغرور گشته بود.

۳

درباره‌ی پدر بزرگی، از زبور مانوی

بهلوانی

ستایش بزرگان^۱

۱
... نخستینِ همه‌ی دیدار <ها>.
ستوده و ستایش شده تویی، ای پدر!
زنده <و> ازلی،
- که نخستین شاهزاده‌ی برتر روشنی،
مورد آرزوی مقدسان،
و زورمند است^{۱۰}
تویی، پدر این همه شکل‌های زیبا،
گوهرها، نیروهای روشن
و نیرومندانی که گفته شده بود
(یا به نیروی کلام آفریده شده بود)
از تو زاد، از تو جوانه زد،

از تو جدا شد، از تو پیدا گشت،
به وسیله‌ی تو زورمند شدند...

۱ ... جاودانه تو را بستاییم با هم تخمگان،
 که گزیده بُوند،
 و خانواده‌ی ما،
 که از <آن‌ها> هستیم،
 و آن‌هایی که از تواند.^{۱۲}

۲ پدر، ترا فرا خوانیم،
 چشم بر تو دوزیم^{۱۳}
 و جان‌های ما پیش تو نیایش کنند،
 که تو با ترحم بسیار بر ما ببخشایی،
 که ما را یاور فرستی...

[چند بیت افتاده است]

۳ قدوس، قدوس بر دوازده کشور روشنی خود.^{۱۴}
 قدوس، قدوس کشورهای روشنی را،

که به بزرگی تو پیمانه‌ی گوهرهایند.
 قدوس، قدوس اندروای (هوا)ی زنده را؛
 انبار روشن کشورهای نیکو.
 قدوس، قدوس، قدوس سرزمین ستوده را.
 قدوس قدوس منظر درخشان ساکنان ستوده را...

[به اندازه‌ی ناشناخته‌ای افتادگی دارد]

۴
 قدوس، قدوس بزرگی ترا،
 همه بلندترین منظر <ها> را،
 زیبایی درخشان بی کران را
 قدوس، قدوس بر تو پدر.^{۱۵}
 قدوس، قدوس، قدوس، قدوس شهریاری ستوده ترا.
 قدوس، قدوس، قدوس بر تو پدر.
 قدوس بر نام گزیده‌ی تو.
 قدوس، قدوس، قدوس بر تو پدر.
 قدوس، قدوس، قدوس...

[چند بیت افتاده]

۵
 قدوس، قدوس، قدوس بر اندیشه‌ی بزرگ تو،
 که همه‌ی اندیشه <ها>ی کرفه از آن بوده‌اند.
 قدوس، قدوس، قدوس بر تو پدر!
 قدوس بر اندیشه‌ی بزرگ تو،

که همه اندیشه <ها> ی کرفه و مشتاق از آن بوده‌اند.
قدوس، قدوس، قدوس بر تو پدر.
قدوس بر تو روح بزرگ و ستوده،
که بالای همه‌ی ارواح کشورها (جهان‌ها) ست.^{۱۶}

۵

چند نیایش برای پدرِ بزرگی^{۱۷}

[بهلوانی]

۱ ... دوازده دیهیم روشن دارد،^{۱۸}
و در برابر او می ایستند دوازده «بزرگی»
پسرانش،
دوازده <گوهر از>
همان چهره‌ی درخشان پدرِ روشنی.

۲ بس ایزدان،
بغان و گوهرهای پیرو^{۱۹} شهریار بهشت را
او آفرید، فرا خواند و برقرار کرد،
و باز از آن دوازده «بزرگی» ازلی زاده، شاهزادگان و شهریاران..

[چند بیت افتاده]

۳ آنان هماره شکوه بزرگ او را تقدیس و ستایش کنند،
 آن ایزد بخشایشگر،
 ایزد راستی گر،
 به درستی با شادی...^{۲۰}

.....

۴ به فرزندان پند و دستور داد
 که کامل کنند و پایان دهند...

۵ ... زورمند، بالاترین ایزدان،
 خدای بزرگان، بهترین بغان.^{۲۱}
 ستایش بر بغ، شکوه روشنان.
 روشنی بلند، قلمرو ستوده،
 جایی که تو <در آن> ساکنی،
 پاک و درخشان، زیبا و خوب،
 همه پر <از> شادی،
 زندگی رامش بخش و معتمد،
 انوشه و خوشبو.

۶

نیایش^{۲۲}

۱ ... همه‌ی کشورها... فرشتگان،
 که از او بوده‌اند،
 همه به يك جان ستایش کنند^{۲۳} آن منظر درخشان
 و پیکر نیکو را.
 ما نیز با همه و نزد همه <با> زانوی خم شده
 نماز بریم و ستایش کنیم...

[چند بیت افتاده]

۲ با «پنج اندیشه»... «مادرِ ارداوان»، «پدر هر مزد بغ»
 با «پنج روشنی»، نیز «دوست روشنی»، «بام ایزد»،
 نیکو، «روح زنده» با پنج فرزند...

۷

از يك نيايش برای پدرِ بزرگی^{۲۴}

پهلوانی

۱
تو شایسته‌ی ستایشی
ای پدرِ کرفه‌گر (ثوابکار)، نیای ازلی،
ستوده‌ای تو ای بغِ کرفه‌گر.

۲
تو ای خداوندگار، الف نخستین
و تاء آخر^{۲۵} به تو پایان یافته
و کام کرفه‌ی تو کامل بود.

۳
همه‌ی بغان و کشورها
ایزدان روشنی و پارسایان
ستایش کنند با تقدس بسیار.

۴
جان‌های گیاه و هر... مرده

ستایش کنند و نماز برند

به یگانگی.^{۲۶}

۵ آرزوی کرفه را به ما ببخش...

... آنان چهره‌ای دارند

که ما از دور رها کردیم.^{۲۸}

۶ ای بخشایشگر، بخشایشگری کن

به ما نشان ده چهره‌ی خویش را

آرزومند پیکر نیکوی <تو> ییم.

۷ پرتو خویش را بر ما متاب

چشمه‌ی جاودانی و روح زنده

و زادگان ما را توانا کن.

۸ دشمن تاریک^{۲۸} لاف از زور زند

با آن غول نبرده‌ی^{۲۹} سرکش

و گرفتن آن کشورها را کامد.

۸

از نیایشی درباره‌ی بهشت و بدرِ بزرگی^{۳۰}

[پهلوانی]

۱
روح انوشه‌ی خوشبو بغان را بی‌رورد با زمین و درختان
چشمه‌ی روشنی، گیاهان ستوده، کوه‌های درخشان
پاسخ‌گر و بغ سرشت.
آرامگه گوهرها جایی پر گل^{۳۱} است.
کشورهای بی‌شمار، خانه‌ها و تخت‌ها
نیکویی ترا سزد، ای مهم‌ترین شهریاران.

۲
نماز و ستایش مارمانی خوشنام را
ستوده باد، ستوده باد نوروز بزرگ^{۳۲}
مار زاکوی آموزگار را با همه‌ی رمه (امت) روشنی...

(۹)

روایت مرگ مانی از زبور قبطی مانوی^۱

«از مزامیر بما، مزمو ۲۴۱»

... دروازه‌های روشنی گشوده می‌شوند...
باشد که (؟) ما بیاییم و این دهش را دریافت کنیم.
درهای بخشایش را بگشای؛ برخیز که ما شاید این دهش را دریافت
کنیم.
داور بزرگ برنشسته است: بگذار گرد او آییم و او را ستایش کنیم.
و بستاییم (؟) [او را].
بگو: درود بر خورشید نو،
که با روشنی‌اش فراز آمده است:
درود بر روح القدس،
که امروز آمده است تا ما را نجات بخشد:

1.C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Vol. II, Part II, (Stuttgart, 1938), pp. 42-47.

خداوند گار ما، مانی، که گناهان را می بخشد.
 درود بر پدر تو،
 درود بر پادشاهی فرازمند.
 سپاس بر برادران ایزدی ات
 که ایمان آورده اند به آمدن تو به سوی ما.
 درود بر «اثون» ها (قلمروها) ی روشنی.
 که به یادگار نگاه داشته اند چیزهایی را که متعلق به روز زایش (?) است.
 ما می پرستیم کشتی های نور را
 که تا آمدی گذرت داده اند.
 درود بر انسان کامل، راه آرامشی که تواز آن آمدی.
 ما نور آشنای ترا می ستاییم، ای مسیح، نویسنده ی (تفسیر گر)
 نیکو <بی> ما.
 درود بر خرد تو که بر خطای
 کیش ها چیره گشته است.
 فرشتگان را می ستاییم که ترا از زنجیره ای
 به زنجیره ای <ویگر> درافکنند.
 رنج هایی را که تحمل کردی می ستاییم از برای
 فرزندان.
 چه تو شکوه بزرگت را رها کردی، آمدی و خویشتن خویش را
 نثار جان ها نمودی.
 گونه های مختلف را فرض کردی تا آن جا که به دیدار همه ی نژادها باز رفتی:
 از برای نژادهایی که دوست داشتی، تا آن که آن ها را
 از میان <همگان> برگزیدی.
 ... زمین؟، دریاها و ...
 نیز.

به جست وجوی معشوق <یعنی> آیین خود بوده‌ای
تا این که او را یافتی.

تو بر تاجداران ظاهر شدی، شاهزادگان
کلام [تو را] دریافتند.

شاپور ترا بزرگ داشت،
هرمز نیز راست بودی ترا پذیرفت.
... بهرام...

زیرا (؟) او به خروشخوانی ات ایمان نیاورد.
<سعایت> دشمنانت را به گوش دل پذیرفت،
منکران وعده‌ات.
..... هرود^{۳۳}.

که مسیح را به صلیب کشیدند.

وای بر آنان، کودکان آتش؛
چه آنان بر بدن مقدست گناه راندند.

من از مغان سخن راندم
که بر خون تو نگرستند.
آنان دوستان نبوغ کریه یهودیان بودند،
آن کشندگان خداوندگار.

آنان طومارهای دروغین خویش برنوشتند <و> پخش کردند
درباره‌ات، ای ذاور همه‌ی نژادها، آنان ترا به محاکمه فراخواندند
و درباره‌ات حکم راندند.

از آن هنگام که بر خطای آنان چیره گشتی،
آنان ترا با آهن گرانبار و اسیر نمودند
آنان دست‌ها و پاهایت را گرانبار کردند
و تنت را نیز به زنجیر کشیدند.

آنان ترا به زندان‌های خود درافکندند،
با این اندیشه که بتوانند از تو بازپرسی کنند.
تو بیست و شش شبانه روز <در میان> آنان
در غل و زنجیر^{۳۴} (?) به سر بردی.
... فرزندان^{۳۵} در کنار تو، تو همه‌ی آن‌ها را در آغوش کشیدی.

<ناخوانا است>

.....

..... آیین تو که در

جهان است.

معشوقت را ترك مکن. تا او مزه‌ی آن نمک را از دست ندهد که... تو
دوازده آموزگار و هفتاد و دو اسب‌سگ (خادم) را منصوب
کردی. سیسینیوس^{۳۶} را بر فرزندان <چون> رهبر گزیدی.
هنگامی که همه‌ی امور را مقرر داشتی، بر پدر خود استغاثه بردی،
<و> او ترا پاسخ کرد.

تنت را برای آن‌ها گذاشتی و <بر اورنگ> شهریاری <خود> فراز رفتی.
مردانِ یاغی نفرین شده،
خشم خویش را بر بدنت روا داشتند.

آنان خونت را در میانه‌ی خیابان شهر جاری ساختند
آنان ضربتی بر گردنت زدند و سرت را بر دروازه‌ی شهر نهادند
در کشتار تو شادی کردند و نمی‌دانستند که روز بازخواستی هم هست:
زیرا علت مرگ تو بازخواست خواهد شد و از خونت انتقام گرفته خواهد
شد.

شهر بی‌خدای آنان پادافراه خواهد پذیرفت

به پاس هتك حرمتی که روا داشت.
عاشقان تو خجسته‌اند، آنان که برای تو اشك ریختند.
آه، سوگ بدن تو، شادی روانت
که فراز رفته است.
ای خجسته، ای پدر ما، امروز ما را نیز <در زمره‌ی> گزیدگان <خود> به
شمار آور.

..... از (؟) آن

دهش تو.

تو که خونت را برای ما دادی - ما را فراموش مکن، بر تو استغاثه می‌برم
نگاه کن به اشك‌های ما که پنهان شده است، که دیده می‌شود به وسیله‌ی
...(؟)

... بخشایشت را بر ما بگستر، ما را بشوی و از <چیزهای> بد پاك
گردان.

اگر بایسته است که ما را به شمار آوری، پس آیا ما پیش از این... به (؟)
مرگ.

... می‌دانی آلودگی گوشت، که به هر زمان از آن فوران می‌کند.

برادران من (؟)، آه، ای داور؛ بگذار هريك بیایند و

... ..

مردی که از خطا رنج برده است (متحمل خطا شده است) - آه، حفاظت
از داور،

بگذار او بدین کار بشتابد:

او که اندوهش گشته است، او که خشم به سویش جسته است:

او که آز کامگی (شهوت) سپیدی جامه‌هایش را چرکین کرده است

او که سنگدلی (بی‌عاطفگی)

شیرینی قلبش را ربوده است:

او که نابخردیش او را به ریشخند گرفت و عقلش را در ربود:
او که آتش بلعنده به دشمنانش پیوست،
<و> به او زیان رساند:

او که غرور فزاینده فریبش داد و بر زمین افکند.
آه، داور نشسته است، او نام کسی را فرا می خواند
که بر او خطا رفته است.

هیچ گذشتی در داوریش نیست و نه از دادگری خویش برمی گردد.
او می داند چگونه کسی را ببخشد که گناه همی کند و دست به توبه برد.
او کسی را به شمار نمی آورد که به سوی او آید و بر او استغاثه برد.
اما آن مرد دو اندیشه^{۳۷} - او را نمی بخشد.
بگذار از خویشتن غافل نباشیم و در قلب هایمان قصور نورزیم
با تقصیر <ات> خود.

آه، پزشک بزرگ آمده است: او می داند چگونه همه ی مردم را شفا بخشد
جعبه ی دارویش را گسترده است و <چنین> فراخوانده است:
«هر که بخواهد، درمان خواهد شد»

بنگر به فزونی درمان های او:
درمانی نیست مگر به دست او
از او که بیمار است بر نمی گردد،
او را که زخمی در وجودش هست، به ریشخند نمی گیرد.
او در کارش توانگر است:

دهانش نیز پر از واژگان شیرین است.
او می داند چگونه يك زخم را ببرد <و> چگونه مرهم سرد بر آن نهد
می برد و پاك می کند:

در يك روز تنها داغ می کند (می سوزاند) و تسکین می دهد (؟)
بنگر، مهربانی عاشقانه اش باعث گردید

که هر يك از ما بیماری اش را آشکار کند.
 بگذار بیماری خود را از او پنهان نکنیم
 و سرطان را در اندام های خود مهلیم،
 تا تصویر نیرومند و نیکوی «انسان نو» را نابود کند.
 او پادزهری است که مناسب هر بیماری است.
 بیست و دو ترکیب در پادزهر اوست:
 انجیل بزرگ^{۳۸} او، اخبار نیکوی همه ی آن هایی <است>
 که از نوراند.

آبدان او نیان <زندگان^{۳۹}>، گنجینه ی زندگانی است.
 در آن آب گرم هست:

اندکی سرد آب نیز با آن درآمیخته است.
 اسفنج نرم او که کبود شدگی ها را پاک می کند
 رساله^{۴۰} ی <او> است.

چاقویش برای بریدن کتاب رازان (اسرار)
 <و> نظیف های عالی او کتاب کوان (غولان) است.
 ... هر درمان او

طومار نامه های او است.

..... داغ (?)، دو مزموور، گریان (?)

.....

..... همچنین سرد (?)،

نمازها و همه ی کلمات او.

آه، آزمایش پزشک ما:

برادران من، بگذارید بر او استغاثه برم.

باشد که او ما را دارویی دهد که ... درمان بخش <درد> ما باشد.

بخشایش گناهان ما،

باشد که آن را بر همه‌ی ما ببخشد.
باشد که او گناهان ما، زخمگاه‌های داغ کرده بر روحمان را پاک گرداند
هر سال روزی هست: بگذار فراموش نکنیم، تا آن که بگذرد

.....

ما باشندگان مقدس او هستیم (؟)، کسانی که خروشخوانی کنند و کسانی
نیوشند،
همه‌ی آنان.

او که زمزموری را به آواز می‌خواند همانند آن‌هایی است که
تاج گل همی بافند
آنان که پس از او پاسخ دهند همانند کسانی‌اند که گل سرخ در
دست‌های او همی نهند.

پیروزی بر داور راستی و <جشن> شکوهمند پمای او.
باشد که او آن را نیز به همه‌ی ما، گزیدگان و
دینوران^{۴۱} (نیوشایان) ببخشد.

شکوه و افتخار بر آن‌ها که در این روز مبهم جشن همی گیرند
پیروزی بر روح پلوسیان^{۴۲}، آبه پلید کسوس^{۴۳}،
آبه پشایی^{۴۴}، پنایی^{۴۵}، پشایی، جمنوت^{۴۶}، تتونا^{۴۷} و
نیز بر روح مریم.

پایان

یادداشت‌ها

(در این یادداشت‌ها، B.R. نشانه‌ی Boyce, A Reader... و
A.M.L. نشانه‌ی Asmussen, Manichaean Literature. New York
1975 است - م.)

1. (ar) (59 Rii 33 f.: Salemann, *Manichaica* iii 9-14

هنینگ در Verbum قرائت چندین واژه را اصلاح کرده است. در این
قطعه، یک روح یا احتمالاً «مهر ایزد» از عیسی درباره‌ی آمدن دوباره‌اش
می‌پرسد و پیشگویی او را در مورد آن دوره و «نشانه‌ها»ی ظهور آن
می‌شنود. این نیایش به پارسی میانه است و دارای چند واژه‌ی پهلوانی
نیز می‌باشد. (B.R.101)

۲- به معنی «دوست» و لقب عیسی است.

۳- «گرامی‌ترین پسر» اشاره به عیسی، همچون فرزند خدا است.
هنینگ در Verbum، ص ۲۴۵ آورده است که Wcystyš اشتباه کاتب است
به جای واژه‌ی wcystwš؛ زیرا «w» واکه‌ی میانجی است که میان فعل ماضی
و یک ضمیر متصل آمده است. عبارت «čē-miš» از قاعده‌ای پیروی
می‌کند که فرضی دو ضمیر متصل به کار می‌رود، عامل یا نایب فاعل
نخست می‌آید. (رک. قطعه‌ی m3) (B.R.102).

۴- باز اشاره به عیسی است که سرشار از خشم راستین گردید.

(B.R.102).

۵- wyh'd'n (*wihādān) واژه‌ی پارسی میانه و معنی اش ناشناخته است.
6. (as) (M 173 R + M 94 R: Boyce, «Some Parthian Abecedarian Hymns,» BSOAS XIV 3, 1952, 438-40.

بیت‌های آخر (از حرف «ن» تا «ت») يك نیایش است که بیت‌هایش با نقطه‌هایی به پنج سطر کوتاه بخش گردیده است. موضوع آن غلبه بر تاریکی و پیروزی نور است. (B.R.102)

۷- فاعل آن در بیت پیشین است که بهشت نو و بهشت جاودانی است و اکنون به هم پیوسته‌اند (رك. یادداشت ac7 در B.R.).

۸- در متن bwynd (شوند، بوند) آمده است.

۹- (M 40: HR.ii 48, Mst. 11). نوشته‌های آرامی مانی شامل دو قطعه شعر بلند یا زبور است. شعر حاضر از زبور است که در نسخه‌ی پهلوانی «ستایش بزرگان (Wuzurgān Afrīwan)» خوانده شده است. B.R.91

۱۰- این عبارت ظاهراً جمله‌ی معترضه‌ای است که به پدر خطاب نمی‌شود، بلکه از او به گونه‌ی سوم شخص مفرد سخن می‌گوید.

B.R.91

11. (M538+M75: W.-L. ii 548 with 581-2. and HR. ii 25, Mst. 15)
این دو دستنوشته در بردارنده‌ی اشعاری از زبور دیگر مانی است که در پهلوانی «ستایش مقدسان (Qšūdagān Afrīwan)» نامیده می‌شود. بندهای ۱ تا ۳ از M538، ۴ و ۵ از M75 است. هنوز دانسته نیست که

کدام بند مقدم بر دیگری است. B.R.91

۱۲- آن‌هایی که پدر بزرگی را ستایش می‌کنند، از جهان روشنی، یعنی از خود او سرچشمه گرفته‌اند؛ و بنابراین يك خانواده را تشکیل می‌دهند که در پارسی میانه به آن «ناف زنده» گویند.

۱۳- متن: padrāsām = پیراییم، پیراسته کنیم، از -pati-rāz، ستاك

ماضی: *padrāšt*. ریشه در فارسی باستان *radh* است.

۱۴- پدر خودش چهار چهره است و دوازده انون (قلمرو) آن را احاطه کرده‌اند که «دوازده بزرگی» نیز خوانده می‌شود (متن *ah*، بند ۱)، که سه به سه در برابر هریک از چهره‌های او می‌ایستند. B.R. 96.

۱۵- دکتر زوندرمان می‌گوید که واژه‌های *tō* *ō* (که مسلماً کاتب به اشتباه آن‌ها را حذف کرده است) روی سطر به رنگ سرخ نوشته شده است؛ قرائت **pyd* به جای **pydr* نیز امکان‌پذیر است. B.R.96.

۱۶- *kē* و *tē* در این جمله به احتمال ادات موصولی‌اند. B.R.96.

۱۷- (M 730: W.L. ii 553-54). این قطعه شامل نیایش‌هایی است که در دو ستون نوشته شده است. تنها دو ستون (Vii و Ri) را که بهتر از بقیه محفوظ مانده در این جا می‌آوریم. B.R. متن *ah* نیز *rk*. A.M.L. 117-118.

۱۸- پدر بزرگی دوازده دیهیم شاهانه را بر سر گذاشته است که احتمالاً به منزله‌ی ۱۲ هزاره‌ی هستی جهان است.

۱۹- متن: *pdw'z*. مری بویس آن را «حامی و پیرو» و با تردید «همراه و ملتزم» معنی کرده است. *rk*. Boyce, Word List..., p.69؛ اما آسموسن آن را «ردیف و سلسله» گردانده است. *rk*:

A.M.L.117

۲۰- بندهای ۳ و ۴ در متن ویراسته‌ی مری بویس نیامده است. ما آن را از روی ترجمه‌ی آسموسن افزوده‌ایم. *rk*. همان، ص ۱۱۸.

۲۱- متن: *bg»n bgyystwm*. تحت‌اللفظ به معنی «بغ‌ترین بغان، ایزدی‌ترین ایزدان».

۲۲- (aj) (W.-L.ii 549 «T II D 66» M5 262) این چند بیت ظاهراً از نیایشی به افتخار همه‌ی ایزدان است. پدر بزرگی در این جا مورد خطاب قرار نگرفته، بلکه تکریم شده است. B.R.93.

۲۳- متن: «دهند ستایش».

۲۴- (ak) (M 94 V + M 173 V) با دو قطعه‌ی کوچک:

Boyce, «Some Parthian Abecedarian Hymns», *BSOAS* XIV 3, 1952, 438-40.

این متن شامل نخستین بخش از يك نیایش ابجدی است (هر بیتش با یکی از حروف ابجد آغاز می‌شود) که به گونه‌ی بیت‌های سه سطر است، هر سطر با نقطه‌گذاری مشخص گردیده است. بیت آغازین مطابق قالب الفبایی نیست؛ بقیه هریک با یکی از حروف ابجد از الف تا ز آغاز می‌گردد. B.R.94.

۲۵- ف. و. ک. مولر آن را با مکاشفات، فصل ۲۲، آیه ۱۳ سنجیده است. (B.R.94) HR.ii 8 n.1

۲۶- pad hāmaxwand: به اتفاق رأی، متفق القول، همراه، رفیق. رك: Boyce, Word-List... p. 44

۲۷- قرائت و ترجمه‌ی این عبارت مورد تردید است:

... *barēnd čihrag čē-mān až dūr *andāsād.

۲۸- لقب دیو آز است.

۲۹- لقب اهریمن است.

30. (aka) M 6232 R (T II D 178): H. H. Schaeder in R. Reitzenstein and H. H. Schaeder, *Studien zum antiken synkretismus aus Iran und Greichen land* (Leipzig - Berlin 1926), 290 (as text a), H., «A Pahlavi Poem», *BSOAS* Xiii 3, 1950, 645.

(با آوا نوشت، تقطیع شعری و اصلاحاتی در قرائت و ازگان). شعر حاضر بیت‌های پایانی (از ع تا ت) يك نیایش ابجدی است که بهشت و فراخواندن پدر بزرگی را توصیف می‌کند.

بیت پایانی که با «ن» آغاز می‌گردد و بخش پایانی آن، تقدیس مانی،

زاکو و همه‌ی جامعه‌ی مانویان است. زاکویکی از نخستین شاگردان
مانی است و در حدود ۳۰۰ م. می‌زیسته است. B.R.95,139.
۳۱ و ۳۲- ترجمه‌ی هنینگ است. ر.ك. همان جا.

33. Herod

34. in irons (?)

۳۵- منظور فرزندان دینی است. چون بنابر آموزه‌ی مانوی گزیدگان،
حق ازدواج یا آمیزش با زنان و ازدیاد نسل نداشتند.

۳۶- Sisinnios: جانشین مانی است و تا واپسین لحظات زندگی مانی
همراه وی بوده است. بنابر يك متن مانوی به زبان پهلوانی (M 5569)،
محتماً کتاب‌های مانی، جامه و دست بریده‌اش به عنوان یادگار
به سی‌سینیوس بخشیده شد. ر.ك.

B.R. P. 3, 48

۳۷- the double-minded man احتمالاً معتقد به آیین دو بُن یا ثنوی را
گویند.

۳۸- انجیل مانی اونگلیون (Ewangeljyōn) نام دارد.

۳۹- در متن Thesaurus به معنی گنج یا کنز آمده است، ولی در اصل نام
کتاب مانی است به نام «کنز الاحیاء» یا به پارسی میانه، niyānī
Zīndagān (گنج زندگان).

۴۰- Pragmatcia نام کتابی است احتمالاً از مانی.

۴۱- Catechumens در آیین مسیح به کسانی گویند که پذیرنده‌ی
آموزه‌های دینی‌اند در مانویت «نیوشایان» نامیده می‌شوند.

42. Plousiane

43. Apa Polydoxus

44. Apa Pshai

45. Panai

46. Jmnoute

47. Theona

منابع تازه درباره‌ی
آیین گنوسی و مانوی

تازه‌ترین منابع درباره‌ی آیین گنوسی و مانوی، اعم از کتاب یا مقاله را میشل تاردیو^۱ در کتاب «پژوهش‌های مانوی، کتاب‌شناسی انتقادی از ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۶»^۲ گرد آورده و چکیده‌ی انتقادی هریک از این آثار را فراهم آورده است. این اثر در مجلد مستقل شماره ۴ مجله‌ی چکیده‌های ایران‌شناسی (Abstraca Iranica) به چاپ رسیده است.

نمایه‌های پایان کتاب را مادلن اسکویلو^۳ تنظیم نموده که شامل فهرست الفبایی نویسندگان، نام‌های خاص، نام‌های جغرافیایی، نام اشخاص، نام کتب و منابع مانوی، واژگان و فهرست موضوعی و مضامین است.

در این جا تنها به معرفی تازه‌ترین کتاب‌هایی که درباره‌ی آیین گنوسی و مانوی تألیف گردیده است، می‌پردازیم و برای مقالات تازه توجه پژوهندگان را به اصل کتابنامه‌ی یاد شده جلب می‌کنیم. م.

1. Michel Tardieu

2. Etudes Manichéennes, Bibliographie critique 1977-1986.

3. Madeleine Scopello

1. Richard, M. *Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt*, CCG 1, Turnhout - Louvain 1977, LVIII - 168 p.

2. Rudolph, k. *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer*

Spätantiken Religion, Kochler and Amelang. Leipzig, 1977, 436 p.

3. Widengren, G. ed., *Der Manichäismus*, coll. «Wege der Forschung» 168, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, XXXVII-497 p.

4. Arnold. Döben, V. *Die Bildersprache des Manichäismus*. Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte s, hrsg. h. j. Klimkeit, Köln, 1978, XIV-184 p.

5. Bazán, Fr. G. *Gnosis. La esencia del dualismo gnostico*. San Antonio de Padua (Argentina), 1978, 371 p.

6. Beck, cd. *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer in Rahmen der zeitgenössischen griechischen polemik und der des Augustinus*, CSCO 391, Louvain, 1978, 179 p.

7. Decret, Fr. *L'Afrique manichéenne* (Ive- Ve siècles). Etude historique et doctrinale, t. I: Texte, t. II: Notes, 388-320 P., in 80, Paris, Etudes Augustiniennes, 197 p.

8. Nagel, P. *Billiographie zur russischen und sowjetischen koptologie*, Halle (Saale), 1978, 103 p.

9. Puech, H.-Ch. *En quête de la Gnose*, t. I: *La gnose et le temps*; t. II: *Sur L'Evangile selon Thomas*, Bibliothèque des Sciences Humaines (Gallimard), Paris, 1978, XXI-301 P., 321 p.

10. Cameron, R. and Dewey, A.J. *The Cologne Mani Codex* (P. Colon, inv. nr. 4780). «Concerning the Origin of his Body» Missoula, Scholars Press, 1979, 72 p.

11. Puech, H.Ch. *Sur le manichéisme et autres essais*, VII-509 PP., Paris, Flammarion, 1979

12. Rose, E. *Die manichäische Christologie*, Studies in Oriental Religions (edd. W. Heissig and H.J. Klimkeit) 5. Wiesbaden, Harrassowitz, 1979, XVI-199 p.
13. Böhlig, A. *Die Gnosis*. III Band: *Der Manichäismus*, Artemis Verlag, Zürich-München, 1980, 462 pp.
14. Nagel, p. *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*. (Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche, Neue Folge, hrsg. v. Fr. de Boor und W. Ullmann, Heft 1), Berlin (RDA), Evangelische Verlagsanstalt, 1980, 143 pp.
15. *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, ouvrage collectif, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, 4, Labor et Fides, Genève 1981, 338 pp.
16. *Actes du colloque international (Paris, 2-4 Octobre 1979), Manuscripts et inscriptions de Haute Asie du Ve au Xle siècle*. Numéro spécial du Journal Asiatique, t. 269 (1981), fasc. 1 et 2, 406 pp.
17. Licu, S.N.C. *The Religion of Light. An Introduction to the History of Manichaeism in China*, Centre of Asian Studies Occasional Papers and Monographs, No. 38, University of Hong Kong, 1979, 52 PP.
18. Poirier, P.-H. *L'Hymne de la perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*. Coll. Homo Religiosus 8, Louvain-la-Neuve, 1981, 462 pp.
19. Sundermann, W. *Mitteliranische manichäische Texte*

- kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berliner Turfantexte (BTT) 11, Akademik-Verlag, Berlin (DDR), 1981, 198 pp. 81 pl.
20. Tardieu, M. *Le Manichéisme*, Que-sais-je n° 1940, Paris 1981, 126 P.
21. Arrigoni, E. *Manicheismo Mazdakismo e confessione dell'eresiarca romano-persiano Bundos*, Collezione Sebastiani, Milano, Arché, 1982, 83 pp. in-16.
22. Junod, E. and Kaestli, J.-D. *L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du IIIe au IXe siècle: le cas des Actes de Jean*. Genève, 1982, 154 PP., Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 7
23. Klimkeit, H.-J. *Manichaean Art and Calligraphy*, Leyde, Brill, 1982, XII-50 PP. 32 Pl., 255 X 183 mm⁹ Iconography of Religions, 20.
24. Mandouze, A. *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*. Paris, Editions du C.N.R.S., 1982, 1323 pp., 250 X 160 mm, Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire, 1.
25. Aubineau, M. *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala: In Centurionem, et contra Manichaeos et Apollinaristas. Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le synode du Latran (649)*, Cahiers d'orientalisme 5, Genève 1983, 166 pp.
26. Festugière, A.-J. *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques*, Cahiers d'orientalisme 6, Genève 1983, 123 pp.
27. Hespel, et R. Draguet, *Theodorus bar Koni. Livre des*

- scolies (recension de Séert)*, Ière partie (*mimrē* 1-5), CSCO 431 (Syr. 187), Louvain 1981, 305 pp. 9 Iie partie (*mimrē* 6-11), CSCO 432 (Syr. 188), Louvain 1982, 321 pp.
28. Junod, E. et J.-D. Kaestli, *Acta Iohannis*, Corpus Christianorum. Series apocryphorum 1 et 2, Turnhout 1983. I: Praefation, textus; II: Textus alii, commentarius, indices, XXI-949 pp.
29. Ries, J. (éd.), *La mort selon la Bible, dans l'antiquité classique et selon le manichéisme*. Actes d'un colloque de Louvain - la - Neuve, Collection Cerfaux Lefort 5, Louvain - la - Neuve 1983, 165 p.
30. Vööbus, A. *The Canons ascribed to Mārūtā of Maipherkat and related sources*, CSCO 439 (Syr. 191) XXVIII 160 pp.; CSCO 440 (Syr. 192), XXVII-148 pp. Louvain 1982.
31. Breydy, M., *Etudes sur Sa'id ibn Batrīq et ses sources*, CSCO 450 (= Subsidia 69), Louvain, 1983, X-141 p.
32. Monteil, V.-M., *Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī. L'Épître du pardon. Traduction, introduction et notes*; Connaissance de l'Orient, Collection UNESCO, Paris, Gallimard 1984, 318 p.
33. Pétrement, S., *Le Dieu Séparé. Les origines du gnosticisme*, Collection Patrimoines, Paris, Les Editions du Cerf, 1984, 698 p.
34. Stroumsa, G., *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, Leyce, 1984, XII-195 p. (Nag Hammadi Studies, 24).
35. Breydy, M., *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden Kompiliert von Sa'id ibn Batrīq um 935 A.D.*, 2 vol. Louvain, Peeters,

1985, 166 p. texte arabe 148 p, traduction allemande (CSCO, 471 et 472).

36. Cirillo, L., Concolino Mancini, A., Roselli, A., *Codex Manichaicus Coloniensis. Concordanze*. Cosenza, università degli Studi della Calabria, Centro inter - departmentale di scienze religiose, Marra Editore, 1985, in-8, 231 p.

37. Jackson, H.M., *The Lion becomes Man. The Gnostic Leontomorphic creator and the Platonic Tradition*. Atlanta, Scholars Press, 1985, 233 p. (SBL Dissertation Series, 81).

38. Kuntzmann, R., *Le symbolisme des Jumeaux au Proche-Orient. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Paris, Beauchesne, 1983, 259 p. (Beauchesne Religions, 12).

39. Le Boulluec, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1985, 2 vol., 662p. continues.

40. Menasce, J. de., *Etudes iraniennes*. Paris, AAEI/ Louvain, Peeters, 1985, 224p. (Studia Iranica, Cahier 3).

41. Rics, J., Janssens, Y., Sevrin, J.-M., ed., *Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve, 1982. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 27).

42. Robinson, J.M., *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Introduction*. Brill, Leyde, 1984, XIX-133 p., 28 pl.

43. Sundermann, W., *Ein manichäisch - soghdisches Parabelbuch*. Berlin, Akademie Verlag, 1985, 68 p., 24 pl. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, Berliner

Turfantexte, 15).

44. Villey, A., *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*. Paris, Les Editions du Cerf, 1985, 365 p. (Sources Gnostiques et Manichéennes, 2).

45. *Inni al dio vivente. Antichi testi manichei*. Traduzione e note di Marcello Meli e Franco De pascale. Teramo - Roma, Tilopa, 1984, 16, pp. 80.

46. Arnold - Döben, V. *Die Bildersprache der Gnosis*. Cologne, 1986, XXXVI - 221 p. (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte, B).

47. Cirillo, L. *Codex Manichaicas Coloniensis*. Atti del Simposio Internazionale (Rende - Amantea, 3-7 settembre 1984). Cosenza, Università degli studi della Calabria. Centro interdipartimentale di Scienze religiose 1986, 396, 396 p. (Studi e Ricerche, 4).

48. Cirillo, L. *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo - cristiane*. Cosenza, Università Studi della Calabria, Centro interdipartimentale di scienze religiose, 1984, 140 p. (Studi e Ricerche, 1).

49. Gnoli, Gh. *De Zoroastre à Mani. Quatre Leçons au Collège de France*, Paris, 1985, 98 p. (Travaux de L'Institut d'Etudes Iraniques de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, 11).

50. Koenen, L. et Römer, C. *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*. Bonn, 1985, XXV - 348 P. (Papyologische Texte und Abhandlungen, 35).

51. Licu, S.N.C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and*

Medieval China. A Historical Survey, with a Foreword by Mary Boyce. Manchester, 1985, 360 p.

52. Poirier, P.-H. *Le Candélabre du sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus. Neuvième base: Du libre arbitre*. Turnhout, 1985, 157 p. (Patrologia Orientalis, t. 43. fasc. 2, n° 194).

53. Teixidor, J. Bulletin d'épigraphie sémitique (1964-1980), Paris, 1986, 513 p. (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie du Proche - Orient, t. 127).

54. Geries, I. *Un genre Littéraire arabe: al - mahâsin wa - l - masâwîf*, Paris 1977, 163 p., Publications du département d'islamologie de l'Université de Paris - Sorbonne, 4.

55. Bianchi, U. *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*, Leyde 1978, Studies in the History of Religions, 38.

56. Angeli Bertinelli, M. G. *Roma e L'Oriente. Strategia, economia, società e cultura nelle relazioni politiche fra Roma, la Giudea e l'Iran*, Rome 1979, 176 p., Problemi e ricerche di Storia antica, 7.

57. Ragoza, A.N. *Sogdijskie fragmenty central - noaziatskogo Sobraniya Instituta Vostokovedeniya*. Faksimile. Izdanie tekstov, čtenie, perevod, predislovie, primečaniya i glossarij, Moscou 1980, 183 p., don 69 pl.

58. Seston, W. *Scripta Varia. Mélanges d'histoire romaine, de droit, d'épigraphie, et d'histoire du christianisme*, Paris - Rome 1980, Collection de l'Ecole Française de Rome, 43.

59. Sims - Williams, W. and Halén, H., *The Middle Iranian Frgments in Sogdian Script from the Mannerheim Collection*, Helsinki 1980, 11 P., plus 4. pl. (Studia Orientalia Edited by the Finnish Oriental Society, 51:13).
60. Evans, G.R. *Augustine on Evil*, Cambridge 1982, 198 p.
61. Maillard, M. *Grottes et monuments d'Asie Centrale. Essai sur l'architecture des monuments civils et religieux dans l'Asie centrale sédentaire depuis l'ère chrétienne jusqu'à la conquête musulmane*, Paris 1983, 288 p.9 h.-t.: 83 fig., 5 cartes, CXXXI - 4 pl.
62. Grenet, F. *Les pratiques funéraires dans l'Asie Centrale Sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation*, Paris 1984, 348 p.
63. Tardieu, M. *Ecrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris 1984, 518 p., Sources Gnostiques et Manichéennes, 1.
64. Hamilton, J. *Manuscripts outgours du LXe - Xe siècle de Touen - houang. Textes établis, traduits et commentés*, Paris 1986, 2 vol. en numérotation continue, XXIII - 206-352 p.
65. Ménard., J. *De la gnose au manichéisme*, Paris, Cariscript, 1986, 105 p.
66. Merkelbach, R. *Mani und sein Religionsystem*, Opladen 1986, 64 p., Vorträge der rheinisch - west - fälischen Akademie der Wissenschaften, Geist - eswissenschaften, 281.
67. Sundermann, Werner. *The Manichaean Hymn Cycles 'Huyadagman and Angad Rōšnān' in Parthian and Sogdian*, London, Corpus Inscriptionum Iranicarum, 1990, 42 p. 82 plates.

فهرست اعلام

آ

- آباتور ۹۶، ۹۷
 آپلس ۲۵، ۵۰
 آدرنو، تئودر ۶۶
 آدم قدم ۱۹، ۲۸، ۲۹
 آرخن ۱۲۸
 آرکانتریوس ۲۲
 آسکله پیوس ۱۴
 آسکه ویانوس ۱۶
 آسموسن، جس. پ. ۱۷۱، ۱۸۶، ۲۷۳
 آشفنگی نخستین ۳۳، ۵۱
 آقاخان ۳۰، ۵۲
 آکتا آرخلای ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۷، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۲، ۲۳۰
 آگوستین ۳۹، ۵۷، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۵
 ۲۰۵
 آنتریوس ۱۵، ۲۱، ۲۸
 آندره آس ۱۷۸، ۲۰۹
 آیین دوبن ۱۲۵
 آیین زروانی ۲۰۴
 آیین گنوسی ۱۱، ۱۶، ۳۷، ۵۵، ۷۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۶، ۱۹۱
 ۲۷۷، ۲۷۹
 آیین مانوی ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۶۱، ۲۷۷

□□ الف

- انودروس ۱۵
 انوگنوستوس ۱۷
 انون ۲۷۴، ۲۶۴، ۵۲، ۳۴
 ابن ديسان ۱۷۴، ۱۶۳، ۱۱۲، ۱۰۹، ۶۰
 ابن سباء ۵۹
 ابن نديم ۱۹۶، ۱۲۴، ۱۰۸
 اپفانيوس ۷۹، ۴۸، ۱۶
 اپيگنوس ۱۳۰
 ادای ۱۵۷، ۵۳، ۴۰
 ادسا ۴۰
 ارژنگ ۲۰۷، ۱۳۲، ۱۲۳، ۱۱۲
 اريامان ۲۴۳
 اريگن ۸۳، ۷۹، ۵۳، ۳۶
 اساطير مانوی ۱۳۲، ۱۳۱
 اساطير مندایی ۹۵
 اسپسگان ۲۶۶، ۱۴۲
 اسحاق لوريه ۷۱، ۶۳، ۵۸
 اسماعيليه ۶۸، ۶۷، ۶۰، ۵۸
 اسنی ۱۳
 اشقلون ۱۳۴
 افلاطونی باوری میانه ۱۴
 اکسیرنخوس (مجموعه دستنوشته‌ها) ۱۷۹، ۱۵۷، ۱۲۳
 اکسودوس ۱۸

الخسای ۱۹۷، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۰۹، ۵۳، ۳۷
 الفهرست ۲۲۹، ۱۰۸
 الیاده، میرچا ۱۵۸، ۹
 انت یهو ۲۳
 انجیل تاتیان ۱۶۵
 انجیل توماس ۸۱، ۱۷
 انجیل جعلی پطرس ۸۲
 انجیل جعلی یعقوب ۳۵
 انجیل جعلی یوحنا ۴۸، ۳۰، ۲۸، ۲۷، ۲۵، ۲۳، ۱۷
 انجیل حقیقت ۸۱، ۶۴، ۳۶
 انجیل زنده ۲۱۰، ۲۰۶، ۱۲۲، ۱۱۲
 انسان ایزدی ۲۰، ۱۹، ۱۸
 انسان نخستین (هرمزد بغ) ۱۳۵، ۱۳۳، ۱۲۸
 انگره مینو ۱۲۸، ۱۲۷
 انوش اوترا ۹۷
 اودیوس ۱۷۶
 اورفئوس ۵۱، ۲۶
 اوسه بیوس ۱۸
 اویغور ۲۳۳، ۱۴۲
 اهوره مزدا ۱۲۸

□ □ ب

بانوسانی ۱۳۷
 بات (شاه) ۲۲۰، ۲۱۷
 بارنيس (برنابا) ۵۲، ۳۰

بازيليدس ۸۲، ۶۶، ۳۲، ۳۰

بام ايزد ۲۵۷

بروس، جيمز ۱۶

بروسيانوس ۱۶

برکنای، تئودور ۱۹۶، ۱۸۵، ۱۷۷، ۱۵۷، ۱۵۲، ۱۲۴

بما (جشن) ۲۶۳، ۱۵۹، ۱۴۴، ۱۴۳

بوئر ۱۷۶

بوسوبر، اسحاق د ۱۷۶، ۱۴۷

بوگوميل ۱۶۶، ۱۴۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۵۳، ۴۱، ۴۰

بولتمان، رودلف ۴۳، ۱۷

بويس، مری ۲۷۳، ۲۳۴، ۲۱۰، ۱۷۸

بهار، مهرداد ۱۸۹

بيوار ۱۴۰

□ □ پ

پارمنيدس ۱۹

پايکولی ۲۳۵

پتاهيل ۹۶، ۲۹

پتگ ۲۲۴، ۱۹۷

پدر بزرگی ۲۷۴، ۲۷۱، ۲۶۱، ۲۵۹، ۲۵۵، ۲۴۹، ۱۳۳، ۱۲۸

پراثپاراتيو اونجليکا ۱۸

پريسيليان ۱۶۶، ۷۱، ۶۹، ۵۹

پلوتينوس ۳۶

پوئش ۱۸۳، ۱۷۸، ۱۴۸

پوسيدونيوس ۵۱، ۲۶

پولس ۱۹، ۲۹، ۳۲، ۳۵، ۴۰، ۵۸، ۶۹، ۷۹، ۱۱۲، ۱۱۳.

۱۱۶

پڑی مندرس ۱۴، ۱۹، ۲۸

پیس تیس سوفیا ۱۷

□ □ ت

تائوی ۱۴۵

تاردیو، میشل ۱۳۷، ۱۵۸، ۲۷۹

ترُفان ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۵۰

تماشه ۹۸

تموئسی، سراپیون ۱۷۵

تنسر ۲۲۵

توٹ ۱۴، ۲۰۷

توچی ۱۴۶

توران‌شاه ۱۳۸

توماس حواری ۱۳۸

□ □ ج

جٹو ۱۶

جبرائیل بن نوح ۲۳۰

□ □ ح

حران ۹۱

حزقیال تراگیکوس ۲۹.۱۸
حزقیال نبی ۲۸.۲۷.۲۲.۲۰.۱۹.۱۸
حکمت سلیمان ۲۶.۲۲

□ □ خ

خواستوانیفت ۱۸۶.۱۲۴
خولاسار ۲۱۸.۲۱۷

□ □ د

دالماسی ۱۵۹.۱۴۱
دانیال ۱۹
دستنوشته‌های یونگ ۳۵
دُن هوانگ ۱۲۳
دوشیزه‌ی روشنی ۱۳۴
دیناوریه ۱۴۲
دینکرد ۲۰۷.۱۲۴
دیوکلسین ۱۵۹.۱۴۱

□ □ ر

رابینسن، جمیز م. ۱۷
رازان ۲۶۹.۲۰۶.۱۱۲
رایتز نشاتین ۴۳.۱۷
ربی ها ۲۴.۲۰

رع ۱۵

رواقیون ۲۶

روان چینی ۲۱۰

روح القدس ۲۶۳، ۹۶

روح زنده ۲۵۷، ۳۹

رودلف، کورت ۱۰۲، ۱۰۱

ریشامه ۹۸، ۱۰۰

□ □ ز

زاخو ۱۷۷

زادمرد ۱۳۳

زاکو / زکو ۲۶۱، ۲۷۵

زبور ۲۷۲، ۲۶۳، ۲۴۹، ۱۷۹، ۱۶۴، ۱۲۳، ۱۱۲، ۹۴

زروان ۱۲۸ (پدر ← بزرگی)

زندیک ۱۴۵

زونه ۲۰

زوندرمان ۱۷۸، ۱۵۰

زیمه، پیتز ۱۷۸، ۱۵۰

□ □ ژ

ژوستن ۱۴۱

□ □ س

ساتورنینوس ۲۱

ساكلاس ۲۴

سپنټه مينو ۱۲۷

سرينتوس ۲۴

سفر پيدائش ۱۹، ۲۱، ۲۵، ۷۸، ۱۷۶

سمساره ۱۳۳

سيسينيوس ۲۶۶

سوفيا ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۳۴، ۳۷

□ □ ش

شاپورگان ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۳، ۲۰۶

شاهزاده‌ی تاریکی ۱۳۳، ۱۳۵

شکند گمانیک وزار (گزارش گمان شکن) ۱۲۴، ۱۷۳

شمعون ۲۳، ۲۴، ۵۹

شیتیل ۹۷

شیت ۲۷

شیمنو ۱۲۸

□ □ ص

صبی ۹۱

صابیان ۹۳، ۱۰۳

□ □ ع

عاشره ۲۲

عقیبا بن یوسف ۱۹

□ □ غ

غلات شیعه ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۷
غزل غزل‌های سلیمان ۹۴، ۱۹۲

□ □ ف

فارقلیط ۱۱۰، ۱۶۳
فارگالیا ۲۱۷، ۲۱۸
فارموتی ۱۰۷
فاوست ۱۲۶
فرشکرد ۱۲۶
فروریوس ۱۸۲
فلاشه ۵۹
فلوگل ۱۷۷
فلوطين ۵۳، ۱۷۴، ۱۸۲
فلیکس ۱۲۶
فوس ۲۰
فیلون ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۴۸
فیوم ۱۲۳، ۱۷۹

□ □ ق

قومران ۱۳، ۱۷۷

□ □ ك

كانار / كاناری ۴۰، ۴۱، ۵۳، ۶۲، ۶۳، ۱۴۴، ۱۶۶
 کاود ۱۹، ۲۹، ۳۸
 کراشهر ۱۴۲
 کرتیر ۱۷۳، ۲۲۵
 کردیر ۲۲۵
 کریستن سن ۱۴۵
 کفالایا ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۹، ۲۰۷
 کلمنت اسکندرانی ۷۹
 کنزالحیاء ۹۵
 کوان (کتاب) ۱۱۲، ۱۸۴، ۲۶۹
 کوچا ۱۴۲
 کوك، فُن لو ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷
 کومون، فرانٹس ۱۸۵

□ □ گ

گاوخای ———> گوخای
 گجستک ابالیس ۱۷۴، ۱۸۱
 گزیدگان ۱۴۲، ۱۶۵
 گزیش گرابی ۱۰۸
 گنج زندگان ۱۱۲، ۱۲۳، ۲۰۶
 گنوس ۱۳، ۲۱، ۶۴، ۶۶، ۹۵، ۱۹۳
 گنوستی سیزم ۱۶

گنوستيك ۶۶.۲۷.۱۶

گنوسيس ۱۹۱

گوخای ۲۲۲.۲۲۱

گهمرد ۱۳۴

گینزا ۱۰۳.۹۳.۹۲

□ □ ل

لانتسو ۱۶۴

لانوفا ۹۹

لوگوس ۳۴.۲۴.۲۰

لیکویولیس، الکساندر ۱۷۴.۱۲۴

□ □ م

ماتارته ۹۷

مادر ارداوان ۲۵۷

مارزاکو / زکو ۲۷۵.۲۶۱

مارمانی ۲۶۱

مسیکتا ۹۹

مالف ۲۴

ماکوک، رودلف ۱۰۲.۹۱

مانی ۱۸۹.۱۷۴.۱۷۳.۱۱۱.۱۰۹.۱۰۷.۱۰۵.۳۹.۳۷

۲۷۴.۲۱۷.۲۱۵.۱۹۷.۱۹۵

مانی حیة ۲۱۰. ۱۹۸

مانیکانیوس ۱۹۸

متاترون ۲۴
 مثل انسان ۱۹، ۲۰
 مُردیانه ۱۳۴
 مرقیون ۲۵، ۳۱، ۳۲، ۴۰، ۵۹، ۸۰، ۱۰۹، ۱۶۳، ۱۷۴
 مغاریان ۲۴، ۲۹، ۵۰
 مفلسله ۳۷، ۹۱، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۶، ۱۳۷
 مکاتیب ۱۱۲، ۲۰۶
 مندا ۹۱
 مندایی ۳۰، ۹۱، ۹۲
 مندای حیه ۹۶
 منداییان ۲۹
 مواعظ ۱۲۳، ۱۷۹، ۲۰۷، ۲۳۰
 مولر، اف. و. ک. ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۷۴
 مومونی ۱۰۸
 مهاییانه ۱۱۲، ۱۳۶
 مهرایزد ۱۳۴، ۲۷۱
 مهرنامه ۲۰۷
 مهستگان ۱۴۲

□ □ ن

نجع حمادی ۱۷، ۲۱، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۵، ۴۳، ۷۹، ۹۴
 نرجمیگ ۳۸، ۱۱۰، ۱۳۷، ۱۹۷
 نریسه ایزد ۱۳۴
 نمرائیل ۱۳۴
 نوح زادگ ۲۲۶

نیوشایان ۱۶۵، ۱۴۳، ۳۹، ۳۸

□□ و

والرین ۱۱۳

والنتینوس ۸۲، ۴۹، ۳۸، ۳۴، ۳۳، ۳۱، ۳۰، ۲۷، ۲۵، ۲۳، ۲۱

وهومنه ۱۳۴

ویدنگرن ۱۷۸، ۱۷۶، ۱۴۳، ۴۳، ۱۷

□□ هـ

هراکلیون ۵۲، ۳۶

هرمز دیغ (انسان نخستین) ۲۵۷، ۱۳۳، ۳۹، ۲۱

هرمس ۱۴

هرمس تریس مگیستوس ۱۴

هلنی گری ۱۳۷

هنینگ ۲۷۱، ۲۳۱، ۲۱۱، ۲۰۹، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۵۰

هوید گمان ۲۳۳

هیپیل ۹۶

هیپولوتوس ۷۹، ۱۴

□□ ی

یانو ۲۴

یانوئیل ۲۴

یحیی تعمیر دهنده ۹۸، ۹۳

يعقوب بونمه ۵۴.۴۱

يوشامين ۹۶

يوناس، هانس ۴۳

يونگ (دستنويشته ها) ۶۶.۴۳.۳۵

يهوه ۲۳.۱۶