

نفس سخنگوی در اندیشه مانوی و ناصر خسرو اسماعیلی

حمیدرضا اردستانی رستمی*

چکیده

از جمله فرقه های اسلامی - شیعی، مذهب اسماعیلیه است که در بردارنده باورهای گنوسی است. پژوهش پیش رو بر آن است تا با نگاهی دوباره، همسانی های دیگری را میان مانویان و اسماعیلیان آشکار کرده و سپس به طور ویژه به بررسی نفس / جان سخنگو که معادل مانوی آن واژه *wāxš* - مشترک در پارتی و فارسی میانه - است، پردازد. ریشه ایرانی باستان واژه *wāxš*، *wak* - به معنی صحبت کردن و ریشه اوستایی آن *Vak*، در بردارنده معنی گفتن است و *Vāxš* در یسنا، ۱۷:۴۴، به معنای سخن، در حالت فاعلی مفرد مؤنث به کار رفته است؛ بنابراین سخنان می توان به این نتیجه رسید که واژه *wāxš* مانوی، به معنای نفس / جان، با سخن در پیوند است. در متنی مانوی (= *M₂ I*) نیز می خوانیم که چون آمو؛ شاگرد مانی، برای تبلیغ راهی خراسان می شود، مرزبان آنجا به شکل روح (= *wāxš*) بر او ظاهر می گردد و در پهنه متن، تنها تصویری روح مانند مشغول سخن گفتن با آمو می شود، که می توان پیوند جان و سخن، یا به بیان دقیق تر، جان سخنگوی را در آن قطعه دید. ناصر خسرو اسماعیلی نیز به کرات از جان سخنگوی یاد کرده است و میان نفس و سخن پیوند می بیند؛ چنان که در بیتی گفته: خرد دوست جان سخنگوی توست / که از نیک شاد است و از بد دژم، و در جای دیگر: پیموده شد از گنبد بر من چهل و دو / جویان خرد گشت مرا نفس سخنور. او در ابیاتی دیگر به گونه ای سخن می گوید که گویا جان و سخن یک چیزند و سخن همچون جان سبب زندگی آدمی است: زنده به سخن باید گشتنت ازیراک / مرده به سخن زنده همی کرد مسیحا / پیدا به سخن باید ماندن که نمانده است / در عالم کس بی سخن پیدا، پیدا، که البته به کارگیری سخن / کلمه به جای جان نزد مانویان نیز دیده می شود؛ چنان که مانی، عیسی را کلام حقیقت می گوید که حیات بخش است. روشن است آنچه که حیات می بخشد، جان است که به جای آن «کلمه» نهاده شده است

واژه های کلیدی: نفس سخنگوی، مانویان، ناصر خسرو، اسماعیلیان، گنوس،

یکی از ادیانی که در ایران باستان مجال بروز گسترده یافته و اندیشه‌ها و باورهای موجود در آن، همچنان به گونه‌ای پنهانی و پوشیده، اثرات آن را در ذهن ایرانیان می‌توان دید، دین مانوی است که آورنده آن مانی، در سال ۵۲۷ سلوکی، برابر با ۲۱۶ م. در هجدهمین روز ماه نisan بابل متولد شد. زادگاه مانی جنوب شرقی شهر تیسفون بود که در آن دین‌های گوناگونی؛ به ویژه فرقه‌های گنوسی رواج داشت که آنان اندیشه‌های متنوعی را تلفیق کرده بودند. فتک^۱ (= patteg/Fattiq) پدر مانی، و میس^۲ مادر او هر دو از پیروان مذهب مُغْتَسِلَه (= mughtasilah) سپیدپوش بودند که به مانند گنوستیک‌ها^۳ (= Gnostics) گوشت نمی‌خوردند، شراب نمی‌نوشیدند و از لذایذ جنسی چشم می‌پوشیدند. مغتسله معتقد بودند که می‌توان با شست و شوی تن و جان، رستگاری خویشتن را رقم زد. این گروه هر چیزی را پیش از خوردن می‌شستند (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۲۹۵؛ ابن‌الدیم، ۱۳۸۱: ۴۰۳؛ Tardieu, ۲۰۰۸: ۳-۴؛ widengren, ۱۹۶۵: ۲۵؛ Lieu, ۱۹۹۲: ۳۷؛ ۵). بدین ترتیب مانی در این فضای روحانی رشد کرد. اما سرانجام چالش‌هایی با این فرقه یافت؛ او معتقد بود که شست و شوی با آب نمی‌تواند درون آدمی را از ظلمت‌ها بشوید و به رستگاری رساند؛ بنابراین از این آیین گنوسی بیرون شد (Tardieu, ۲۰۰۸: ۱۱). بنا بر ادعای مانی، نخست بار در دوازده سالگی بر او فرشته‌ای - آن گونه که ابن‌الدیم می‌گوید - به نام «توم»،^۴ یا آن چنان که در متن مانوی (= M۴۹ II) آمده، نرجمیک (= Narjamīg) نازل شده است. پس از آن در بیست و چهار سالگی، دوباره آن روح ایزدی بر او آشکار می‌گردد و مانی از همراهی او با خود و این که تحت حفاظت اوست، سخن می‌گوید (Boyce, ۱۹۷۵: ۳۱؛ Tardieu, ۲۰۰۸: ۱۰؛ ابن‌الدیم، ۱۳۸۱: ۳۹۲). مانی مطابق با متن «M۴۹ II» به یاری و راهنمایی نرجمیک، نخست خانواده‌اش را به دین خود فرا می‌خواند و سپس به هند، توران، مکران، سند و بلوچستان می‌رود و گروهی را به پیروی از دین خود متقاعد می‌کند. او در زمان شاپور یکم ساسانی به پارس باز می‌گردد و به دلیل مخالفت‌های بسیار با او، به بابل می‌رود. مانی بر اثر آشنایی با پیروز؛ یکی از برادران شاپور به ملاقات شاه نائل می‌گردد و از جمله ملازمان دربار او می‌شود و اجازه می‌یابد که دین خود را در سراسر کشور رواج دهد. (بهار، ۱۳۸۴: ۸۲-۸۳؛ Tardieu, ۲۰۰۸: ۲۴؛ Baker, ۲۰۱۱: ۲). او در همین دوره، برای گسترش دین خود مبلغانی را به مصر، روم و شرق شاهنشاهی ساسانی فرستاد و خود نیز به شمال غرب رفت (Lieu, ۱۹۹۲: ۷۶؛ Tardieu, ۲۰۰۸: ۱۹-۲۳). مانی پس از مرگ شاپور حمایت‌های دربار را از دست داد و سرانجام به دستور بهرام یکم و به تحریک

موبدِ دربارِ وی؛ کرتیر در سال ۲۷۷م. به قتل رسید (هالروید، ۱۳۸۸:۱۶۲؛ ویدن گرن، ۱۳۸۷:۶۰؛ بیرونی، ۱۳۸۹:۳۱۰).

اما شخصیت شگفت انگیز دیگری که اندیشه هایش در این پژوهش در کنارِ مانی و مانویان سنجیده می شود، ناصر خسرو است که در میان سال های ۳۹۴هـ.ق. تا ۴۸۱ زیسته^۵ و بخش عمده زندگی خود را صرف تبلیغ مذهب شیعه اسماعیلی کرده است و از این جهت لقب حجت، که عنوان مذهبی در میان اسماعیلیان بوده، یافته است (فروزانفر، ۱۳۵۰:۱۵۴). ناصر در آغاز به عنوان دبیر در خدمت سلجوقیان به کار مشغول بوده، اما بر اثر خوابی که می بیند، از شغل خود استعفا داده و به زیارت خانه خدا می رود که این سفر او هفت سال به طول می انجامد (ناصر خسرو، ۱۳۷۴:۴). او در این سفر، چندین بار خانه خدا را زیارت می کند و به دنبال حقیقت با «فلسفی و مانوی و صابی و دهری» همنشین می گردد (همان، ۵۱۰) و سرانجام حقیقت را در جمع اسماعیلیان می یابد. ناصر خسرو از سوی خلیفه فاطمی مصر^۶ که مذهب اسماعیلی دارد، لقب حجت^۷ می یابد و به خراسان باز می گردد و در آنجا حدوداً یک دهه به صورت مخفیانه به تبلیغ می پردازد (صفا، ۱۳۷۲:۲/۴۵۰). پس از آن با محدودیت هایی که در مورد او اعمال می گردد و مخالفت هایی که از سوی مردم با او می شود، به دره یمگان پناه می برد و سرانجام در همان جا جان می سپارد (زرین کوب، ۱۳۸۴:۱۰۱). اما مذهب اسماعیلی که تمام آثار ناصر خسرو توصیف و ترویج این مذهب شیعی است، چگونه شکل گرفته است؟ اسماعیلیان، معتقدان به امامت پسر بزرگ امام جعفر صادق بوده اند. گویا اسماعیل از سوی امام به عنوان جانشین در پس از او برگزیده و معرفی می شود، ولی به دلیل شرب خمر معزول می گردد، که البته عده ای همچنان بر امامت او پای می فشارند و اسماعیل را، اگرچه پیش از امام جعفر در گذشته بود، امام می دانستند که این گروه به اسماعیلیه مشهور شدند (حلبی، ۱۳۸۰:۱۰۳؛ همو، ۱۳۷۶:۱۳۹؛ زرین کوب، ۱۳۸۴:۹۰؛ شهرستانی، ۲۰۰۳:۱/۲۰۹؛ نظام الملک، ۱۳۸۳:۲۸۲؛ هاجسن، ۱۳۸۳:۱۲).

پیش از این برخی پژوهشگران به این که اسماعیلیه، متأثر از اندیشه های مانوی و در نتیجه گنوسی است، اشاره داشته اند. ابوالقاسم اسماعیل پور، اسماعیلیه را که از آن فاطمیه و قرامطه^۸ و دروزیه^۹ پدیدار می شوند، از جمله فرقه هایی می داند که در بردارنده اندیشه و باور گنوسی اند.^{۱۰} او در ادامه می نویسد: اسطوره های گنوسی، احتمالاً به وسیله موالی ایران که در دوران بنی امیه مسلمان شده بودند و اندیشه های گنوسی - مانوی در میان آنها رواج داشت، به اسماعیلیه انتقال یافت و در واقع، بخشی از جهان اسلام، تحت تأثیر مانویت و اندیشه های گنوسی قرار گرفت (اسماعیل پور، ۱۳۸۷:۳۵). عبدالحسین زرین کوب نیز به

تأثیرپذیری غیرمستقیم تعالیم اسماعیلی از آموزه های فلوطین و نوافلاطونیان و نیز آیین مسیح و مانی اشاره کرده است. او در ادامه می نویسد: «عقاید باطنیان که داعیان فاطمی در ترویج و تبلیغ آن اهتمام می کرده اند، چنان که از دیوان ناصرخسرو بر می آید، مجموعه ای از حکمت گنوسی و عقاید معتزله و شیعه بود» (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۹۱). همچنین، در تأثیر اندیشه های مانوی بر اسماعیلی به کتاب کشف المحجوب ابویعقوب سجستانی اسماعیلی اشاره شده که در آن اسطوره ای راجع به آفرینش و چگونگی شکل گیری جهان وجود دارد که مطابق با اساطیر گنوسی - مانوی است (الیاده، ۱۳۷۳: ۶۰).

بر پایه سخنان زبر نوشته، تردیدی نمی ماند که به طور مستقیم و یا غیرمستقیم مذهب اسماعیلیه از مانویت تأثیر پذیرفته است و چه بسا ناصرخسرو اسماعیلی که چندین سال در پی حقیقت، ممالک زیادی را زیر پا گذارده بوده، با باورهای مانوی و دیگر فرقه های گنوسی چون صابئان (=مغسله) - آن چنان که خود می گوید - آشنایی یافته بوده و مباحثه و مصاحبه داشته است:

وز فلسفی و مانوی و صابی^{۱۱} و دهری^{۱۲} درخواستم این حاجت و پرسیدم بی مر

انجم علی زبان برتیا فاری
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۵۱۰)

این نکته نیز افزودنی است که بسیاری از اهل دانش در روزگار گذشته، پیوندهای نزدیک اسماعیلیان با فرقه های گنوسی بی چون مانویان و مزدکیان که نهضتی زردشتی - گنوسی بوده،^{۱۳} دریافته بودند؛ چنان که مقدسی مانویان و اسماعیلیان باطنی^{۱۴} را یکی می پندارد: «به روزگار شاپور بود که مانی زندقه ظهور کرد و آن نخستین بار بود که زندقه در زمین آشکار شد، جز این که نام های آن مختلف است و امروز روز، علم باطن و باطنیت خوانده می شود» (مقدسی، ۱۳۸۶: ۱/۵۱۱). خواجه نظام طوسی نیز، آن گاه که درباره اسماعیلیان و خروج آنها سخن می گوید، درباره اول خروج آنها به واقعه مزدک اشاره می کند و آنان - اسماعیلیه و مزدکیه - را از یک جنس می شمارد (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۵-۲۵۶). شایسته یادآوری است که اسماعیلیان را «مزدکیه» نیز گفته اند (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱/۲۱۰-۲۱۱)، که این چنین اسم نهادنی می تواند برخاسته از پیوندها و همانندی های این دو فرقه در برخی از باورها باشد.

اما در اینجا ضروری است که درباره گنوس که وجه مشترک اسماعیلیان و مانویان است، سخن گفته شود. گنوس واژه ای است یونانی که از واژه gnōscō لاتین، به معنای «دانش» اخذ شده است (Baker,

۱۰:۲۰۱۱). معادل این واژه در فارسی باستان -xšna، در اوستا -xšnā و در فارسی میانه dān و išnās است که همگی از واژه هندواروپایی -gnō به معنای دانستن و شناختن گرفته شده است (kent, ۱۸۲:۱۹۵۳). ظاهراً آیین گنوسی که آیینی جهانی است، در سده های نخستین مسیحیت رواج چشمگیری یافته است و کسانی چون شمعون مغ^{۱۵} در شومرون، والتین^{۱۶} (=valentinian) در مصر، روم و اسکندریه، بازیدس^{۱۷} (=Basilides) در اسکندریه، مند^{۱۸} (=manda) در جنوب عراق و خوزستان، ابن دیصان^{۱۹} در الرها، مرقیون^{۲۰} (=Marcion) در سینوپ و مانی در بابل واقع در قلمرو ایران، باعث گسترش گنوسیس شده اند؛ بنابراین، گنوسیان، با وجود آن که در حوزه های مختلف جغرافیایی قرار گرفته اند، با داشتن شاخصه های مشترک، تحت عنوان کلی آیین گنوسی گرد آمده اند (Baker, ۲۰۱۱:۱۰)؛ بدین ترتیب گنوسیس آمیزه ای از باورهای فلسفی - دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی است که در غرب؛ یعنی یونان تعبیری عقلانی و فلسفی از آن داشته اند، اما برداشت مردمان مصر، سوریه و ایران تعبیری عرفانی بوده است (هالروید، ۱۷:۱۳۸۸؛ اسماعیل پور، ۱۳۸۷:۱۸۷).

اگرچه - چنان که گذشت - به همانندی ها در میان مانویان و اسماعیلیان از سوی پژوهشگران پیشین اشاره شده، ولی، برای آن که ادعای همسانی آنان در باورها، در قالب مفهومی کلی بیان نشده باشد، مصداق ها و شواهدی در دیگر شباهت های این دو گروه که بعضاً دریافت های نگارنده است، در پیکره مقدمه بیان می شود و آن گاه به بحث اصلی این پژوهش پرداخته می گردد.

۱- شرا میز بودن جهان ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی

از منظر گنوسیان، جهان ماده، جهانی آمیخته به شرّ و بدی است؛ به سخنی دیگر، آنان ماده را معادل شرّ تلقی می کنند. در باورهای این طایفه می توان دید که اغلب به وجود دو خدا باور دارند؛ یکی خدای دست نیافتنی و ناشناخته و دیگر خدای جهان آفرین. خدای متعالی از چنان شوکتی برخوردار است که به هیچ روی در شأن او نیست که به ساخت جهان مادی دست بیازد. آن که آفرینش جهان مادی را بر عهده می گیرد، خدای دومین است که در مرتبه ای پایین تری از خدای برتر قرار دارد و چه بسا بهتر باشد که گفته شود، آن اهریمن است (اسماعیل پور، ۱۳۸۷:۱۸۸؛ بهار، ۷۵:۱۳۸۴؛ Baker, ۲۰۱۱:۱۱۴). در آیین مانوی جهان سراسر ریمنی و چرک است:

rēmag ud karmbag až hō Tazed pad zambūdīg (Boyce, ۱۹۷۵:۹۹)

ریمنی و مدفوع از او (=دیو خشم) جاری است بر جهان.

Čē hamāg anāgīhgmēg ud zamānōmand ud kanāragōmand ud widerišnīg
(Ibid, ۸۸).

همه آنچه هست به شرّ آمیخته [اعم از] زمانمند و کرانه مند و گذرا.

بایسته یادآوری است که در آیین مانوی، جهان از پیکره دیوان ساخته می شود؛ مهرایزد (=mihryazd) به اتفاق پنج فرزندش به طبقات ظلمات فرو می رود و انسان نخستین؛ هرمزد بغ (=ohrmezd bag) را نجات می دهد. پس از آن مهرایزد از فرزندانش می خواهد که ارکان دولت تاریکی را بکشند و پوست برکنند. بعد از انجام این کار، مادر حیات از پوست آنها آسمان، از جسد آنها زمین، از گوشت آنها خاک و از استخوانشان کوه ها را می سازد^{۲۱} (Ibid, ۶۰-۶۲; sundermann, ۱۹۷۳:۳۰, ۳۷-۴۱)؛ بنابراین جهان بر ساخته از ارکان دیوی و در نتیجه آمیخته به شرّ است.

نزد ناصر خسرو نیز جهان امری اهریمنی و همراه با شرارت است و در سخنان او نیز می توان دید که دنیا به دیو تشبیه شده است:

گشت بدبخت جهان و شد به نفرین و خزی هر که او را دیو دنیا جوی در پهلو خزید

ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی
(ناصر خسرو، ۱۳۸۷: ۵۱)

شرّ است جمله دنیا، خیر است دین همه این شرّ بازداشتت از خیر، خیره خیر

(همان، ۱۰۳)

بنابراین اگر جهان آمیخته به شرّ است، آن آفریده دیو ابر است:

کار یزدان صلح و نیکویی و خیر کار دیوان جنگ و زشتی و شرّ است

(همان، ۳۳)

همان گونه که مانی بر آن است که درخت خوب نمی تواند بارِ بد، و درخت بد مستعدِ بارآوریِ خوب نیست (Beduhn, ۲۰۰۷:۹۶) ناصر خسرو نیز جهانِ زشت را برخاسته و آفریده دیوان پنداشته است؛ چنان که در بیتی نظرِ مانی را تأیید کرده است:

تخم اگر جو بود، جو آرد بر بچه سنجاب زاید از سنجاب

(همان، ۲۹)

۲- شرّ آمیز بودنِ تنِ آدمی

از آنجا که ماده شرّ است و زاینده شرارت (اسماعیل پور، ۱۳۸۷:۲۷۹)، تنِ آدمی نیز که جوهری مادی دارد، در آیینِ مانی آمیخته به شرارت است و از هفت دروغ شکل گرفته است:

ast wind baxšihēd ī xwad hēnd haftān druxšān naxwēn čarm, dudīg pit, sidīg rag, Tasom xōn, panzom pay, šašom^{۲۲}... (sundermann, ۱۹۷۳:۲۷).

[همه] وجود [آدمی] بخش شوند که خود هفت دروغ اند؛ نخست پوست، دوم گوشت، سوم رگ، چهارم خون، پنجم پی (=چربی)، ششم ... همایش ملی پژوهش های ادبی

مطابق با سخن مانی و مانویان، آلودگیِ ذاتیِ تن، از اصلِ اهریمنی نوع بشر، که از پایه اسطوره ای که مانی خودش، نشان می دهد و آن وصلت و آمیزش دو موجودِ زاده دیوان؛ یعنی اشقلون (=AshaqLun) و نمریل (NamraeL) است - که مطابق با سنت گنوسی است - نشأت گرفته است (Cirillo, ۲۰۰۹:۴۶)؛ به گفتاری دیگر، اشقلون و نمریل دو دیو بزرگ نر و ماده اند که دیو آز از فرزندانِ دیوی سقط شده به وجود آورده است. آن دو دیو همبستر گشتند و بر تعداد خود افزودند. دیو آز از فرزندانِ اینان، تن نرینه ای را با استخوان، پی، گوشت، رگ، پوست شکل داد و از آن روشنی و درخشش ایزدان، که در تن آن دیوان سقط شده بود، در تن نرینه زندانی کرد و از آز، آرزو، شهوت و دشمنی بهره مند ساخت. چون او آفریده شد، گهمرد (=gēhmurd) نامش نهاد که او نخستین مرد است و به همین شیوه مُردیانگ (=murdiyānag) نخستین زن را نیز آفریده است (اسماعیل پور، ۱۳۸۷:۱۱۴-۱۱۵؛ Boyce, ۱۹۷۵:۷۱)؛ بنابراین، جان و تن

نه از یک گوهر (=ēwgōhr) که جدا گوهرند (=Judēgohr)؛ جان که متعلق به یزدان و تن که اهریمنی و سراسر خشم و آز است:

Az ohrmezd gyān... gyān dēsēd ud az ahremen... tan (sundermann, ۱۹۷۳:۶۹-۷۰).

از هرمزد جان ... جان را تصویر کرد (=آفرید) و از اهریمن ... تن [را پدیدار کرد].

بنابراین سخنان، جانِ ارزشمندِ انسانی در بندِ تن و جهان گرفتار است؛ آن چنان که ناصرخسرو نیز بدان اشاره کرده است:

که ایزد به بندی بستش زمینی...

تو هر چند امروز در تیره طینی ...

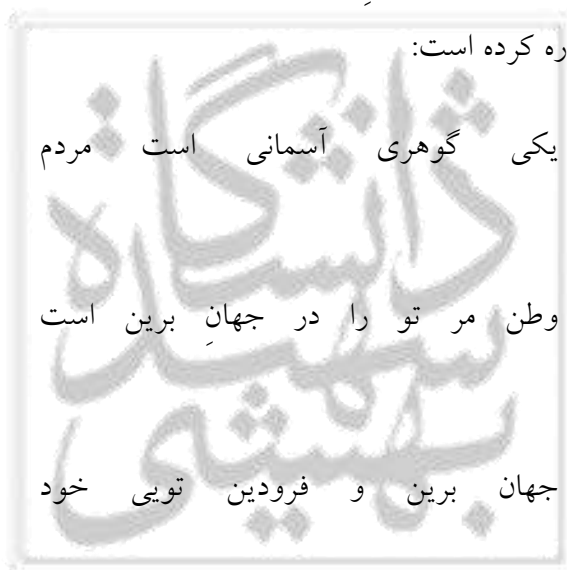
به تن زین فرودین، به جان زان برینی

انجمن علمی زبان ادبی فارسی

یکی گوهری آسمانی است مردم

وطن مر تو را در جهان برین است

جهان برین و فرودین تویی خود



(همان، ۱۶)

ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی
نزدیک به همین مضامین در مزامیر مانوی می خوانیم: «ای جان از کجایی تو؟/ از آسمانی تو/ بیگانه با جهان/ باشنده ای گذرا بر زمین پست/ خانه ات در آسمان/ چادرهای شادمانی است» (هالروید، ۱۳۸۸: ۴۰۵-۴۰۶).

گنوستیک برای آن که از شرّ جهان و تن برهد و دیگر بار به جهانِ روح که از آن به عالم مادی و تن هبوط کرده، بازگردد و به رستگاری رسد، باید به وحی آگاهی یابد که این آگاهی با انجام آیین هایی حاصل می گردد. از همین روی ناصرخسرو همگان را به شناسایی خداوند دعوت می کند که سبب رستگاری می شود:

اگر می شناسی جهان آفرین را سزاوارِ هر نعمت و آفرینی

(همان، ۱۶)

ناصر خسرو آدمی را پرنده ای می پندارد که در دام جهان برای او دانه گذارده اند تا او را بفریبند؛ بنابراین هشدار می دهد:

در دام به دانه مباش مشغول دانه تو چه چیز است، جز می و جام؟

ناچاره پشیمان شوی به فرجام

خور خوار شده ستی چو مرغ لیکن

(همان، ۶۸)

مانویان، پیش از اسماعیلیان، از هر آنچه که به تداوم جهان مادی یاری رساند، اجتناب می کنند. آنان از سه مهر دست (=dast)، دهان (=rumb) و اندیشه (=andēšišn) سخن به میان می آورند (Boyce, ۱۹۷۵:۱۲۵). مهر دهان دوری گزیدن از سخنان ناپاک، مهر دست اجتناب کردن از عملی است که باعث زیان زدن به انوار در وجود انسان شود و مهر اندیشه که همانا پرهیز از شهوات است (Lieu, ۱۹۹۲:۲۶-). که آدمی با رعایت آن سه به دانش روان چینی (=ruwāncīnīh)؛ یعنی دانش گرد آوردن روان ها و رهایی روشنی های بازمانده در تاریکی است، دست می یابد (Boyce, ۱۹۷۵:۷۹)؛ اسماعیل پور، ۱۳۸۷:۲۹۰). در سخن ناصر نیز توجه به این دانش هست؛ او شریعت را کان دانش می داند و فرقان را منبع حکمت (همان، ۸۱) که آموختن این دانش موجب اندوختن نیکی می شود (همان، ۴۲) و از چاه/ زندان جهان بیرون می پرد (همان، ۱۰۷) و به رستگاری می رسد.

۳- زندیگی (=zandīgīh) / باطنی گری

با مطالعه در متون شبه تاریخی که در دوره اسلامی نگاشته شده، به این نکته می توان دست یافت که در همه این متون، صفت زندیق با مانی همراه شده است (دینوری، ۱۳۹۰:۷۳؛ گردیزی، ۱۳۸۴:۸۶؛ یعقوبی، ۱۳۸۷:۱۹۵؛ ابن بلخی، ۱۳۸۵:۲۰؛ مجمل التواریخ، ۱۳۸۳:۶۵؛ بلعمی، ۱۳۸۵:۶۲۹). واژه زندیگ، از واژه zand مشتق شده که معادل واژه یونانی گنوستیک است (Nyberg, ۱۹۷۴:۱/۲۲۹). نیبرگ واژه zand را دانش معنا می کند. درواژگان مانوی نیز به واژه zānend برمی خوریم که آن را دانا و داننده و همین طور

پیرو آیین گنوسی ترجمه کرده اند

(Boyce, ۱۹۷۵:۱۰۳). اما مکنزی معنی کلمه zand را تفسیر و توضیح گفته (Mackenzie, ۱۹۷۱:۹۸)، که به نظر می‌رسد در تطابق بیشتری است با آنچه مخالفان زنادیق از آنان متصور بودند؛ به سخنی دیگر، زندگی به کسانی گفته می‌شده که تفسیرهای مورد نظر خود را از کتاب دینی داشته‌اند. «بعضی از تفسیرها احتمالاً برداشتی گنوسی یا عرفانی از اوستا داشت که به هیچ وجه خوشایند روحانیون خشکه مقدس نبود، نظیر تفسیر مانی و کیش او» (دریایی، ۱۳۸۷:۸۳)؛ بنابراین آنها را زندگی یا اهلوموغ (=ahlomōgh/بددین و بدعتگزار) می‌گفتند. اسماعیلیان نیز تفسیرهایی - به تعبیر خود آنها تأویل‌هایی -^{۳۳} از قرآن و حدیث ارائه می‌دادند، که با تفسیر رسمی تفاوت بسیار داشت. آنان برای کتاب خدا، ظاهر و باطنی می‌پنداشتند؛ آنچه پیداست را محسوس یا تنزیل، و آنچه ناپیداست و در بطن، تأویل یا معقولات می‌گفتند و معتقد بودند که قرآن و شریعت را بدون تأویل و معنی، مقدار نیست؛ همانند جسدی که فاقد روح است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴:۶۳ و ۶۶؛ هاجسن، ۱۳۸۳:۱۳). ناصرخسرو اسماعیلی، مطابق آنچه در وجه دین آورده، در تمثیلی سروده است:

هر که بر تنزیل بی تأویل رفت / او به چشم راست در دین اعور است

مشک باشد لفظ و، معنی بوی او / مشک بی بوی ای پسر خاکستر است

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱ (همان، ۳۵)

از آنجا که اسماعیلیان برای هر ظاهری، باطنی و برای هر تنزیلی، تأویلی تصور می‌کردند، بدانها لقب باطنی دادند (شهرستانی، ۲۰۰۳:۲۱۰/۱) که می‌تواند معادل همان لفظ زندگی باشد؛ چنان که مقدسی به این نکته اشاره کرده که نخست بار زندقه با ظهور مانی آشکار شده و همان زندقه امروزه روز، علم باطن و باطنیت خوانده می‌شود (مقدسی، ۱۳۸۶:۵۱۱/۱). ظاهراً مسعودی نیز کتابی به نام «خزائن الدین و سرالعالمین» داشته که در آن به اندیشه‌های کلامی قرمطیان، مانویان و مزدکیان پرداخته (مسعودی، ۱۳۸۷:۱/ده) که پیوند این گروه‌ها را و آگاهی گذشتگان از این پیوندهای تفکری را آشکار می‌کند. همچنین افزودنی است که در پاره‌ای از کتاب‌های نوشته شده درباره اسماعیلیان، آنان نیز چون مانویان تحت عنوان زندقه معرفی شده

اند که یکی از این کتاب‌ها «الفرق المفترقه بین اهل الزیغ و الزندقه» از فخرابی محمدعثمان عراقی، به جا مانده از قرن ششم هجری است (همدانی، ۱۳۸۸: ۱۸۰)؛ بنابراین، می‌توان در این صفت مشترک میان آنان، باورهای همانندشان را نیز دید، که به خوبی پیشینیان این همسانی‌ها را تشخیص داده و پیوند آنان را دریافته بودند.

۴- عقل / مهرایزد سبب آفرینش

از دیگر مشابهت‌های میان اسماعیلیان و مانویان، باور به این موضوع است که عقل عامل اصلی آفرینش است. شاعر قبادیان علت همه علت‌ها را عقل می‌داند (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۱۹۳) و آن را سرآغاز خلقت:

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهان^{۲۴} بازگرد ای سره انجام، بدان نیک آغاز

(همان، ۱۱۲)

آنچه در اندیشه مانوی عامل آفرینش عالم مادی می‌شود، مهرایزد است که پیش از این نیز بدان اشاره شد. مهرایزد را مانویان مغرب *spiritus vivens* می‌گویند و آن را با عقل یکی می‌دانند (کریستن سن، ۱۳۸۵: ۱۳۵)؛ بنابراین در نزد مانویان نیز عقل عامل آفرینش است.

۵- اعزام هیأت‌های تبلیغی همایش ملی پژوهش‌های ادبی

در هر دو آیین مانوی و اسماعیلی، کسانی برای تبلیغ و رواج آیین به سراسر جهان فرستاده می‌شوند. از مبلغان مانوی می‌توان به نام‌های ادا (= *addā*) در غرب، مارامو (= *mārammo*) در شرق و فتک (= *patteg*) اشاره کرد که در متن «M₂ I» به فارسی میانه از آنها و اعمالشان یاد شده است (Tardieu, ۱۹۷۵: ۳۹-۴۲; Boyce, ۲۰۰۸: ۱۹). اسماعیلیان نیز به مسئله تبلیغ بسیار اهمیت می‌دادند؛ چنان‌که پیش از این دیدیم، ناصرخسرو نیز از سوی فاطمیان مصر، مسئول تبلیغ آیین اسماعیلی در خراسان می‌شود. مذهب اسماعیلی، جهان را به دوازده جزیره تقسیم کرده و هر یک از حجت‌های دوازده گانه را مأمور تبلیغ در هر جزیره کرده بوده است. ناصر به این دوازده جزیره در دیوان اشاره نموده (همان، ۳۰۰) و بیان داشته که به اطراف جهان نامه می‌نوشته و آنان را به مذهب اسماعیلی فرا می‌خوانده است:

هر سال یکی کتاب دعوت به اطراف جهان همی فرستم

(همان، ۲۲۱)

در خور بیان است که در دین مانوی نیز جهان به دوازده بخش (=zōnos) تقسیم می شود (Boyce, ۱۹۷۵:۱۱۶) که احتمالاً اسماعیلیان نیز در تقسیم جهان متأثر از آنان بوده اند.

۶- سلسله مراتب پیروان

از همسانی های دیگر میان مانویان و اسماعیلیه، وجود نوعی سلسله مراتب در دو آیین است. جامعه مانوی از طبقاتی چون: آموزگاران (=hammōzagān)، اسقفان (=ispasagān)، گزیدگان (=wizīdagān) و نیوشاگان (=niyōšagān) شکل گرفته است. طبقه نخست دوازده نفر و طبقه دوم هفتاد و دو نفرند که از مراتب بسیار عالی جامعه مانوی شمرده می شوند. گزیدگان، طبقه برگزیده ای اند که تنها به امور دینی مشغول اند و طبقه نیوشاگان که توده مؤمنان مانوی اند و طاقت انجام همه آموزه های مانوی را ندارند، فراهم کردن خوراک و پوشاک گزیدگان را بر عهده می گیرند (اسماعیل پور، ۱۳۸۷:۲۹۳؛ کریستن سن، ۱۳۸۵:۱۴۱؛ ویدن گرن، ۱۳۸۷:۴۵-۵۳). اسماعیلیه نیز از هفت مرتبه و درجه، در طی مراتب روحانی دعوت خویش سخن گفته اند. حکیم قبادیانی در این باره می نویسد: «همچنان که جواهر هفت اند، از زر و سیم و آهن و مس و ارزیر و سرب و سیماب، مردم را نیز اندر مراتب دعوت، هفت منزلت است از: رسول، وصی و امام و حجت و داعی و مأذون و مستجیب» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳:۱۱۰).

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

۷- همانندی جهان به دریا در سخن آنان

با مطالعه در آثار مانوی و ناصرخسرو اسماعیلی به تشبیهات و استعارات همانندی برخورداریم خورد. از نظرگاه مانویان جهان مادی به مثابه دریاست (کلیم کایت، ۱۳۷۳:۵۶)؛ دریایی توفنده و موج که کشتی تن آدمی را به هر سوی که بخواهد، می کشاند؛ بنابراین در مزامیر پارسی مانوی می بینیم که آرزوی گنوستیک، رهایی از این دریای موج است: «که خواهم رهاند از باززایی؟ / آزادم خواهد کرد از همه جهان؟ / و از همه امواج^{۲۶} / که آرام نشناسد (هالروید، ۱۳۸۸:۴۶۲). در زبور مانوی نیز دریای (=جهان) اهریمنی را می

بینیم که به ایمان نابود شده است: «ای روح! ... دریا و امواجش را با ایمان خویش نابود کردی» (آلبری، ۱۳۸۸: ۱۲۰). ناصر خسرو نیز جهان را به دریا تشبیه کرده است:

آبی است جهان تیره و بس ژرف، بدو در زنه‌ار که تیره نکنی جان مصفا

(همان، ۵)

یکی ژرف دریاست بس بی کرانه

(همان، ۴۲)

بادی است صبایی و جنوبی و شمالی

(همان، ۴۳)

انجمن علمی زبان ادبی فارسی



۸- همانندی روح به مروارید

در گفتار گنوشیان بسیار دیده می‌شود که روح آدمی به مروارید تشبیه شود؛ چنان که در متنی مندایی، خطاب به جان گفته می‌شود: «فراز آی! تو چون مرواریدی، کز گنجینه حیات بُرده شدی» (هالروید، ۱۳۸۸: ۳۵۱). در سرود مروارید که سروده ای است تمثیلی،^{۲۷} روح به گوهر یکتایی تشبیه می‌شود که درون دریای جهان است و ازدهای گران دم تن، آن را محبوس ساخته است. گنوستیک باید آن گوهر یکتا را که متعلق به عالم ملکوت است بریاید و از بند تن رهایی بخشد و بدان مبدأ نخستین بازگرداند. او نباید در این راه اسیر لذت‌های زودگذر گردد و از دست یابی به گوهر یکتا غفلت ورزد (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۸۴-۲۸۸). در مزمور ۲۴۸ مانوی، در تمثیلی، تن «پایه تلخ و ش» گفته شده و روح «گوهر مقدس خداوندگار» که این دو هیچ تناسبی با یکدیگر ندارند (آلبری، ۱۳۸۸: ۱۰۰): باری «این گوهر/ مروارید همان پاره نوری است که به زعم عرفای مانوی، در صدف تن به اسارت افتاده است» (ابوالقاسم پور، ۱۳۸۷: ۲۷؛ Boyce,

۱۹۷۵:۶۴؛ از همین روی، اغلب در متون مانوی «نور و روشنی» مشبّه به روح است؛ به دیگر سخن، روشنی، استعاره از روح است:

ispīr rōšn zāyēd (Boyce, ۱۹۷۵:۹۸).

در سپهر روشنی زاییده گردد.

ناصرخسرو نیز جان را گوهری می پندارد که در صدفِ تن جای گرفته است:

جانت بپرور در او چو لوء لوء مکنون

(همان، ۸)

ای جان، تو ذر و لطیف مرجانی

(همان، ۵۹)

تن صدف است ای پسر به دین و به دانش

قیمت به تو یافت این صدف؛ زیرا

پس از آن که در هشت محور به طور مجمل و در قالب مقدمه، برخی شباهت های مانویان و اسماعیلیان برشمرده شد، اکنون می توان بر بحث اصلی پژوهش که همانا پیوند نفس / جان با سخن است، متمرکز شویم.

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

بحث و بررسی

یکی از موضوعاتی که خواننده دیوانِ ناصرخسرو، بدان در بسامدی بالا برخورد خواهد کرد، پیوند جان و سخن است. شاعر قبادیان در بسیاری از ابیاتِ خویش به «جان / نفسِ سخنگوی» اشاره داشته که نمونه هایی از آن را می توان در پی دید:

پیموده شد از گنبد بر من چهل و دو جویانِ خرد گشت مرا نفسِ سخنور

(همان، ۵۰۸)

خرد دوستِ جانِ سخنگویِ توست که از نیک شاد است و از بد دژم

(همان، ۶۲)

علمِ عروض از قیاس بستهِ حصاری است نفسِ سخنگویِ من کلیدِ حصار است

(همان، ۴۹)

پریان اند بر این گنبدِ پیروزه پرند

(همان، ۶۴)

خرد و جانِ سخنگوی که از طاعت و علم



انجمن علمی زبان ادبی فارسی

نفس / جانِ سخنگوی که شاید نخست بار فردوسی آن را به کار برده باشد،^{۲۸} همان نفس ناطقه است که عرفا و حکما درباره آن بسیار سخن گفته اند. در سخن حکیمان، نفس جوهر لطیف و بخارگونه ای دانسته شده که حاملِ قوه حیات و حس و حرکت ارادی است (جرجانی، ۲۰۰۴:۲۰۴). ابن سینا نفس را مبدأ حرکت خوانده و آن را شامل نفس فلکی، نباتی، حیوانی و انسانی دانسته است^{۲۹} (ابن سینا، ۱۳۸۵:۱/۱۵۳). اما نفس ناطقه / سخنگوی که ناصر خسرو بدان بسیار عنایت داشته، چه ماهیتی دارد؟ مطابق تعریف نویسنده مصباح الهدایه، نفس ناطقه انسانی «عبارت است از مجموع خلاصه لطایف اجزای ترکیب بدن که آن را روح حیوانی و طبیعی خوانند، و نوری که بر او فایض شود، از روح علوی انسانی، و بدان نور مورد الهام فجور و تقوی گردد» (کاشانی، ۱۳۸۱:۸۳). نفسِ سخنگوی که جوهری است مجرد از ماده، در حالت های گوناگون، نام های متفاوتی می گیرد؛ آن گاه که شهوت بر آن مستولی باشد، آن را اماره، چون از شهوت بیاساید و اما هنوز بقایای آن در آدمی باشد و بدان جهت خود را ملامت کند لوامه، و هنگامی که اضطراب شهوت زایل گردد و به انقیاد کامل در آید، مطمئن خوانده می شود (همان، ۸۴؛ جرجانی، ۲۰۰۴:۲۰۵)؛

بنابراین انسان با علاج جانِ سخندان - آن گونه که ناصر می گوید- می تواند از فجور و سجین به پرهیزگاری و نعیم دست یابد:

دستِ علاجِ جانِ سخندان بر سوی نعیم تاب ره از سجین

(همان، ۸۹)

۲- نفس سخنگوی؛ نفسی پیراسته در نزد ناصر خسرو و مانویان

اگر در سخنان ناصر خسرو، که پیش از این یاد شد تأمل شود، در می یابیم که جانِ سخنگوی، بالقوه توانایی پاکي و تذهیب دارد و اصلاً زمانی سخنگو/ ناطقه گفته می شود که به کمال دست یافته باشد. اگر آدمی روح نباتی را که «با روح حیوانی مشارکت است اندر کشیدن غذا و افزودن و زادن مانند خویش» (ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۲۹۴) متعادل سازد و در دام دنیا - آن گونه که ناصر می گوید- به دانه مشغول نباشد (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۶۸) و به تقویت روح ناطقه، که حرکت آن در ذاتِ خویش، بی مشارکت جسم است (همان، ۲۹۵) پردازد، می تواند شخصیت والای انسانی خود را که همان رسیدن به سخنگویی نفس است، آشکار کند؛ چنین نفس که در حقیقت به کمال و علم رسیده، بهشتی می شود (همان، ۳۰۱) و این نفس می تواند تقدیر خویشتن خود را، برخلاف دیگر نفوس، رقم بزند:

هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند / وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

نام قضا خرد کن و نام قدر سخن / یاد است این سخن ز یکی نامور مرا

و اکنون که عقل و نفس سخنگوی خود منم / از خویشتن چه باید کردن حذر مرا

(همان، ۱۳)

باری، نفس کلی که صانع و سازنده عالم مادی است، با نفس ناطقه هم گوهر و خویش است (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۱۷۸ و ۲۲۷)؛ بنابراین، بدیهی است که نفس ناطقه و به کمال رسیده نیز چون نفس کلی سازنده و تقدیرکننده سرنوشت آدمی باشد؛ از همین روی، گنوستیک در پی آن است که به کمال برسد و این کامل شدن روح، زمانی محقق می شود که کلام ایزدی در آن کاشته شود: «این بزرگ نشانه را شناس، ای روح! / نشان بخشودگی گناهانت / بود که کلام ایزدی در تو بکارد» (هالروید، ۱۳۸۸: ۴۰۷). اگر در پی یافتن نمادی برای این روح کلام آفریده (=wāxš wāzāfrīd) در آیین مانی و آثار مانویان باشیم، بهترین شخصیت، عیسی^{۳۰} است؛ کسی که همچون پاره نور زندانی شده در تن است، اما این نفس زنده (=grīwzīwandagīg) در پی آزادسازی خود از تن و ماده، رنج کشیده و به کمال رسیده است و اکنون، آن گونه که در انجیل یوحنا دیده می شود، او «کلمه حیات بخش» گفته می شود (انجیل عیسی مسیح، بی تا: ۳۳۸) و در موضعی دیگر، روح به عروسی تشبیه شده که داماد آن عروس، عیسی / کلمه است (همان، ۳۷۲) که در انجیل، حیات بخش گفته شده است؛ بنابراین می توان مسیح؛ یا معادل آن؛ یعنی سخن را همان لوگوس^{۳۱} (=Logos / کلام مقدس) پنداشت که آن را وجود و بُن آفرینش و مظهر تمام هستی دانسته اند (شایگان، ۱۳۷۹: ۱۶۳ و ۲۳۴) و یا مومو (=Mummu) در بین النهرین دانست که «کلام آفریننده است و حیات کیهان» (ساندرز، ۱۳۸۹: ۵۹)؛ بنابراین آن که به رتبت سخنگویی نفس دست یابد، همان گونه که پیش از این، از زبان ناصرخسرو نیز شنیدیم، می تواند سرنوشت خویش را خود رقم زند، حیات بخش باشد و دیگران را نیز دستگیری کند و در واقع از مرحله grīwzīwandagīg (=نفس زنده) به wāxš wāzāfrī (=روح کلام آفریده) مبدل سازد؛ چنان که این روح آفریننده کلام در متنی مانوی (=M ۲ I) به روشنی تجلی یافته است.

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

در این متن نوشته، روایت شده که مانی مبلغانی چون فتک و ادا را برای تبلیغ دین به روم می فرستد و از رنج هایی که ادا برای دین کشیده و جذب رومیان به سوی مانویت، سخن به میان می آید. سپس از مارآموی، دیگر شاگرد مانی و تبلیغ کننده دین او در شرق سخن گفته می شود؛ مارآمو، از آنجا که خط و زبان پهلوی می دانسته، به همراه شاهزاده اردوان و برادران نویسنده و کتاب نگار به ابرشهر می رود و از دیدارش با روحی سخنگوی (=wāxš) گزارش می دهد:

ud ka mad hēnd ō pahrag ī kušān, īg paydāg bud wāxš ī hwarāsān wimand, pad diz ī kanīzag uš pursīd ō man ammō, kū čē kārag hē? az kū āmad hē? man goft

kū dēnāwar hēm. hašāgird ī mānī frestag. hān wāxš goft kūt an nē padīrem. abāz ward, kū āmad hē. ud nihuft az pēš man:

و هنگامی که به جای نگاهبانی کوشان آمدم، پس روح مرزبان خراسان در هیأت دختری آشکار شد و او از من آمو پرسید که چه کاره ای و از کجا آمده ای؟ من گفتم که دیناورم؛ شاگرد مانی فرشته. آن روح گفت که تو را نپذیرم. بدانجا که آمدی بازگرد و از پیش من نهان شد.

آمو دو روز روزه می گیرد و به نیایش در برابر خورشید می ایستد. مانی بر او آشکار می گردد و او را دلداری می دهد و او را بر آن می دارد که کتاب گنج زندگان/ کنز الاحیاء^{۳۳} را برخواند. در ادامه مارآمو روایت می کند:

Pas dodīg rōz hān wāxš paydāg būd. ō man goft: čay rāy nē šud hē ō xwēš šahr. man gōft: azdūr gyān āmad hēm, dēn rāy. hān wāxš goft: čay ast dēn ī man? gōft: pit ud may nē xwaran, az zan dūr pahrezam. hān gōft kū pad pādixšāi ī man merd čē'ōn tū was ast. Pas man niyān ī zindagān hrubišn ī drān, pēšīh pahipursēd. īg namāz būrd. gōft kū Tūhē ardāw ī pak... pas man pursīd: čē-nāmē? goft kū “bagarād” nām hum; wimandbān ī hwarāsān. Ka any tū padīram, īg dar ī hāmāg hwrāsān pēš tū wišīhīd (Boyce, ۱۹۷۵: ۴۰-۴۱):

پس از دو روز آن روح پیدا گشت. او گفت که چرا به کشور خود نشدی؟ از سوی من گفته شد: از جای دور برای دین آمدم. آن روح مرا گفت: دین تو چیست؟ از سوی من گفته شد: گوشت و می نخورم، از زن دوری کنم. آن روح گفت که به پادشاهی من، آدمی چون تو بسیار است. سپس من باب های [کتاب] گنج زندگان را که از پیش [در خاطر داشتم] از حفظ بلند خواندم. پس نماز بُرد. گفت که تویی دادگر پاک. پس از سوی من پرسیده شد: نام تو چیست؟ گفت که بگراد، نامم است؛ مرزبان خراسان. آن گاه که پذیرفتم، پس در همه خراسان پیش تو گشوده خواهد شد.

بر پایه آنچه بیان شد، بگراد؛ مرزبان مشرق، به شکل روح آشکار می گردد و در چندین بار، از او به عنوان wāxš نام برده می شود که این تأکید بر واژه wāxš می توانسته هدفی در پی داشته باشد؛ چرا که نویسنده متن از واژه grīw به معنای روح/ نفس می توانسته استفاده کند، ولی چنین نکرده است. اکنون این پرسش به جا می ماند که علت به کارگیری واژه wāxš که ریشه در سخن گفتن و گفتار دارد، چیست؟ در پاسخ می توان بیان داشت که ظاهراً مرزبان مشرق روحی کمال یافته است و آن چنان که خود می گوید، در

قلمرو شهریارِ وی، مردانِ بسیاری اند که گوشت نمی خورند، شراب نمی نوشند و از مناکحت و معاشرت با زنان دوری می کنند؛ به دیگر تعبیر، مردمانی اند در آنجا که روح حیوانی - نباتی خود را کنار نهاده و همچون خودِ مرزبان، روح ناطقه^{۳۳} شده اند.

۳- بررسی واژه wāxš

پیش از این در روایتِ مارآمو از دیدارش با مرزبانِ خراسان دیدیم که مرزبان به شکل روحی مؤنث برآمو ظاهر می شود و به سخن گفتن با او می آغازد و بدین گونه در متن، شاهد نفسی سخنگو هستیم. ولی خود واژه wāxš نیز می تواند در بردارنده معنی نفس سخنگو باشد و معادل آن به کار رود.

واژه wāxš در فارسی میانه به معنای روح، نفس و جان به کار رفته است (Boyce, ۱۹۷۵:۹۰). ریشه این واژه در ایرانی باستان -wak- به معنای سخن گفتن و در اوستا -Vak- در معنی گفتن و گفتار است (۱۳۳۲-۱۳۳۰: ۱۹۶۱; Bartholomae, ۱۸۹۲:۹۱; Jackson, ۱۹۱۱: ۲۵۷; Reichelt). واژه -Vāxš- در حالت فاعلی مفرد مؤنث - از ریشه -Vak- در یسنا ۴۴، بند ۱۷، دقیقاً به معنای «سخن» و در همان بند، واژه -Vaočā- در حالت فعلی؛ فعل امر دوم شخص مفرد گذرا، در معنی «بگو» به کار رفته است:

Taṭ θwā pərəsā ərəš mōi Vaočā ahurā kaθā mazdā zarəm čarānī hačā xšmaṭ
āskəitīm xšmākam hyaččā mōi hyaṭ Vāxš aēšō sarōi buždyāi haurvātā amərətātā
avā maθrā yē rāθəmō ašāṭ hačā (Geldner, ۱۸۸۶:۱۵۳):

«این از تو می پرسم، درست به من بگو ای اهورا. چگونه ای مزدا کام دلم از شما ساخته گردد، از پیوستن به شما و گفتارم کارساز شود؟ آیا از روی آن دستور [و پیمان] رسایی و جاودانی در آمیزند با آن کسی که از راستی بهره ور است؟» (پورداد، ۱۳۸۴:۵۱۸).

واژه -Vaxša- به شکل اسم خنثی و در معنی «گفتار» در وندیداد ۱۹، بند ۱۵ نیز آشکار شده است؛ در این بند اهورامزدا می گوید:

Vaxšəm mē asāṣaṭ zaraθuštrō (Ibid, III: ۱۲۵; Bartholomae, ۱۹۶۱:۱۳۳۹).

زردشت گفتار مرا پذیرفت.

افزودنی است که ریشه -Vak در اوستا، برای گسترش ریشه، حرف š را پذیرفته و بر آن افزوده شده و k چون در کنار š قرار گرفته، به x مبدل شده است. همچنین، در خور بیان است که ریشه -Vaš به معنای «گفتن» نیز در اوستا حضور دارد. در بندهای ۷ و ۸ و ۹ از فرگرد ۱۹ وندیداد، واژه -avašata که فعل ماضی سوم شخص مفرد ناگذر (=گفت) است، از همین ریشه به کار گرفته شده است (Ibid, III:۱۲۴).

کلمه -Vak اوستایی که واژگانی از آن اشتقاق یافته و دربر دارنده معنی سخن و گفتن است، به شکل wāž به پهلوی اشکانی و wāz به فارسی میانه زردشتی می رسد. در فارسی میانه Vaxš/waxš در معنای روح و همچنین سخن رواج داشته است. نیبرگ یکی از معانی واژه Vaxš را کلام و سخن (=word) دانسته است و مکنزی آن را روح (=spirit) معنی کرده است (Nyberg, ۱۹۷۴:۲۰۶; Mackenzie, ۱۹۷۱:۸۸). از واژگان wāz و wāž در فارسی میانه، wāxtan به معنی «گفتن» دیده می شود (Boyce, ۱۹۷۵:۸۹).

بر بنیان آنچه گذشت می توان در واژه wāxš و ریشه آن، پیوند و قرابت جان و سخن را دید که این پیوند بیان دارنده آن است که ارزش جان آدمی به سخن است و جان نیز به واسطه آن ارزش یافته است و بی «طعام جان» (=سخن)، جان اهمیتی ندارد:

طعامِ جان سخن باشد، سخن جز پاک و
خوش
ازیرا چون نباشد خوش طعام و پاک، بگزاید
مشنو

ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی

(همان، ۳۹)

سخن پاک و خوش نیز جز از جان تهذیب یافته برنمی آید و به گفته ناصر باید طعام جان چنین دانایی را شنید؛ چرا که زندگی بخش است:

گر طعام جسم نادان را همی خری به زر
مر طعام جان دانا را به جان باید خرید

لذت علمی چو از دانا به جان تو رسید
زان سپس ناید به چشم لذت جسمی لذید

(همان، ۵۳)

۴- همسانی سخن و جان

پیش از این دیدیم که در متون مانوی، بارها به روح کلام آفریده اشاره شده (Boyce, ۱۹۷۵:۱۵۵,۱۵۶) که مصداق و شاهد عینی آن، مرزبان خراسان است. به برخی ابیات ناصر خسرو نیز اشارت رفت که در آن از نفس سخنگو یاد کرده است. اما می توان در گفتار او ابیاتی را نیز یافت که روح / نفس / جان سبب «سخن» خوانده شده و به گونه ای از «روح کلام آفریده» سخن گفته که باید آن را پرورید:

به کِشت باید مشغول بود دهقان را

جهان زمین و سخن تخم و جان دهقان است

(همان، ۱۱۸)

وین تیره جسد لیفِ درشت و خس و خار

جان تو درختی است، خرد بار و سخن برگ

است

انجمن علمی زبان ادبی فارسی

(همان، ۸۷)

در دیوان ناصر، پیوند جان و سخن به همین جا پایان نمی پذیرد و این گونه نیست که همچون گروه اخوان الصفا،^{۳۴} صرفاً بیان دارد که «زندگانی و سخنگویی از سوی جان است» (گزیده رسائل اخوان الصفا، ۱۳۸۰:۲۲۱)، بلکه در پاره ای موارد، «سخن» را به جای «جان» در کلامش به کار می برد و گویا در دیدگاه وی، سخن همان جان است؛ در بیتی، او قضا را خرد گفته و قدر را سخن، و در بیتی پس از آن، به جای سخن، از نفس / جان سخنگوی، سخن به میان آورده است که همسانی جان و سخن را نزد او می رساند:

یاد است این سخن ز یکی نامور مرا

نام قضا خرد کن و نام قدر سخن

از خویشتن چه باید کردن حذر مرا؟

اکنون که عقل و نفس سخنگوی خود منم

(همان، ۱۳)

ناصر در ابیاتی دیگر، چنان توصیفی از سخن به دست می دهد که می توان واژه «جان» را جایگزین آن ساخت و آن دو را یکی پنداشت:

زنده به سخن باید گشتنت ازیراک مُرده به سخن زنده همی کرد مسیحا

در عالم کس بی سخن پیدا، پیدا

(همان، ۵)

کی بی سخن، من و تو هر دو نقش دیواریم

انجمن علمی زبان ادبی فارسی
(همان، ۷۰)

پیدا به سخن باید ماندن که نمانده است

انسان، بی سخن نقش دیوار (=بی جان) است:

سخن پدید کند کز من و تو مردم کیست



این نکته را نیز نباید از یاد بُرد که مانی متأثر از مسیحیت است و چنان که پیش از این دیدیم، عیسی را کلام حقیقت گفته است (هالروید، ۱۳۸۸: ۳۷۱) همان گونه که در انجیل یوحنا، عیسی «کلمه» گفته شده است: «از ابتدا کلمه حیات بخش خدا وجود داشته است. من او را با چشمان خود دیده ام و سخنان او را شنیده ام. من با دست های خود او را لمس کرده ام. این کلمه حیات بخش از جانب خدا آمد و خود را بر ما آشکار فرمود و ما شهادت می دهیم که او را دیده ایم؛ یعنی عیسی مسیح را. بلی، او حیات جاودانی است» (انجیل عیسی مسیح، بی تا: ۲۳۸). ناگفته پیداست که آنچه حیات بخش است «جان» است و این که واژه «کلمه» به جای آن به کار رفته، بیان کننده این موضوع است که مانویان و مسیحیان نیز چون ناصر خسرو، جان و سخن را معادل هم می پنداشتند و به جای یکدیگر به کار برده اند.

در مقدمه بحث در این باره سخن رانده شد که مانویان روح را به مروارید مانند می کنند؛ چنان که مانی آن را «گوهر/ مروارید مقدس خداوندگار» گفته است (آلبری، ۱۳۸۸: ۱۰۰). ناصر خسرو نیز چنین تعبیری درباره

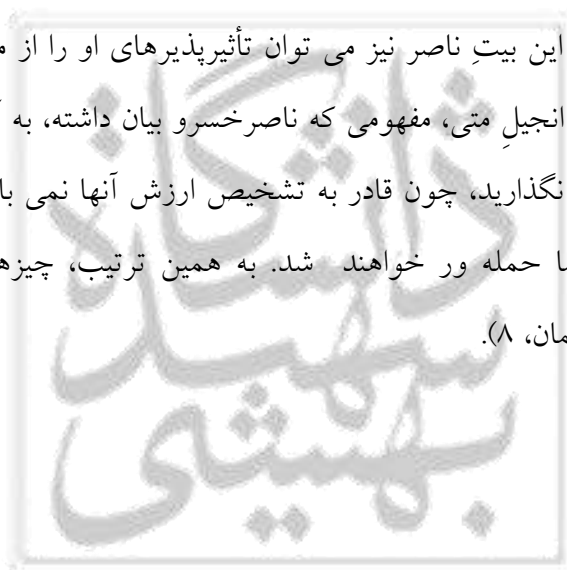
روح داشته و جان را به لوء مکنون تشبیه کرده است (همان، ۸؛ ۵۹). اما او از آنجا که روح و سخن را معادل هم می‌پندارد، در مواردی مروارید را مشبه به سخن ساخته است:

من آنم که در پای خوگان نریزم / مر این قیمتی دُرّ لفظِ دری را

(همان، ۱۴۳)

در این بیت ناصر نیز می‌توان تأثیرپذیرهای او را از مانویت که آن نیز تأثیر گیرنده از مسیحیت است، دید. در انجیل متی، مفهومی که ناصر خسرو بیان داشته، به آشکارا دیده می‌شود: «مرواریدهای خود را نزد خوک‌ها نگذارید، چون قادر به تشخیص ارزش آنها نمی‌باشند. آنها مرواریدها را لگدمال می‌کنند و برگشته، به شما حمله ور خواهند شد. به همین ترتیب، چیزهای مقدس را در اختیار انسان‌های بدکار نگذارید» (همان، ۸).

انجمن علمی زبان ادبی فارسی



نتیجه‌گیری ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی

در این پژوهش تلاش شد تا در قالب مقدمه، دربارهٔ مانی و ناصر خسرو اسماعیلی - مانویان و اسماعیلیان - و برخی باورهای مشترک میان آنان سخن گفته شود. مطابق با آنچه بیان شد، هر دو به شرآمیز بودن تن و جهان باور دارند. آنان به تأویل متون مقدس اهمیت فراوان می‌دهند و به همین دلیل زندگی/زندیق خوانده شده‌اند. هر دو عقل را سبب آفرینش هستی می‌دانند. برای تبلیغ دین خود، افرادی را به نقاط مختلف جهان گسیل می‌دارند و جامعهٔ دینی آنان، از طبقات گوناگونی شکل گرفته است. در سخن مانی و ناصر خسرو نیز می‌توان تشبیهاتی دید که آنان را بسیار نزدیک به هم معرفی می‌کند؛ چنان که در گفته‌هایشان، جهان به دریا و روح به مروارید تشبیه شده است. اما در بحث اصلی تحقیق پیوند نفس/جان و سخن در میان مانی و ناصر خسرو سنجیده شده است. در سخن آن دو، از نفسی سخنگوی، سخن به میان

آمده که چون به کمال رسیده است، می تواند سرنوشت آدمی را به دست گیرد و جهان وجود آدمی را دگرگون سازد و البته این دگرگونی در جهت رستگاری و آزادسازی روح انسان از تن است؛ چنان که عیسی و یا مرزبان خراسان با دست یابی به کمال از چنین ویژگی یی بهره مند گشته اند و به روح کلام آفرین تبدیل شده اند؛ در روایتی که مارآمو از دیدار خود با مرزبان خراسان بیان کرده، آن مرزبان همه جا با واژه wāxš مطرح شده که در بردارنده معنی روح است؛ روحی که سخن می گوید و تجلی نفس سخنگوی؛ نفس کلام آفرین است. در خود واژه wāxš نیز می توان همراهی روح و سخن را دید. این واژه در اوستا از ریشه -Vak است به معنای سخن گفتن و گفتار و واژه Vāxš در یسنا ۴، بند ۱۷، دقیقاً به معنای سخن به کار رفته است و در فارسی میانه نیز، هم به معنای روح و هم در معنی سخن، در متن ها دیده می شود؛ بر بنیان آنچه بیان شد، از آنجا که نفس و سخن پیوند تنگاتنگی دارند، گاه در متن های مانوی و در سخن ناصر خسرو، این دو واژه به جای هم به کار رفته اند؛ ناصر خسرو در برخی ابیات چنان توصیفی از «سخن» ارائه می دهد، که می توان به جای آن، واژه «جان» را نهاد: که بی سخن، من و تو هر دو نقش دیواریم. مانی نیز به روش انجیل یوحنا، عیسی را «کلمه» می خواند که حیات بخش است، در حالی که آنچه بخشنده زندگی است، جان است و بدین ترتیب، به جای جان، واژه کلمه/ سخن را می نهد.

انجمن علمی زبان ادبی فارسی

ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

پی نوشت ها

فتک پدر مانی از مردم همدان بود که به بابل مهاجرت کرد. او احتمالاً از نجیب زادگان اشکانی بوده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید: (کریستن سن، ۱۳۸۵:۱۳۳؛ ۲۰۰۸:۳؛ Tardieu، ابن الندیم، ۱۳۸۱:۳۹۱؛ اسماعیل پور، ۱۳۸۷:۵۹؛ بهار، ۱۳۸۴:۸۲).

«میس» نامی است که ابن الندیم درباره مادر مانی ضبط کرده است و البته اشاره کرده که برخی او را مریم گفته اند (ابن الندیم، ۱۳۸۱:۳۹۱؛ بهار، ۱۳۸۴:۸۲).

گنوستیک به معنای عارف و شناساست و نزد گنوسی‌ان به کسی گفته می‌شود که به گنوسیس (=Gnosis/ معرفت) دست یافته است (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۵۱).

توم از واژه taumā سریانی است و ترجمیک از سه جزء nar (=نر) و jam (=همزاد) و īg (=پسوند نسبت) شکل گرفته است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۷۱).

شاعر قبادیان به زمان تولد خود در دیوانش اشاره داشته است: بگذشته ز هجرت پس سبصد نود و چار/ بنهاد مرا مادر بر مرکز اغبر (ناصرخسرو، ۱۳۸۷: ۵۰۷).

فاطمیان خلفای اسماعیلی اند که در مصر حکومت داشتند؛ پسر اسماعیل که محمد نام داشت و او را محمد مکتوم می‌گفتند، به دماوند رفت و به تبلیغ مذهب اسماعیلی پرداخت و فرزندان او نیز در خراسان و قندهار به نشر اندیشه‌های اسماعیلی پرداختند و عاقبت به هند رفتند. پسر دیگر اسماعیل که نامش علی بود به شام و مغرب رفت. آنان داعیان خود را به اطراف عالم گسیل داشتند و بر قدرت اسماعیلیان با جذب افراد افزودند. در حدود سال ۲۹۷ هـ. ق. عبدالله بن محمد ملقب به مهدی، خود را از فرزندان فاطمه و از اعقاب محمد بن اسماعیل بن جعفر معرفی کرد و در شمال آفریقا دعوی خلافت کرد، که پس از او دستگاه سامان مندی جهت جلب عوام به مذهب اسماعیلیه پی ریزی شد و حکومت آنان به قدرت روزافزونی رسید؛ چنان که مستنصر؛ هشتمین خلیفه فاطمی مصر به وسیله سردارش؛ ارسلان بساسیری، قائم عباسی را از بغداد راند (حلبی، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

ناصرخسرو به این لقب خود که تخلص شعری او هم بوده، در دیوانش بسیار اشاره کرده است:

یکی رایگان حجتی گفت، بشنو/ ز حجت مر این حجت رایگان را (همان، ۱۱).

خواجه نظام در وجه تسمیه اسماعیلیان به قرمطیه نوشته است که محمدبن اسماعیل را غلامی بوده که مبارک نام داشته است و «خط باریک که آن را قرمط خوانند نیک نبستی، از این جهت او را قرمطویه لقب کردند». شخصی به نام عبدالله میمون قذاح نزد مبارک مدعی می‌شود که با محمدبن اسماعیل؛ خداوند مبارک دوستی داشته و محمد اسرار خویش را بدو آموخته است و این اسرار را که ظاهراً همان تعالیم اسماعیلی است، به مبارک می‌آموزد و او نیز به تبلیغ آن مذهب می‌پردازد (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۲۸۲؛ هاجسن، ۱۳۸۳: شانزده). درباره میمون قذاح و رابطه او با محمدبن اسماعیل، روایتی نیز در جوامع التواریخ آمده که می‌توان بدان کتاب مراجعه کرد (همدانی، ۱۳۸۸: ۱۴-۱۶).

دروزیه (=Duruziyya) یکی از انواع فرقه های اسماعیلی است. از جمله اعتقادات این طایفه، باور به حالت تمقّص - از قمیص به معنای پیراهن - است. تمقّص در اصطلاح آنان، یعنی این که حقیقت هر لحظه جامه ای دگرگون می پوشد و به شکلی در می آید که صوفیان از آن تعبیر به بدل کردن جامه می کنند (حلبی، ۱۳۸۵: ۴۳۹)؛ چنان که مولانا سروده: آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد / امسال در این خرّقه زنگار برآمد... / آن یار همان است اگر جامه دگر شد / آن جامه بدّر کرد و دگر بار برآمد (مولانا، ۱۳۸۷: ۲۳۲).

خواجه نظام در همسان بودن این فرقه ها گفته است: «و باطنیان را به هر وقتی که خروج کرده اند، نامی و لقبی بوده است و به شهری و ولایتی، بدین جهت ایشان را به نامی دیگر خوانند، ولیکن به معنی همه یکی اند و به حلب و مصر، اسماعیلی خوانند و به قم و کاشان و طبرستان و سبزواری سبعی خوانند و به بغداد و ماوراء النهر و غزنین قرمطی و به کوفه مبارکی ...» (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۳۱۱).

صابثان یا به تعبیر قرآن صابئین، امروزه قومی است که آنان را صبّه می خوانند. دین صابئی نوعی از انواع آیین گنوسی است که اشکال و گونه های آن در عراق، شامات (=بابل)، جزیره و سوریه، اردن و در برخی کشورهای مجاور روم شرقی در پس از مسیح انتشار یافته است. قوم صابئین ظاهراً در اوایل تاریخ مسیحی از شامات به دشت میشان مهاجرت کرده اند و به احتمال قوی، آنان پیروان یحیی و به گفته مسیحیان یوحنا تعمیددهنده بوده اند (تقی زاده، ۱۳۸۱: ۳۸۳). برخی نیز دین آنان را دینی میان یهود و نصارا دانسته اند و نوشته اند: «بیشتر مردم بر آن اند که دین ایشان دینی است میان دین یهود و نصارا... زرقان حکایت کرده است که صابثان قائل به نور و ظلمت اند به همان گونه که منایه (=مانویه) بدان اعتقاد دارند» (مقدسی، ۱۳۸۶: ۲۳۰/۱ و ۵۷۲/۲).

دهریان کسانی اند که به قدیم بودن عالم معتقدند؛ یعنی آن را مسبوق به عدم نمی دانند و آفریننده ای برای جهان متصور نیستند. در گرشاسب نامه دهریان این گونه توصیف شده اند: گروهی به ایزد نگویند کس / که تا مر جهان را شناسند بس (اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۱۴۱) و نیز بنگرید: ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۲۷۵-۲۷۶).

مهرداد بهار مزدکیان را در اعتقادات دینی، زردشتی-گنوسی معرفی می کند (بهار، ۱۳۸۴: ۹۴). اما مزدک کیست و مزدکیان چه گروهی اند؟ مزدک پسر شخص نامعروفی به نام بامدادان بود. او در فسا متولد شد و ظهور انقلابی خود را در زمان قباد ساسانی (۴۸۸-۵۳۱ م.) آشکار کرد، که این

جنبش، بیشتر یک نهضت اجتماعی بود، نه دینی. مزدک به تقسیم عادلانه اموال و زنان باور داشت و قباد برای آن که از قدرت اشراف و روحانیان ثروتمند بکاهد، در آغاز او را یاری داد. به همین دلیل نجبا و موبدان علیه قباد خروج کردند و او را بر کنار ساختند و برادرش جاماسب را به جای او نشانند. قباد که در قلعه فراموشی حبس شده بود، بعدها به یاری همسرش از آنجا گریخت و نزد هیاطله رفت و به کمک آنها دوباره به قدرت رسید. در قدرت یابی دوباره، قباد دست از حمایت مزدک برداشت و نه تنها یاری شان نکرد، بلکه با همکاری انوشیروان همه مزدکیان را از لبه تیغ گذراند (کرکلیما، ۱۳۷۱: ۳۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۹۴؛ پیرنیا، ۱۳۸۷: ۲۲۹؛ دریایی، ۱۳۸۷: ۸۶).

اسماعیلیه را «الباطنیه العلمیه» نیز گفته اند؛ چرا که آنان برای هر ظاهری، باطنی متصورند (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱۸۶/۱؛ ۲۱۰/۱-۲۱۱).

شمعون مغ نخست گنوسی مسیحی است که با حواریون مسیح معاصر بوده است. او خود را دارنده روح خداوند یا قدرت عظیم خداوندگار می خوانده است. شمعون زنی به نام هلنا (= Helena) را که از روسپی خانه شهر صور یافته بود، پیوسته به همراه داشت و چنین می گفت: «این زن روح هبوط کرده از آسمان است و در این جهان پست مادی اسیر است». شمعون مدعی بود که آن زن را نجات داده است. پیروان شمعون به خداوندی نیرومند و یکتا باور داشتند که به دو جهان زیرین و زیرین بخش شده است. این خدا زاینده خویش است و خود سبب رشد خود می شود (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۱۴).

والتین از گنوسیان متعلق به اوایل سده دوم مسیحیت است، که در مصر متولد شده است. او به موجودی ازلی - ابدی معتقد بود که چهار نیروی بیکرانگی، تفکر، تعقل و حقیقت را آفریده است و از این چهار رکن، پدر و مادر همه چیز شکل گرفته است و کمال و سوفیا پس از همه آفریده ها، به دست آن وجود مطلق، هستی یافته اند. در نظر والتین، سوفیای زیرین که بازمانده سوفیاست، سبب آفرینش جهان مادی است (Baker, ۲۰۱۱: ۱۱؛ همان، ۱۶).

بازیلیدس، عارف سده دوم میلادی است که به خدایی ناشناخته باور داشت و می گفت: «خدای ناشناخته نطفه همگانی یا آشفتهگی نخستین را از هیچ آفرید. عناصر آسمانی به بالا گریختند، اما تنها روح انسان بر جای ماند». او به شاگردان خود می آموخت که خود را باید وقف کسب معرفت کرد؛ بنابراین همه را به پنج سال سکوت وامی داشت. اما معتقد بود که از هر هزار نفر، تنها یکی مستعد رسیدن به گنوس است (همان، ۱۷-۱۸).

مندا در واژه به معنای گنوس / معرفت است. منداییان خود را از پیروان یوحنا معمدان می پندارند و عیسی را باور ندارند و خدای بزرگ آنان، «حیات اعظم» نام دارد. حیات اعظم در برابر زروان؛ پدر بزرگی در آیین مانی قرار می گیرد و همسری به نام گنج زندگی دارد. عرفان مندایی، بر مبنای ستیز نور و ظلمت و رهایی نور از ظلمت است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۱۲۲؛ همان، ۲۰-۲۱).

ابن دیصان در سده دوم میلادی در کنار رود دیصان، واقع در شهر الرها زاده شد که بدین سبب او را ابن دیصان خواندند و پیروان او را دیصانیه گفتند. آنان دو اصل را باور داشتند: نور و ظلمت. پس نور به اختیار و اراده نیکی می کند و تاریکی به طبع و اضطرار شرّ می ورزد (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۷۸/۱؛ ابن الندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۲؛ مقدسی، ۱۳۸۶: ۱۸۵/۱).

مرقیون که پیروان او را مرقونیان گویند، در سده دوم میلادی زاده شد. در آغاز به مسیحیت پیوست ولی به دلیل مخالفت با بعضی اصول مسیحی از آنجا طرد شد. آنان به دو خدا اعتقاد داشتند؛ یکی خدای صاحب فضل و دیگر، خداوند دارنده عدل عهد عتیق، و البته خدای صاحب فضل را برتر از صاحب عدل می دانستند. این گروه نیز همچون دیگر گروه های گنوسی از خوردن گوشت و نوشیدن شراب و مناکحت دوری می کردند (ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۱۱۶؛ شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۷۹/۱-۲۸۰؛ ابن الندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۲؛ مقدسی، ۱۳۸۶: ۵۷۲/۲). ظاهراً تأثیرپذیری مانی از این گروه بسیار گسترده بوده است. بسیاری از مانی شناسان معتقدند که مانی در ساختار دینی و آیینی خود، متأثر از

مرقیون بوده است (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۱۱۶؛ ابن الندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۲؛ مقدسی، ۱۳۸۶: ۵۷۲/۲).
مرقیون همایش ملی پژوهش های ادبی (Lieu, ۱۹۹۲: ۵۳-۵۴). خدای مرقیون که دمیورگوس (= Demiurges) نام دارد، در دین مانوی مهرایزد خوانده می شود و آفرینش به وسیله او صورت می گیرد (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۲۸۰؛ شکر فومشی، ۱۳۸۲: ۴۶).

اسطوره آفرینش مانوی از این قرار است: زمانی شهریار تاریکی / اهریمن به سرزمین روشنی می آید و بدان حسد می برد و بر آن می شود که برای تصاحب نور بدانجا بتازد. زروان؛ شهریار روشنی برای مقابله با او مادر زندگی را فرا می خواند و هرمزد بغ از او آفریده می شود. هرمزدبغ به همراه پنج فرزندش به تاریکی هجوم می برد، ولی اسیر اهریمن می گردند. زروان برای رهایی او مهرایزد را می آفریند و گسیل می دارد. مهرایزد پس از نبردی سخت، هرمزدبغ را از چنگال تاریکی می رها کند، ولی او که نماد انسان ازلی است، نور وجودش با عناصر تاریکی آمیخته و فرزندان او به وسیله دیوان بلعیده می شوند؛ لذا پس از آزاد شدن او، ایزدان از زروان می خواهند جهان را که به

وسيلهٔ مهرايزد از عناصر و ارکان دولت تاریکی ساخته شده، به حرکت در آورد و پاره های نور محبوس در تن دیوان را رها سازد؛ بنابراین نریسه ایزد که پیکری نورانی و زیبا دارد، زاده می شود و او هم دوشیزهٔ روشنی را که بسیار زیباست، فرا می خواند. نریسه ایزد به همراه دوشیزهٔ روشنی که جلوه های زیبای مردانه و گاه مادینه دارند، در برابر دیوانِ نر و ماده حاضر می شوند و آنان را اغوا می کنند. دیوان نر از طریق انزال، پاره های محبوسِ نور را رها می کنند و مادگان جنین های خود را سقط می کنند و نور حبس شده در آنان نیز آزاد می گردد. بخش هایی از نور که هنوز کاملاً آلوده نشده، بر زمین می ریزد و به صورت گیاه از زمین می روید و از سقط جنینِ مادگان نیز جانوران پدیدار می شوند. شهریار تاریکی در پی انتقام گیری بر آن می شود که حبس نور را ابدی کند؛ بنابراین آفریدنِ زوجی نر و ماده را آرزو می کند که به این وسیله اشقلون و نمربیل زاده می شوند. آنان فرزندانِ دیوانِ دیگر را می بلعند تا ذرات نور آنها را به دست آورند و بدین شیوه نخستین مرد که گهمرد و نخستین زن که مُردیانه نام دارد، از آنان زاده می شود. اما ایزدانِ نور می دانند که نباید این دو همبستر شوند؛ چرا که باعث حبس نور به شکل ابدی با زادنِ هم نوع خود می شوند؛ بنابراین، عیسای درخشان که ایزدِ رهایی بخش است، گهمرد را از مُردیانه می ترساند؛ زیرا او با دیوان می آمیزد و هرگز از شهوت رانی سیراب نمی شود. دیوان نیز مُردیانه را تحریک می کنند تا شوی خود را اغوا کند که چنین می شود و با مُردیانه هم بستر می شود و از آنان شیث که به پدر شبیه تر است، زاده می گردد. پس از آن، گهمرد به سفارش عیسای درخشان از درخت زندگی می خورد و آگاه می گردد که به چه گناهی آلوده شده است؛ بنابراین همراه با فرزندش دوری از جهان را پیشه می کند. پس از مرگ آنان، نور درونشان به ماه، خورشید و بهشت نو می پیوندد و مُردیانه و فرزندان دیوی اش به ظلمت می روند. برای آگاهی بیشتر بنگرید: (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۹؛ کریستن سن، ۱۳۸۵: ۱۳۴-۱۳۷؛ میرفخرایی، ۱۳۸۷: ۲۱-۳۷؛ ویدن گرن، ۱۳۸۷: ۶۱-۸۰).

متن ناقص است.

تأویل در لغت به معنای بازگرداندن و در اصطلاح، بازگرداندن لفظ از معنی ظاهری به معنای باطنی احتمالی است. البته به شرط آن که موافق و در تطابق با کتاب و سنت باشد (جرجانی، ۲۰۰۴: ۴۶). ناصر تأویل را علم می داند و آن را به پر تشبیه می کند که بی آن مرغ نمی تواند بپرد: پرّ خرد است علم تأویل / پرّید هگرز مرغ بی پر (همان، ۹۴).

در اندیشه اسماعیلی، روند آفرینش بدین صورت است: خرد کلی، نفس کلی، جسد (=افلاک)، نبات، حیوان و انسان: خرد دان اولین موجود، زان پس نفس و جسم آن گه/ نبات و گونه حیوان و آن گه جانور گویا (همان، ۲) و نیز بنگرید: (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ب: ۷۱-۷۳).

مقصود از باززایی، تناسخ است. چون روح گنوستیک به کمال خود نرسد، پس از مرگ تن در تن دیگری جای می گیرد. آرزوی سراینده این قطعه آن است که روحش به کمال رسد و از باززایی دوباره برهد.

جهان در استعاره کنایی به دریایی مانند شده است. مشبه به (=دریا) حذف شده و به جای آن، یکی از لوازم یا صفات دریا که امواج است، ذکر شده است. این منظومه را «جامه فخر» نیز گفته اند. منظومه سرود مروارید در قرن دوم میلادی به زبان سریانی انشاء شده است (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۸۴).

در شاهنامه، آن گاه که بیژن در چنگ هومان گرفتار می شود، در نیایش خود با خداوند، از جان سخنگوی یاد می کند و خدای را برتر از آن می خواند: که ای برتر از جایگاه و زمان/ ز جان سخنگوی و روشن گمان (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۲/۴). البته باباافضل (قرن ۷ هـ. ق) نیز در ترجمه کتاب رساله نفس ارسطو، از نفس با صفت «گویا» یاد می کند، نه ناطقه (ارسطاطالیس، ۱۳۸۴: ۲).

«قوت هایی که در اجسام موجود است و از ایشان افعال پدید آید، به قسمت اول دو قسم است: یک قسم آن که فعل او به قصد و اختیار بود، چون فعل حیوان و دیگر آن که فعل او به قصد و اختیار بود، چون فعل حیوان و دیگر آن که فعل او به قصد و اختیار بود چون جنبیدن سنگ از بالا به زیر و آن قسم که فعل او به قصد و اختیار است، دو قسم است: یکی آن که قصد وی سوی یک چیز بود، لاجرم فعل او بر یک جهت افتد و آن را نفس فلکی گویند و دیگر قسم مختلف افتد و او را نفس حیوانی خوانند. اما آن قسم که فعل او به قصد و اختیار باشد، به دو قسم شود: یکی آن که فعل وی بر یک جهت باشد و او را طبیعت خوانند و دیگر قسم آن که فعل وی به جهت های مخالف یکدیگر افتد و او را نفس نباتی خوانند» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱/۱۵۵).

در آثار مانوی به سه چهره از عیسی برمی خوریم. عیسی درخشان (=Jesus the splendor) که انسان را از خواب غفلت بیدار می کند و معرفت به همراه می آورد. او خدای رهایی بخش است. عیسی رنجبر (=Jesus patibilis)؛ عنوانی که مانویان مغرب به نفس زنده داده اند؛ نفس زنده

آن میزان از نور است که در ماده مانده و رنج می کشد. عیسی مسیح (=Jesus messiah) که همان پیامبر معروف است (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۲۹-۳۰).

داریوش شایگان بر آن است که لوگوس و میت/ اسطوره دارای یک معنی اند: «در تفکر یونان باستان، میتوس با مفهوم لوگوس به معنی کلام مربوط است». او در ادامه می نویسد: «لوگوس تفکر کسی را در بر می گیرد که می اندیشد و سخن می گوید» (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۱۷).

این کتاب از جمله کتاب های مانی است که در آن «به توصیف آنچه از پاکی نور و آنچه از فساد تاریکی در روح وجود دارد، می پردازد و کارهای پست را به تاریکی نسبت می دهد» (تفضلی، ۱۳۸۶: ۳۳۷).

نیاز به یادآوری است که در هنگام برخورد آغازین آمو با آن روح، روح به هیأت دختری آشکار می گردد که دقیقاً می تواند یادآور واژه «ناطقه» باشد که مؤنث است و به همراه نفس به کار می رود.

اخوان الصفا گروهی عقل گرا و فلسفه محور بودند که ظاهراً به فرقه اسماعیلی و باورهای آنان بسیار توجه داشتند؛ چنان که بسیاری از مطالب ناصر خسرو در جامع الحکمتین، با رسائل اخوان الصفا هماهنگی و مطابقت دارد. در این باره بنگرید: (گزیده رسائل اخوان الصفا، ۱۳۸۰: ۱۱ و ۳۰-۳۵).

ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

آلبری، چارلز رابرت سیسل، (۱۳۸۸)، زبور مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره، ویراست دوم.

ابن الندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۸۱)، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، تهران: اساطیر، چاپ نخست.
ابن بلخی، (۱۳۸۵)، فارس نامه، تصحیح و تحشیه گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر، چاپ نخست.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۵)، اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش، چاپ پنجم.

ابوالقاسمی، محسن، (۱۳۸۷)، مانی به روایت ابن الندیم، تهران: طهوری، چاپ سوم.
ارسطاطالیس، (۱۳۸۴)، رساله نفس، ترجمه باباافضل کاشانی، به اهتمام محمدتقی بهار، تهران: اساطیر، چاپ نخست.

اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد، (۱۳۸۹)، گرشاسب نامه، به اهتمام و تصحیح حبیب یغمایی، تهران: دنیای کتاب، چاپ دوم.

اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، سرودهای روشنایی، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی - اسطوره، چاپ نخست.

_____، (۱۳۸۷) اسطوره آفرینش در آیین مانی، تهران: کاروان، چاپ چهارم.
_____، (۱۳۸۷)ب، اسطوره بیان نمادین، تهران: سروش، چاپ دوم.

انجیل عیسی مسیح، (بی تا)، بی جا.

بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد، (۱۳۸۵)، تاریخ بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار، تهران: زوار، چاپ سوم.

بهار، مهرداد، (۱۳۸۴)، ادیان آسیایی، تهران: چشمه، چاپ پنجم.

بیرونی، ابوریحان، (۱۳۸۹)، آثار الباقیه، ترجمه اکبردانا سرشت، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.

پورداد، ابراهیم داود، (۱۳۸۴)، گزارش گات ها، تهران: اساطیر، چاپ دوم.

پیرنیا، حسن و عباس اقبال آشتیانی، (۱۳۸۷)، تاریخ ایران، تهران: باران، چاپ دوم.

- تفضلی، احمد، (۱۳۸۶)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران: سخن، چاپ پنجم.
- تقی زاده، سیدحسن، (۱۳۸۱)، بیست مقاله تقی زاده، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- جرجانی، علی بن محمدالسیدالشریف، (۲۰۰۴)، معجم التعریفات، قاهره: الفضیله.
- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- _____، (۱۳۸۰)، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، تهران: اساطیر، چاپ نخست.
- دریایی، تورج، (۱۳۸۷)، شاهنشاهی ساسانی، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس، چاپ چهارم.
- دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود، (۱۳۹۰)، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی، چاپ هشتم.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۷)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چاپ هشتم.
- _____، (۱۳۸۴)، با کاروان حله، تهران: علمی، چاپ چهاردهم.
- ساندرز، ن.ک، (۱۳۸۹)، بهشت و دوزخ در اساطیر بین النهرین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: قطره، چاپ چهارم.
- شایگان، داریوش، (۱۳۷۹)، بت های ذهنی و خاطره ازل، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- شکری فومشی، محمد، (۱۳۸۲)، «مبانی عقاید گنوسی در مانویت»، نامه ایران باستان، سال سوم، شماره اول، صص ۳۵-۶۶.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۲۰۰۳)، الملل و النحل، بیروت: الهلال.
- صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۲)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: چاپ دوازدهم.
- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ نخست.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۵۰)، سخن و سخنوران، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- کاشانی، عزالدین، (۱۳۸۱)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: هُما، چاپ ششم.
- کرکلیما، اوتا، (۱۳۷۱)، تاریخچه مکتب مزدک، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران: توس، چاپ نخست.
- _____، (۱۳۸۶)، تاریخ جنبش مزدکیان، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران: توس، چاپ دوم.

کریستن سن، آرتور، (۱۳۸۵)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر، چاپ پنجم.

کلیم کایت، هانس یواخیم، (۱۳۷۳)، هنرمانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چاپ نخست.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی، (۱۳۸۴)، زین الاخبار، به اهتمام رحیم رضا زاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ نخست.

گزیده رسائل اخوان الصفا، (۱۳۸۰)، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر، چاپ نخست.

مجمل التواریخ، (۱۳۸۳)، تصحیح محمدتقی بهار، تهران: دنیای کتاب، چاپ نخست.
مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۸۷)، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.

مقدسی، طاهر بن مطهر، (۱۳۸۶)، آفرینش و تاریخ، مقدمه، تصحیح و ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، چاپ سوم.

میرفخرایی، مهشید، (۱۳۸۷)، فرشته روشنی، تهران: ققنوس، چاپ دوم.
ناصرخسرو، ابومعین، (۱۳۶۳)، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران:

طهوری، چاپ دوم.
_____، (۱۳۷۴)، سفرنامه، به کوشش نادر وزین پور، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوازدهم.

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

_____، (۱۳۸۴)، وجه دین، تهران: اساطیر، چاپ دوم.

_____، (۱۳۸۴ب)، خوان الاخوان، تصحیح علی اکبر قویم، تهران: اساطیر، چاپ نخست.

_____، (۱۳۸۵)، زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران: اساطیر، چاپ دوم.

نظام الملک طوسی، (۱۳۸۳)، سیرالملوک/ سیاست نامه، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هفتم

ویدن گرن، گئو، (۱۳۸۷)، مانی و تعلیمات او، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز، چاپ سوم.

هاجسن، مارشال گ. س.، (۱۳۸۳)، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.

هالروید، استوارت (۱۳۸۸)، ادبیات گنوسی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره، چاپ نخست.

همدانی، رشیدالدین فضل الله، (۱۳۸۸)، جامع التواریخ، ترجمه محمدتقی دانش پژوه و محمد مدرس زنجانی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

الیاده، میرچا، (۱۳۷۳)، آیین گنوسی و مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکروز، چاپ نخست.

یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، (۱۳۸۷)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دهم.

Baker-Brian, N. J., (۲۰۱۱), Manichaeism, Clark.

Bartholomae, C., (۱۹۶۱), Altiransiches wörterbuch, Berlin.

Beduhn, J., (۲۰۰۷), "Awar of words", Frontiers of Faith, Vol: ۶۱, Leiden-Boston, p.p۷۷-۱۰۳.

Boyce, M., (۱۹۷۵), A Reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian, Leiden.

Cirillo, L., (۲۰۰۹), "Mani Logion: the purification that was spoken about is that which comes through gnosis", New Light on Manichaeism, Vol: ۶۴, Leiden-Boston, p.p۴۵-۵۹.

Geldner, K. F., (۱۸۸۶), Avesta; The Sacred Books of the Parsis, Stuttgart.

Jackson, A. V. W., (۱۸۹۲), An Avesta Grammar, stuttgart.

Kent, R. G., (۱۹۵۳), old Persian: Grammar, Texts, Lexicon, New Hawen, Connecticut.

Lieu, Samuel N. C., Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval china, (۱۹۹۵), Leiden.

Mackenzie, D. N., (۱۹۷۱), A Concise Pahlavi Dictionary, London.

Nyberg, H. S., (۱۹۷۴), A Manual of Pahlavi, Wiesbaden.

Reichelt, H., (۱۹۶۸), Avesta Reader; Texts, Notes, Glossary and Index,
Strassburg.

Sundermann, W., (۱۹۷۳), Mittelpersische und parthische kosmogonische
und parabeltexte der Manichaer, Berlin.

Tardieu, M., (۲۰۰۸), Manichaeism, urban and Chicago: University of
Illinois press.

Widengren, G., ۱۹۶۵, Mani and Manichaeism, London.



انجمن علمی زبان ادب فارسی



ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱