



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

هانس یوناس

کیش گنوسی

پیام خدای ناساخته
و صدر مسیحیت



مترجمان:

حمید هاشمی کهندانی

ماشالله کوچکی میبیدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



اشارات
دانشگاه ادیان و مذاهب

.....
۱۳۹۸

این اثر ترجمه‌ای است از:

The Gnostic Religion:

The Message of The Alien God & The Beginnings of Christianity

Hans Jonas, 3 ed (Beacon Press, 2001)



Jonas, Hans.	: یوناس، هانس، ۱۹۰۳-۱۹۹۳.	سروشنامه
کیش گنوسی: پیام خدای ناشناخته و صدر مسیحیت/ هانس یوناس؛ مترجمان ماشالله کوچکی میدی، حمید هاشمی کهندانی، ویراستار محمد شکری فومشی.	: عنوان و نام پدیدآور	
: قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۸.	مشخصات نشر	
: ۵۸۴ ص.	مشخصات ظاهری	
: (انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب؛ ۱۶۶).	فروست	
: 978-600-6730-56-1	شابک	
The Gnostic Religion: The Message of The Alien God & The Beginnings of Christianity.3 ed,C2001.	: عنوان اصلی: یادداشت	
: وضعیت فهرست نویسی: فیا.		
: گنوسی سیم.	موضوع	
: کوچکی میدی، ماشالله، ۱۳۴۱-، مترجم.	شناسه افزوده	
: هاشمی کهندانی، حمید، ۱۳۶۳-، مترجم.	شناسه افزوده	
: شکری فومشی، محمد، ۱۳۵۰-، ویراستار.	شناسه افزوده	
: دانشگاه ادیان و مذاهب.	شناسه افزوده	
: ۱۳۹۸ ۹ک ۲/ ۱۳۹۰ BT	رده بندی کنگره	
: ۲۷۳/۱	رده بندی دیویی	
: ۵۶۶۵۲۵۲ ملی	شماره کتابشناسی ملی	



قم، پردیسان، روبه روی مسجد امام صادق (علیه السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب.

تلفن: ۱۳ - ۳۲۸۰۲۶۱۰ (۰۲۵)، ۳۲۸۰۳۱۷۱ (۰۲۵)

تلفکس مرکز پخش و فروش: ۳۲۸۰۶۶۵۲ (۰۲۵)

www.Press.urd.ac

فروشگاه اینترنتی:

www.urd.ac.ir

press@urd.ac.ir

کیش گنوسی:

پیام خدای ناشناخته و صدر مسیحیت

- مؤلف: هانس یوناس
- مترجمان: ماشالله کوچکی میدی و حمید هاشمی کهندانی
- ویراستار علمی: محمد شکری فومشی
- ناشر: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۸
- چاپ: دفتر تبلیغات
- شمارگان: ۷۰۰
- قیمت: ۷۸۰۰۰ تومان
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۳۰-۵۶-۱

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است)

تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه (از قبیل چاپ، فتوکپی، الکترونیکی، صوت و تصویر) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع و پیگرد قانونی دارد.

مترجمان،

ترجمه این اثر کران سنک

را به استاد کران قدر:

جلال ستاری،

ابراہیم پوردادود

نصرت الله بختورتاش

تقدیم می کنند.

بوکه! عنایت خوانندگان به این اثر ختم به مطالعه کتابهای
این استادان نیزه شود، که الحق! چراغ راه پژوهشگران
بیشمار و زمینه ساز رونق بحث و درس در شناخت ادیان و
اعتقادات تاریخی مردم ایران و جهان بوده اند.

فهرست

پیش‌گفتار ویراستار علمی	۱۵
مقدمه مترجمان	۱۹
پیش‌گفتار چاپ سوم	۵۷
پیش‌گفتار چاپ دوم	۸۵
پیش‌گفتار چاپ یکم	۸۷
کوتاه‌نوشت‌ها	۹۶
فصل یکم: مقدمه. شرق و غرب در یونانی‌مآبی	۹۷
الف. سهم جهان غرب	۹۹
فرهنگ یونان در آستانه فتوحات اسکندر	۱۰۰
جهان‌وطن‌گرایی و استعمار جدید یونانی	۱۰۲
یونانی‌سازی شرق	۱۰۴
یونانی‌مآبی متأخر: تغییر فرهنگ سکولار به فرهنگ دینی	۱۰۶
چهار مرحله فرهنگ یونانی	۱۰۷
ب. سهم جهان شرق	۱۰۸
شرق در آستانه فتوحات اسکندر	۱۱۰
اوضاع شرق در دوران یونانی‌مآبی	۱۱۶
ظهور مجدد شرق	۱۲۳

بخش یکم: ادبیات گنوسی، معتقدات اصلی و زبان نمادین

فصل دوم: معنای گنوسیس و حوزه جنبش گنوسی	۱۳۱
الف. اوضاع معنوی دوران	۱۳۱
ب. نام «گنوسیه»	۱۳۲
پ. ریشه‌های گنوسیه	۱۳۴
ت. ماهیت «دانش» گنوسی	۱۳۵

۱۳۹	ث. بررسی منابع
۱۴۰	منابع ثانویه یا غیرمستقیم
۱۴۲	منابع اولیه یا مستقیم
۱۴۷	ج. خلاصه مبانی اصلی گنوسی
۱۴۷	خداشناسی
۱۴۸	کیهان‌شناسی
۱۵۰	انسان‌شناسی
۱۵۱	آخرت‌شناسی
۱۵۳	اخلاق

۱۵۵	فصل سوم: تصاویر گنوسی و زبان نمادین
۱۵۶	الف. بیگانه
۱۵۹	ب. «بیرون»، «خارج»، «این دنیا» و «دنیای دیگر»
۱۵۹	پ. جهان‌ها و ائون‌ها
۱۶۴	ت. مسکن کیهانی و جایگاه بیگانه
۱۶۶	ث. «نور» و «تاریکی»، «زندگی» و «مرگ»
۱۶۸	ج. «آمیزش»، «پراکندگی»، «واحد» و «کثیر»
۱۷۳	چ. «سقوط»، «غرق» و «اسارت»
۱۷۷	ح. سرگردانی، هراس و دل‌تنگی برای خانه
۱۸۱	خ. کرختی، خواب، مستی
۱۸۷	د. سر و صدای جهان
۱۸۹	ذ. خروشی از بیرون
۱۹۱	ر. انسان بیگانه
۱۹۷	ز. محتوای آوا
۲۰۵	ژ. پاسخ به آوا
۲۱۲	س. تمثیل گنوسی
۲۱۳	حوا و مار
۲۱۷	قابیل و جهان‌آفرین

۲۱۸	پرومتئوس و زئوس
۲۲۱	پیوست: اعلام مندایی

بخش دوم: نظام‌های فکری گنوسی

۲۲۷	پیش‌درآمد
۲۲۹	فصل چهارم: شمعون مغ
۲۴۱	فصل پنجم: سرود مروارید
۲۴۲	الف. متن
۲۴۸	ب. تفسیر
۲۴۸	اژدها، دریا، مصر
۲۵۱	پوشش ناخالص
۲۵۲	نامه
۲۵۴	غلبه بر مار و عروج
۲۵۶	لباس آسمانی؛ تصویر
۲۵۸	نفس استعلایی
۲۶۰	مروارید
۳۶۷	فصل ششم: فرشتگانی که دنیا را ساخته‌اند: انجیل مرقیون
۳۶۷	پیش‌درآمد
۳۷۰	الف. فرشتگانی که دنیا را ساخته‌اند
۳۷۶	ب. انجیل مرقیون
۳۷۶	موقعیت منحصر به فرد مرقیون در تفکر گنوسی
۳۷۹	نجات به روایت مرقیون
۳۸۱	دو خدا
۳۸۴	«فیضی که رایگان عطا می‌شود»
۳۸۶	اخلاق تهذیبی مرقیون
۳۸۸	مرقیون و متن مقدس

فصل هفتم: پویماندرسِ هرمس المثلث العظمه (هرمس تریسمگستوس) ۲۹۱

پیش درآمد ۲۹۱

الف. متن ۲۹۳

ب. تفسیر ۲۹۹

اصل و ریشه انسان خدایی ۳۰۰

هبوط انسان؛ روح اختری ۳۰۳

وحدت انسان و طبیعت: درون‌مایه نارسیس ۳۰۹

صعود روح ۳۱۴

نخستین آغازها ۳۱۹

فصل هشتم: گمانه‌زنی و التینی ۳۲۵

الف. اصل اساسی در گمانه‌زنی و التینی ۳۲۵

ب. نظام ۳۳۲

تکوین ملأ اعلی ۳۳۲

بحران در ملأ اعلی ۳۳۴

نتایج بحران؛ کارکرد محدودیت ۳۳۷

حراست از ملأ اعلی ۳۳۹

رخدادهای بیرون ملأ اعلی ۳۴۰

شکل‌گیری ماده ۳۴۳

اشتقاق عناصر مجرد ۳۴۵

جهان‌آفرین و خلق جهان ۳۴۶

رستگاری ۳۵۱

پیوست یکم: جایگاه آتش در میان عناصر ۳۵۶

پیوست دوم: نظام رساله خفیه یوحنا ۳۵۹

خدای نخستین ۳۵۹

باربلو و انون‌ها (ملا اعلی) ۳۶۰

سوفیا و یالدابوث ۳۶۰

آرخُن‌ها و فرشتگان ۳۶۱

۳۶۳	توبه، تضرع و آمرزش سوفیا
۳۶۳	خلق انسان به دست آرخن‌ها (آدم روانی)
۳۶۵	ورود جان به تن انسان
۳۶۶	حمله و ضدحمله
۳۶۶	انسان در یوغ تن مادی
۳۶۶	خلق حوا
۳۶۷	تلاش برای دست‌یابی به انسان: روح و ضدروح
۳۶۸	ایجاد هیمارمنه

۳۷۱	فصل نهم: آفرینش، تاریخ جهان و رستگاری به روایت مانی
۳۷۱	الف. روش و جریان کار مانی
۳۷۶	ب. نظام
۳۷۶	دو بُن ازلی
۳۸۰	حمله تاریکی
۳۸۴	صلح‌طلبی دنیای روشنی
۳۸۶	آفرینش نخست: انسان قدیم
۳۸۷	شکست انسان قدیم
۳۸۹	قربانی‌شدن و استحاله روح
۳۹۲	آفرینش دوم: روح زنده؛ رهایی انسان قدیم
۳۹۵	آفرینش عالم کبیر
۳۹۷	آفرینش سوم: پیام‌آور
۳۹۸	منشأ گیاهان و حیوانات
۳۹۹	آفرینش آدم و حوا
۴۰۱	مأموریت عیسای درخشان؛ عیسای رنجبر
۴۰۶	نتایج عملی: اخلاقیات زاهدانه مانی
۴۰۸	آموزه فرجام امور
۴۱۲	پ. جمع‌بندی: دو نوع دوبین‌گرایی در گمانه‌زنی گنوسی

بخش سوم: گنوسیه و ذهن سنتی

پیش درآمد.....	۴۱۹
فصل دهم: کیهان از دید یونانی و گنوسی.....	۴۲۱
الف. اندیشه «کیهان» و جایگاه انسان در آن.....	۴۲۱
موضع یونانیان.....	۴۲۱
بیان اجمالی.....	۴۲۴
مباحث خاص.....	۴۲۵
الف. روح و احساس.....	۴۲۵
ب. شعور.....	۴۲۵
پ. خرد.....	۴۲۶
نتیجه حاصل از استدلال کامل.....	۴۲۶
جایگاه انسان.....	۴۲۷
ایمان کیهانی راهی برای عقب‌نشینی.....	۴۳۱
نظر متفاوت گنوسیان.....	۴۳۴
واکنش یونانیان.....	۴۳۹
ب. سرنوشت و ستارگان.....	۴۴۱
انواع ایمان اختری در دنیای باستان.....	۴۴۲
نظر متفاوت گنوسیان.....	۴۴۹
واکنش یونانیان؛ اخوت انسان و ستارگان.....	۴۵۲
اخوت غیرکیهانی برای نجات انسان.....	۴۵۴
فصل یازدهم: فضیلت و روح در آموزه‌های یونانی و گنوسی.....	۴۵۷
الف. اندیشه فضیلت و فقدان آن در گنوسیه.....	۴۵۷
ب. اخلاق گنوسی.....	۴۶۳
هیچ‌انگاری و اباحی‌گری.....	۴۶۳
ریاضت، کف نفس و «فضیلت» جدید.....	۴۷۰
آرته و «فضایل» مسیحی.....	۴۷۳

۴۷۵	فضیلت نزد فیلون یهودی
۴۷۹	پ. روان‌شناسی گنوسی
۴۷۹	تفسیر شیطان‌شناختی از نگاه به درون
۴۸۲	حالت مؤنث روح
۴۸۳	اشراق و جذب
۴۸۸	د. نتیجه: خدای ناشناخته

بخش چهارم: پیوست‌هایی به ویراست دوم

۴۹۳	فصل دوازدهم: کشفیات جدید در باب گنوسیه
۴۹۳	پیش‌درآمد
۴۹۵	الف. ملاحظات دربارۀ مکتوبات نَجْع حَمّادی
۵۱۹	ب. انجیل حقیقت
۵۳۲	تکمله‌ای بر فصل دوازدهم

۵۳۵	فصل سیزدهم: پس‌گفتار؛ گنوسیه، هیچ‌انگاری، و اکزیزتانیالیسم
۵۶۲	اصلاحات و اضافات

۵۶۳	کتاب‌شناسی گزیده
۵۶۳	۱. پیش‌زمینه
۵۶۵	۲. گنوسیه: آثار عمومی
۵۶۹	۳. مندایین (فصل سوم)
۵۷۰	۴. شمعون مغ (فصل چهارم)
۵۷۰	۵. سرود مروارید؛ غزل‌های سلیمان (فصل پنجم)
۵۷۲	۶. هرمس المثلث‌العظمه (فصل هفتم)
۵۷۲	۷. والتینیان (فصل هشتم)
۵۷۳	۸. مانویّت (فصل نهم)
۵۷۶	۹. فیلون یهودی (فصل یازدهم و ششم)

پیش‌گفتار

کتابی که پیش رو دارید اثر هانس یوناس، فیلسوف نامدار آلمانی، و معروفترین اثری است که تاکنون در باب کیش گنوسی منتشر شده است. پیش از این هیچ اثری نوشته نشده بود که به همه مؤلفه‌های کیشی کهن و عرفانی پرداخته باشد که ماهیتاً از هم‌آمیختن عناصر گونه‌گون و گاهی ناهمگون ایرانی، سامی و هلنی در نخستین سده‌های جهان مسیحی در سوریه، مصر، اردن، فلسطین، عراق و ایران شکل گرفته بود.

یوناس در این اثر سترگ که هنوز هم در سراسر دنیا یکی از منابع اصلی دانشجویان و محققان در مطالعات ادیان خاور نزدیک باستان و الهام‌بخش دیگر پژوهش‌های دانشگاهی در حوزه دین و فلسفه دین است، کوشید با رویکردی ساختارگرایانه بر اساس مهمترین منابع کیشی که تازه در نیمه نخست سده بیستم در خاور نزدیک، ایران و آسیای مرکزی کشف شده بود - مانند دستنویس‌های مانوی در تورفان چین و طومارهای بحرالمیت در فلسطین - به درک درستی از «گنوسیس» یا دانش حقیقی ماهیت خدا و اسرار رستگاری از منظر مکاتب گنوسی و گنوستیک‌هایی چون شمعون مغ، بازیدس، والتینوس، مرقیون بردیسان، و مانی دست یازد که هر یک از آنان معتقد بودند تنها راه حقیقی شناخت خدا و ماهیت انسان و جهان نحله‌ای عرفانی است که آنها بنیان‌گذارش بوده‌اند.

نویسنده در این اثر جاودانه نه تنها به زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری این طریقت‌های گنوسی توجه می‌کند، بلکه قدم به قدم بر اساس خودِ آثار گنوسیِ نویافته می‌کوشد به تجزیه و تحلیل عناصر درونی و تبیین آیین‌های رازورزانه آنها پردازد و نشان دهد گنوسیان چگونه راه پریچ و خم میان «حقیقت» تا «شناخت حقیقت» را پیموده‌اند و از چه نظامی پیروی کرده‌اند که برخلاف اختلافات ظاهریشان — که بیشتر صوری بود تا کیفی — مبنای آن را نوعی خاص از رابطهٔ انسان با خدا تشکیل می‌داد؛ چنان که به باور آنان، جهان پستِ مادی و نوع انسان نه به امر آن ذاتِ احدیت، خداوند باری تعالی، بلکه با واسطهٔ خدایی دون‌پایه — اغلب شرور و ملقب به «جهان‌آفرین، صانع (دمیورگوس، دمیورژ)» — پدید آمده بود: اصلاً در شأن آن خدای بزرگِ ناشناخته و دست‌نیافتنی نبود که دست به خلق ماده زَند. از آنجا که همهٔ مکاتب گنوسی ثنوی بودند، پس جهان مینوی از آن خدا و جهان مادی یا ساختهٔ نیروی شر بود یا محصول موادی که از سرزمین پلیدی برآمده بودند.

بی‌تردید این رویکردِ شناختی که میان فرقه‌های بسیار گوناگون گنوسیان با شدت و ضعف فراوان در نوسان بود، هیچگاه نتوانست وارد تاریخ حیات ادیان ابراهیمی شود، چراکه مؤلفه‌های وجودشناسیِ ادیان ابراهیمی از پایه با دیدگاه‌های دینی — فلسفیِ کیشی منافات داشت که ریشهٔ برخی عناصرِ بنیادین آن حتی از سرچشمهٔ کافرکیشیِ ادیان بین‌النهرین و دین و فلسفهٔ یونان باستان سیراب شده بود. با این حال، شناخت کیش گنوسی و تاریخ مکاتب آن از آن رو بی‌اندازه اهمیت دارد که به شناخت فلسفهٔ تاریخِ ادیانی می‌پردازد که در چند قرن نخست میلادی در تعامل با آن بوده‌اند؛ به آنان نزدیک شدند، از آنان دور شدند، گاهی با آنان جنگیدند و گاهی هم به صلح برگزار کردند: یهودیت و مسیحیت بدون شک نمونهٔ اعلای آن به شمار می‌روند. هانس یونانس در

این اثر بزرگ به همهٔ اینها پرداخته است و تا آخرین سال‌های حیاتش کوشید کتابش را با بهره‌گیری از تحقیقات جدید و دستنویس‌های جدید و رساله‌های مختلفی که از گنوسیان صدر مسیحیت در حال نشر بود، به‌روز نگاه دارد. ویراست‌های متعدد این اثر و مقدمه‌های مختلف آن خود بیانگر چنین کوششی است.

امیدواریم نشر فارسی کتابی که در مطالعات تاریخ ادیان از ارج و ارزشی علی‌حده و جایگاهی عظیم و شهرتی بسزا در سطح جهانی بهره‌مند است - با تمام دشواری‌هایی که به دلیل تنوع و پیچیدگی منابع اصیل گنوسی در ترجمهٔ آن مترتب بود - بتواند در مطالعات دین‌پژوهان ایرانی مفید واقع شود.

محمد شکری فومشی

مقدمه مترجمان

کتابی که پیش رو دارید^۱ اثر هانس یوناس^۲ (۱۰ می ۱۹۰۳ - ۵ فوریه ۱۹۹۳) فیلسوف پرکار آلمانی است که مقالات و کتاب‌های بسیاری به زبان‌های مختلف نوشته است. کمتر کسی را می‌توان یافت که علی‌رغم مشکلات و ناامنی‌های میانه سده گذشته این میزان قلم‌فرسایی کرده باشد. می‌توان گفت وی یکی از مهم‌ترین متفکران قرن گذشته در زمینه «طرز تلقی از وجود» و «مفهوم واژه خدا» در تاریخ ادیان است. یوناس در مونشن‌گلادباخ^۳ به دنیا آمد و در سال ۱۳۲۱ در برلین به دانشگاه رفت. سپس در دانشگاه ماربورگ^۴ در جلسه درس‌های هیدگر^۵ و بولتمان^۶ شرکت کرد و در سال ۱۹۲۸ در دانشگاه فرایبورگ دکتری خود را در رشته فلسفه گرفت. در جلسات درس هیدگر بزرگانی چون هانا آرنست^۷، لئو اشتراوس^۸، کارل لویت^۹، هربرت مارکوزه^{۱۰} و امانوئل لویناس^{۱۱} با وی هم‌درس بودند.

1. *The Gnostic Religion*

3. Mönchengladbach

5. Martin Heidegger

7. Hannah Arendt

9. Karl Löwith

11. Emmanuel Levinas

2. Hans Jonas

4. Marburg

6. Rudolf Bultmann

8. Leo Strauss

10. Herbert Marcuse

یوناس در زمان به قدرت رسیدن نازی‌ها، وقتی آلمان را ترک کرد که کتابخانه نابینایان آلمان^۱ اعضای یهودی‌مذهب خود را اخراج کرد و این در نظر وی بسیار گران آمد؛ چراکه می‌دانست دامنه‌های این خشونت نژادی دامن وی را نیز خواهد گرفت. بر اساس این اتفاق و ترک آلمان، وی پس از یک سال زندگی در لندن به بیت‌المقدس مهاجرت کرد و با آغاز جنگ در سال ۱۹۳۹ عضو هنگ هشتم سربازان هم‌کیش خود در ارتش متفقین شد و علی‌رغم اینکه سِمَت‌های اطلاعاتی به وی پیشنهاد داده بودند خود داوطلب حضور در جبهه‌های نبرد مسلحانه شد.

در زمینه درس و بحث، یوناس پس از ترک زادگاه خود در دانشگاه‌های بیت‌المقدس، اوتاوا و مونترال در کانادا تدریس کرد. سپس در سال ۱۹۵۵ به عضویت مکتب جدید مطالعات اجتماعی^۲ منهن^۳ درآمد و بین سال‌های ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۳ مدیر گروه فلسفه در این دانشکده بود. نیز تا زمان بازنشستگی در سال ۱۹۶۷ به آموزش در این نهاد پرداخت. زمینه علاقه‌مندی و تخصص یوناس مثل بسیاری از دانشمندان به مرور زمان تغییر می‌کند و می‌توان سال‌های عمر علمی دانشگاهی او را به سه دوره تقسیم کرد: ۱. تاریخ ادیان؛ ۲. فلسفه مبتنی بر دانش زیست‌شناسی؛ ۳. اخلاق و تکنولوژی مدرن و مشکلات آن. از میان کتاب‌های وی چهار عنوان پدیدار زندگی^۴ (۱۹۶۶) آیین گنوسی^۵ (۱۹۵۸) مقالات فلسفی^۶ (۱۹۷۴) بایستگی مسئولیت^۷ (۱۹۸۴) در آمریکا منتشر شده است. کتاب اصل مسئولیت: در جست‌وجوی اخلاق در دوران تکنولوژی^۸ (۱۹۷۹) بیش از دویست هزار نسخه فروش داشت و

1. Deutsche Zentralbücherei für Blinde

2. New School for Social Research

3. Manhattan

4. *The Phenomenon of Life*5. *The Gnostic Religion*6. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*7. *The Imperative of Responsibility*⁷⁴8. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*

در سال ۱۹۸۷ جایزه صلح انجمن کتاب‌فروشان^۱ را از آن خود کرد. وی در سال ۱۹۹۳ در نود و هشت سالگی در منزل شخصی‌اش در نیوروشل در نیویورک از دنیا رفت و چندین کتاب ارزشمند از خود به جای گذاشت. در نوامبر ۲۰۰۵ متألهان، مورخان، فلاسفه، عالمان اخلاق، نظریه‌پردازان سیاسی و فعالان محیط زیست در دانشگاه ایالتی آریزونا یادنامه‌ای برای این دانشمند برگزار کردند که مقاله‌های عرضه‌شده در آن در قالب کتابی با عنوان *یهودیت و پدیدار زندگی: مرده‌ریگ هانس یوناس*^۲ منتشر شد. علاقه‌مندان می‌توانند به آن مراجعه کنند.

کتاب *آیین گنوسی* تا مدت‌ها مهم‌ترین کتابی بود که در زمینه معرفی اندیشه و آیین گنوسی در دنیا وجود داشت. مقایسه آن با سایر نوشته‌هایی که در این زمینه در دنیا وجود دارد این مسئله را به‌خوبی روشن می‌کند. در دنیای مدرن کتابی پیش از یوناس نوشته نشده بود که متون بدعت‌گذار و اصلی، شمعون مغ،^۳ متن هرمتی پویماندرس^۴ (که به نظر یوناس متعلق به اندیشه گنوسی است) مکتب والتین، سرود مروارید^۵ و سنن مانی و مندا را با این دقت بررسی کند و با ارجاع تاریخی و استشهادهای فلسفی جای گنوسیه را در تاریخ و علم نشان دهد. هانس یوناس در فلسفه شاگرد هیدگر است و همین سائق اصالت وجودی باعث می‌شود دیدگاه او از دیدگاه ارتدوکس پیگلز^۶ (یکی دیگر از نویسندگان معاصر حوزه گنوسیه صاحب *انجیل‌های گنوسی*)^۷ فاصله

1. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels

2. *Judaism and the Phenomenon of Life: The Legacy of Hans Jonas*

3. Simon Magus

4. Poimandres

5. *Hymn of the Pearl*

6. Elaine Pagels

۷. مشخصات ترجمه این اثر چنین است: پیگلز، الین (۱۳۹۴). *انجیل‌های گنوسی*، ترجمه: ماشاءالله کوچکی میدی، تهران: علمی فرهنگی.

بگیرد. پیگلز در آن کتاب سویه‌های انسانی تکوین مسیحیت را بررسی می‌کند و با ردگیری عواقب سیاسی عملکرد کلیسا، گردانندگان این نهاد را به ستم تاریخی به زن‌ها متهم می‌کند و تاریخ گنوسیه را تا حدی در سایه مطالعات جنسیت می‌کاود. وی معتقد است با واکاوی متون نجع حمادی و منابع هزارساله سنت مسیحیت راست‌کیش، می‌بینیم که چگونه سیاست و دین دست در دست هم مسیحیت را پدید می‌آورند. مثلاً می‌بینیم آموزه‌های راست‌کیشی، نظیر رستاخیز جسمانی، جنبه‌های سیاسی دارند و دیدگاه‌های گنوسی درباره رستاخیز با آنها در تعارض‌اند. در این فرآیند می‌توان به چشم‌انداز جدید خیره‌کننده‌ای از ریشه‌های مسیحیت رسید. محمد ایلخانی چنین می‌نویسد:

نظریه یوناس در خطوط اصلی خود می‌تواند مورد قبول باشد، اگرچه او مصر را در جمع‌بندی خود وارد نکرد و این را می‌توان نقطه ضعفی برای این نظریه به شمار آورد. با چاپ تدریجی متون کشف‌شده در نجع حمادی هانس یوناس در چاپ دوم اثر خود چند صفحه‌ای درباره متونی که تا آن زمان از این مجموعه چاپ شده بود می‌نویسد، لکن در نظریه خود تغییر نمی‌دهد. چند تن از محققین غربی نظریه یوناس را مورد انتقاد قرار دادند و تأکید بر ریشه‌های یهودی آیین‌های گنوسی و مخصوصاً یهودیت بدعت‌گذار داشتند. این عده نظر موافقی با نظریه ایرانی به عنوان منشأ اصلی گنوسیس نداشتند.^۱

یوناس در درآمد کتاب خود چنین می‌نویسد:

کم‌کم زمان آن رسید که باید چیزی تولید می‌کردم تا به پدرم

۱. ایلخانی، محمد (۱۳۷۴). «مذهب گنوسی»، در: مجله معارف، ش ۱ و ۲ (۳۴-۳۵)، ص ۲۳.

نشان دهم و او فکر نکند قرار است تا ابد دانشجو بمانم. به همین دلیل به قول گنوسی‌ان «تصوری برای خودم تولید کردم» و موضوعی بی‌شکل و خام به نام «تعبد (پیستیس) و شناخت (گنوسیس)» برای خودم ایجاد کردم. پرسشم این بود: چرا کلیسا گنوسیه را رد کرد؟

اگر از منظری کانتی پرسش یوناس را مطرح کنیم بغرنج کانونی می‌تواند این باشد که در دوران بحران مدرنیته و در سال‌هایی که هوسرل از بحران علوم اروپایی سخن می‌گوید، هیدگر مترصد تخریب سنت مابعدالطبیعه غربی است و واضعان پدیدارشناسی ذات‌اندیش و پدیدارشناسی اگزیستانسیل، اندیشمندان پسامدرن یعنی لیوتار،^۱ فوکو،^۲ بودریار^۳ و رورتی^۴ به ترتیب از اضمحلال فراروایت‌ها،^۵ مرگ سوژه چونان کانون مدرنیته، جایگزینی استنساخ صور به جای عالم ایده و بی‌اعتباری هر گونه مابعدالطبیعه شالوده‌انگار سخن می‌گویند، چرا متفکری که خود شاگرد حوزه فلسفی اگزیستانس آلمانی و یزدان‌شناسی اسطوره‌زدای پروتستانی رودولف بولتمان است باید از تجدید ساخت آموزه گنوسی و ضرورت اندیشیدن به این پدیده عتیق سخن بگوید؟ به دیگر سخن، چه چیز در گنوسیس هست که آن را در گسست یا پیوند با مدرنیته خصوصاً مرحله کنونمند بحرانی‌اش قرار می‌دهد؟ آیا یوناس خود را اندیشه‌گر گنوسی می‌داند یا طرح گنوسیس مقوله‌ای است که به فراخور بی‌اعتباری خودبنیادانگاری و سوژه‌مداری مدرنیته در اثر تعالیم هیدگر پیش روی آمده است؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باز هم ناگزیر از مطرح کردن دو پرسش

1. Jean-François Lyotard

2. Michel Foucault

3. Jean Baudrillard

4. Richard Rorty

5. méta-récit

بنیادین تر هستم تا بلکه به فریافت تحصیل پاسخ برای مطالب پیش گفته نائل شویم: نخست اینکه آنچه در مقال حاضر، ذیل عنوان گنوسیس یا حوزه اندیشگی و آیینی گنوسیه نامیده می شود، چیست؟ و دیگر آنکه نسبت میان عصر جدید (به معنای مد نظر هانس بلومبرگ^۱) و آموزه گنوسی از چه قرار است؟ گنوسیس در معنای عام به منظومه خیزش های معنوی اطلاق می شود که دیانت دوره یونانی مآبی را متعین می کند. در اینجا یونانی مآبی به عصر انتشار فرهنگ یونانی از زمان اسکندر تا مرحله آغازین تکوین دیانت مسیحی اطلاق می شود. گنوسیه به عنوان پدیده ای میانی در عصر باستان و مراحل آغازین سده های میانه، در پیدایش و گسترش شکل عالی دین جهانی، یعنی مسیحیت، با عناصر یهودی الاصل می آمیزد. در عین حال به ستیز و رقابت با آموزه دینی مسیحی و اعلان بطلان پاره هایی از جهان نگری مسیحی می یازد؛ مهم ترین آن کشیدن خط بطلان بر عنصر میانجی خداوند و انسان است که در مسیحیت خود را در نسبت پدر و پسر متجلی می کند. این جدال آموزه گنوسی با ادیان یکتاباور با شدتی بیشتر در اسلام نیز تعین یافته و به صورت انتقاد از نبوت ظاهر می شود که می توان رد آن را در آثار روزبه پوردادویه و محمد بن زکریای رازی دید و نشان داد.

باید به خاطر داشته باشیم که گنوسیس نه پدیده ای است مسیحی و نه به طریق اولی یهودی؛ مسیحی نیست، چون به رهایش روحانی از رهگذر باورمندی به ایده تجسد باور ندارد و یهودی نیست، چراکه از شالوده نظریه خلق از عدم^۲ و اعتقاد به حمل نبوت در قوم برگزیده نشئت نگرفته است. دیگر آنکه گنوسیس پدیده ای خاص در فرهنگ کلاسیک یونانی هم نیست، اگر یونانیت را قدری گادامری^۳ در

1. Hans Blumenberg

2. creatio ex nihilo

3. Hans-Georg Gadamer

خاک‌ریشه ایدئالیسم افلاطونی و اصالت جوهر^۱ ارسطویی تعریف کنیم، شاید بتوانیم قرابتی انتخابی^۲ بین دوگانه‌انگاری افلاطونی میان صورت معقول و صورت محسوس، و ثنویت گنوسی میان تن و روان یا نور و ظلمت بیابیم، ولی این معنا صرفاً در صورت است نه محتوا؛ نزد ارسطو نیز بهجت آدمی^۳ در حصول اعتدالی در مزاج ناسوتی و از رهگذر تدبیری یکسر مبتنی بر رهائش است که جایی برای سیر انفسی به ماسوای عالم ملک و شهادت باقی نمی‌گذارد. خلاصه تکلیف برای انسان در دولت‌شهر و اخلاق (اتیک) پیوسته به آن روشن خواهد شد. نیز دیدن رقابت میان حکمت نوافلاطونی آمونیاک ساکاس^۴ و افلوطین و آموزه گنوسی ره به جایی نمی‌برد: گنوسی‌ان آشکارا دو قلمرو نور و ظلمت را از هم جدا می‌کنند، طرحی برای رهائش هستی آدمی تدارک می‌بینند و در این مسیر کمکی هم از عقل نظری، چنان‌که نوافلاطونیان با وسواس به آن پرداخته‌اند، نمی‌طلبند.

متأخر بودن متون نجع حمادی نسبت به مسیحیت باعث رواج دوباره بحث درباره رابطه مسیحیت و آیین گنوسی و احتمالاً منشأ مسیحی آیین گنوسی شد. عده‌ای نیز بر بی‌ارتباط بودن جهان‌بینی‌های مسیحی و گنوسی پای فشردند. در هر صورت، با نگاهی دقیق به متون گنوسی نجع حمادی می‌توان مسیحی شدن گنوسیس غیرمسیحی را در برخی از این متون مشاهده کرد و نه غیرمسیحی شدن گنوسیس مسیحی که عده‌ای از محققان به آن معتقدند.^۵

گنوس آشکارا مقوله‌ای است ترکیبی که به تعبیری می‌توان آن را نمودی از پدیده تاریخی پساباستان‌زیستی دانست، کما اینکه میشل

1. substantialisme

4. affinité elective

3. odemonia

6. Ammonius Saccas

مفزولی^۱ جامعه‌شناس، مدرنیته را تمدنی پساقرون باستانی^۲ تعریف کرده است. بنیادی‌ترین شاخص گنوسیس که آن را از هر شاکله حادث دیگر در میان ادیان و مذاهب شناخته‌شده ممتاز می‌کند و بازتابش در جملگی صور عرفان مسیحی و اسلامی نیز دیده می‌شود نوعی جهان‌نگری دوگانه‌انگار است که نخست دو ساحت نور و ظلمت و پس از آن تن و روان را از یکدیگر بازشناخته و تفکیک می‌کند. این دوگانه‌انگاری مآلاً به نفی گیتی ظلمانی به سود مینوش نورانی و نفی تن به سود روان است که تعیین غایی خود را می‌یابد. کم نبوده‌اند پژوهشگرانی از جمله آنری کرین^۳ که ریشهٔ آموزهٔ ثنوی گنوسیس را به آیین کهن مزدیسنی رسانده‌اند. بی‌تردید چنین نظریه‌ای نادرست است. جهان‌نگری مزدایی اساساً به گیتی‌نگری‌اش شناخته می‌شود. این در حالی است که کانون گنوسیس انکار عالم طبیعی و نفی هر گونه پیوستاری و وابستگی به جهانی است که آدمی را از خود بیگانه می‌کند و از گلشن قدس و نور دور نگاه می‌دارد. نفی جهان یا گیتی‌گریزی گنوسی رگه‌ای است یکسر ناپایرانی؛ چراکه در همهٔ شئون تمدن پیشااسلامی ایران، گیتی بزم‌آورد پیکار نور و ظلمت است و آنجا است که شاه چونان یکتا یاور اهورامزدا (رب علیم قدیر) بر قوای اهریمنی غلبه می‌کند. پس چگونه می‌توان این جهان را خوار شمرد؟

نکته دیگری که آموزهٔ گنوسی را از دوگانه‌انگاری مزدیسنی تفکیک می‌کند خویش‌کاری نیکی و بدی است. نیک و بد در آیین مزدیسنی خودآیین هستند و واجد نیروی پدیدآورندگی؛ این در حالی است که نیک و بد گنوسی هر یک به جهانی خاص خود راجع‌اند؛ نیک از آن

1. Michel Maffesoli

2. civilisation post-médiévale

۳. نام Henry Corbin در فارسی به صورت غلط «هاری کرین» ضبط شده است، در حالی که ضبط درست آن آنری کرین است.

خدای نور و نجات، و بد از آن خدای خالق و شرآسا. در اینجا می‌توان متذکر خاک‌ریشه عقل فلسفی در فرهنگ کلاسیک یونانی، یعنی افلاطون، شد. دوگانه‌انگاری افلاطونی به مراتب از ثنویت مزدایی و دوگانه‌بینی گنوسی بغرنج‌تر است. این وجه بغرنج‌فهم از دو چیز ناشی می‌شود: یکی از اینکه چونان آموزه‌ای فلسفی و البته بنیادگذار باید به پرسش‌هایی دشوار پاسخ‌گو باشد و دیگر اینکه افلاطون در عین بازنمود تبیین‌های گاه متخالف از اندیشه‌های خود، نخستین کسی است که در تاریخ تعقل فلسفی از چستی امور اندیشیدنی و اندیشیده باز می‌پرسد و باز می‌جوید. طبیعی است که چنین مقامی جایگاهی استثنایی به افلاطون در تاریخ تفکر می‌دهد. این جایگاه نه به صرف تقدم آموزه‌های افلاطون برای تاریخی است که وی را در سایه اندیشه‌اش بنیان می‌گذارد، بلکه از شهادت فکری وی است برای خروج از حالت حیرت و هیبتی که سرشت هر گونه رازانگاری یا بیمناکی بنده‌وار است. این خاصیت خصوصاً در دو رساله سوفیست^۱ و فایدون^۲ و تا حدودی هم در محاوره کراتیلوس^۳ دیده می‌شود که در باب زبان و امکان شناخت جهان از درون لوگوس سخن می‌گوید. اگر به بافتار و ساختار تعقل فلسفی افلاطون نظر کنیم صورت همپرسه یا دیالوگ را خواهیم یافت با پرونده‌هایی که همواره مفتوح است؛ یعنی بارها می‌توان به موضوع، مضمون و غایت امر نوئیک (اندیشیدنی) و امر نوئماتیک (اندیشیده) بازگشت. از آن سو، در تاریخ فرهنگ ایران نمی‌توان نمونه‌ای از همپرسگی یافت و رسالات، معطوف به امر و نهی یا به بیان دیگر شایست و ناشایست هستند. در این متون تعیین حدود و ثغور شرط بوده است نه روش اندیشیدن بدانچه همواره بدیع می‌نماید؛ به بیان دیگر، مخاطره‌جویی از تفکر غایب بوده

1. Sophist

2. Phaedrus

3. Cratylus

است.^۱ همان که به تقلید و تعبد راه می‌برد و اگر عنصر استبداد آسیایی را به آن بیفزاییم زمینه فرجی فکری را آشکار می‌کند که دیرزمانی است گریبان‌گیر مردم خاورزمین بوده است، یعنی به طور کلی خوی بندگی. با این همه چیزی در افلاطون هست که به رغم تمایز محتوایی‌اش با گنوسیس وی را به اندیشنده‌ای محبوب اهل باطن بدل کرده است، آن نگره به تعبیر نیچه^۲ نایونانی، که بسا عوام هم افلاطون را به آن می‌شناسند، چیزی نیست جز ایده برتری روان بر تن یا صورت مثالی عقلی بر مادیت که پایداری آن اولی شالوده حصول معرفت به دومی است و البته حکم قطعی به فانی‌بودن آن دومی، اسباب اثبات ازلیت و دیرندگی آن اولی است. تعبیر دقیقی است که دوگانه‌انگاری هستی‌شناسانه افلاطونی را ثنویتی افقی می‌داند و دوگانه‌انگاری یزدان‌شناسانه مزدایی و دوگانه‌انگاری اسرارشناسانه گنوسی را ثنویتی عمودی. البته نمی‌توان انکار کرد که با قدری تساهل می‌توان ثنویت آموزه گنوسی را قریب به هستی‌شناسی افلاطونی دانست ولی این گزاره به هیچ‌رو به این معنا نیست که مابعدالطبیعة افلاطونی را خاستگاه تاریخی و دانایی‌شناسانه گنوسیس ارزیابی کنیم.

نیز این حکم را در همین مقال رد می‌کنیم که جهان‌بینی زروانی و مزدایی هیچ تأثیری بر کالبدیابی گنوسیه نداشته است. سخن بر سر تفاوت ماهوی است که دانش گنوسیس را از دو نگره مزبور جدا می‌کند، گنوسیس را چونان آیینی رمزی و اساطیری می‌نماید و مزدیسنی را چونان دیانتی دولتی، چنان‌که ظهور ساختش را در عصر ساسانی دیده‌ایم و هستی‌شناسی افلاطونی را نوعی نظریه فلسفی بنیاداندیش در عصر

۱. برای مطالعه در این زمینه نک: دوستدار، آرامش (۱۳۵۹). *ملاحظات فلسفی درباره علم و دین*، تهران: نشر آگاه؛ و شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۵). *زمینه اجتماعی شعر فارسی*، تهران: نشر اختران.

کیهان‌باوری^۱ یونانی پیش از فسخ صور نوعی فرهنگ یونانی در تمدن هلنیستی و رومی. این نکته در فلسفه فرهنگ، عنصری اساسی است که نوع تأثر در رخدادهای فرهنگی نمی‌تواند الزاماً ضامن انطباق فرع بر اصل باشد؛ یعنی همسانی متأثر بر مؤثر را به صرف این واسطه تضمین کند. این مسئله در دو جا خود را با قاطعیت نشان می‌دهد: یکی در رسوخ فرهنگ عقل‌انگار یونانی به دوره اسلامی از رهگذر معارف اسکندرانی و حرّانی، و نحوه تأثر مردمان خاورمیانه از آثار و لوازم ذاتی تفکر خودبنیاداندیش غربی در طول سده بیستم؛ آنجا که فرهنگ‌ها در سرشتشان از هم دور و نسبت به هم بیگانه‌اند نوع شایستگی‌ها و تصرف‌های من‌عندی فرهنگ گیرنده در تکوین شالوده‌ای از کاربست‌ها و خویش‌کاری‌های عناصر بیگانه به مراتب قاطع‌تر و کارآتر از تأثر فرهنگ صادرکننده از همان عوامل است. نحوه تأثر آیین و آموزه گنوسی از دو وجه دوگانه‌انگاری چنین است. گنوسیه به اعلام نامیرایی روان به رغم گزندپذیری‌اش از ظلمات ماده می‌پردازد که بیش و کم پس‌زمینه افلاطونی دارد و اینکه تن، طبیعت و دنیای روابط اجتماعی آدمی سربه‌سر زندان‌های آن روان‌منورند و این یکی با اخلاق و سیاست افلاطونی کاملاً بیگانه است و حکمی است که اصالت گنوسیس در آن هویدا می‌شود. یکی از خاستگاه‌های آموزه گنوسی، که می‌توان آن را به نحو اخص یونانی دانست، جهان‌بینی اورفه‌ای^۲ است که با شاخص کانونی همه‌خدانگاری^۳ شناخته می‌شود. نوعی ناهمسان‌پنداری متنافی کانون مناسبات تن و روان را در تعالیم اورفه‌ای متعین می‌کند و سرچشمه آن این پنداشت است که روان یا به تعبیر یونانیان پنوما^۴ نفخ‌هایی است بالطبع لاهوتی، و تن بنا به هستی‌اش امری است ناسوتی.

1. Cosmocentrisme

2. Orphism

3. pantheisme

4. pneuma

این روان بالذات منور با سقوط از منزلت لاهوتی‌اش در چنان جهانی گرفتار آمده که از بنیان بدان پیوستگی وجودی ندارد و آشکار است که این روان هبوط یافته و محبوس جز رجعتی ازلی به مأمن آغازینش کشش و آرزویی در کنه و بنه خویش ندارد. این جهان‌نگری اورفه‌ای منشأ تعالیم پیتاگوراس^۱ است و در دوره یونانی‌مآبی به نضج گنوسیه نیز کمک فراوان کرده است. جهان‌شناسی گنوسی بر این عنصر هبوط و خاک از خود بیگانه‌ساز آدمی تأکید بلیغ دارد و در واقع انسان‌شناسی متعالی خواه گنوسی خواهان چاره‌اندیشی برای رهایش از جهانی است که آدمی، اگر به سرشت خویش نظر داشته باشد، کوچک‌ترین وجه علقه خاطری میان خود و آن حس نمی‌کند. بغرنج برای اندیشگران گنوسی این است که چگونه می‌توان آدمی را در همین زیست ناسوتی و خاکی‌اش، که استمرارش او را بی‌خویشتن و بی‌سیرت می‌گرداند، رهایی بخشید و راهی به تعالی و تأصل جست، چنان‌که دیگر رهین محبس عالم وجود نباشیم.

مقدمه رهایش آگاهی از این سرّ مکتوم است که راه راستین در نفی گیتی نهفته است، تا به گیتی نظر کنی راه رهایی نیابی. آگاهی از اینکه این دنیای پر فسون و فسانه جز خاکدان نیست، به انسان سرشت راستینش را باز می‌گرداند. سیمای انسان راستین یا آنچه در تعالیم گنوسیه انسان آغازین نیز نامیده شده همین حال رهابودگی از مادیت و زندان‌های هستی است. بنابراین، گنوسیه دانشی است رهایی‌بخش از خاکدان تن و عالم شهادت که می‌خواهد آدمی را در معراجی انفسی به اصل خویش راجع کند. حال در نظرگاه آموزه گنوسی بازگشت به ذات منور لاهوتی را که آدمی در این زیست جهان و زیست زمان ناسوتی‌اش از آن بیگانه شده می‌توان به دو اسلوب طی کرد: یکی با فراگذشت از جهان

از رهگذر ریاضت و ورع و مجاهدت، و دیگری با انقطاعی تمام‌عیار از این دنیا و هر آنچه در این عالم متزاحم به چشم می‌آید. این وجه دوم گنوسیه را با گونه‌ای اباحی‌گری و کلبی‌مسلکی متعین می‌کند که در فرجام، نیست‌انگاشتن این جهان است که از قضا می‌تواند در تقابل با زهدورزی، رهایش لذت‌خواه و بی‌اعتنا به دنیا را نیز به همراه داشته باشد. «روی متاب از هیچ در نگذر، گر گذری بوده است». این نوشته انعکاس طریقتی است ثانوی در گنوسیه که بازتابش خیزش ملامتیه در دوران اسلامی ایران است:

منم آن گبر دیرینه که بت خانه بنا کردم

شدم بر بام بت‌خانه در این عالم ندا کردم

صلای کفر در دادم شما را ای مسلمانان

که من آن کهنه‌بت‌ها را دگر باره جلا کردم

به بکری زادم از مادر از آن عیسیم می‌خوانند

که من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم

اگر عطار مسکین را در این گبری بسوزانند

گوا باشید ای مردان که من خود را فنا کردم^۱

و نمونه دیگر از منطق گنوسی و نیست‌انگارانه اباحی‌مسلک:

ما مرد کلیسیا و زناریم گبری کهنیم و نام‌برداریم

دریوزه‌گران شهر گبرانیم شش‌پنج‌زنان کوی خماریم

با جملهٔ مفسدان به تصدیقیم با جملهٔ زاهدان به انکاریم

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۶۶). *دیوان عطار*، تصحیح: تقی تفضلی، تهران: نشر علمی فرهنگی، چاپ چهارم، ص ۴۰۵.

در برخی نسخه‌ها این بیت پیش از بیت آخر اضافه شده است ولی در نسخه‌ای که ما به آن اعتماد داشتیم نبود:

از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش از آنم گبر می‌خوانند که با مادر زنا کردم

در فسق و قمار پیر و استادیم در دیر مغان مغی بهنجاریم
تسبیح و ردا نمی‌خریم الحق سالوس و نفاق را خریداریم
در گلخن تیره سر فرو برده گاهی مستیم و گاه هشیاریم
واندر ره تایبان نامعلوم گاهی عوریم و گاه عیاریم
با وسوسه‌های نفس شیطانی در حضرت حق چه مرد اسراریم
اندر صف دین حضور چون یابیم کاندر کف نفس خود گرفتاریم
این خود همه رفت عیب ما امروز این است که دوست دوست می‌داریم
دیری است که او است آرزوی ما بی او به بهشت سر فرو ناریم
گر جمله ما به دوزخ اندازد او به داند اگر سزاواریم
بی یار دمی چو زنده نتوان بود در دوزخ و در بهشت با یاریم
بی او چو نه‌ایم هرچه بادا باد جز یار ز هر چه هست بیزاریم
در راه یگانگی و مشغولی فارغ ز دو کون همچو عطاریم^۱



هانس یوناس در مقدمه خود ذیل عنوان «شرق و غرب در یونانی‌مآبی» کوشش در تشریح فضا و زیست‌جهانی دارد که به پیدایش و گسترش منظومه‌ای از خیزش‌های معنوی منجر شد که آیین گنوسی از جمله مهم‌ترین پیامدهای آن زمینه و زمانه تاریخی به شمار می‌آید. در جریان حمله اسکندر به مشرق‌زمین مقدمات پراکنش فرهنگ یونانی البته با کاسته شدن از مایه‌های درون‌گیر آن در سرزمین‌های شرق نزدیک فراهم آمد. ضمن آنکه التقاط و آمیزش میان ادیان و مذاهب و اندیشه‌های یونانی به نحوی مطلوب پیش رفته است. در اینجا باید متذکر شویم که پیدایش مابعدالطبیعه در فرهنگ کلاسیک یونانی واجد چه شرایط و ایستار تاریخی بوده و نحوه صدور آن ایده‌ها به جهان نایونانی

چگونه میسر شده است. در نظرگاه یونانیان پیش از سقراط، حقیقت، ذاتی، مستورخواه می‌دارد که به هنگام تجلی‌اش چنان امر ناپوشیده آشکار می‌شود. نظیر آنچه در معنای تحت‌اللفظی اصطلاح «کشف المحجوب»^۱ شاهدیم.

الثیاء^۱ در معنای پیشاسقراطی ظهور بی‌قید و شرط عالم وجود برای آدمی است که هستی انسانی را نیز به نسبت خود مقید و متعین می‌کند و این تعین خود را در مقام لوگوس نشانگری خواهد کرد. با رجوع به صفحات بازمانده از اندیشمندانی چون هراکلیت و پارمنیدس می‌توان سرشت هم‌سرنوشت‌ساز آدم و عالم را در این لوگوس تشخیص داد. به بیانی، تاریخ تفکر مغرب‌زمین کلان‌روایت صیوریت طور وجودی لوگوس در پیوند با میتوس و اروس است. نزد افلاطون، لوگوس در مقام آیدوس^۲ پدیدار می‌آید. صورتی معقول که قطعاً بر صور محسوس مرجح است و مقام اندیشندگی آدمی به حصول درک از صورت ایده، که امری است نافروکاستنی به جهان فانی، آشکار می‌شود. به بیانی، افلاطون با فراگذشت از ساحت صامت و ساکت هستی، آنچنان که نزد پارمنیدس تصویر می‌شد و سپهر نیوشاندیش بود، آنچنان که هراکلیت به بیانش وا می‌داشت، لوگوس را از عرصه سماع و حضور به بُعد صورت و سیما وارد می‌کند. امری که ژاک دریدا^۳ در کتاب در باب گراماتولوژی^۴ از آن به امپریالیسم لوگوس^۵ یاد می‌کند. نزد ارسطو، لوگوس در مقام جوهر آشکار می‌شود که نخستین شکل دقیق و صورت‌بندی‌شده ذات‌اندیشی^۶ است. همان مکتبی که در طول قرون وسطا شیوه وصول به سلسله طولی علل و اثبات باری را در خود داشته است؛ و می‌توان الاهیات یهودی و مسیحی، و نیز کلام و حکمت مشائی مسلمانان را نیز از جمله پیامدهای

1. Aletheia

2. eidos

3. Jacques Derrida

4. *De la grammatologie* Jacques Derrida

5. l'impérialisme du logos

6. substantialisme

آن شیوه تفکر دانست. خلاصه آنکه این خردمداری^۱ یونانی با دیده‌ای تحسین‌آمیز به کیهان^۲ می‌نگرد و آن را انتظام صف‌آراسته اندیشه در مقام اعراض از خائوس^۳ یا هاویه عالم وجود می‌داند. این نگره یونانی اگر با نگاهی به روش تطبیقی مأخوذ از کارل یاسپرس^۴ در مقایسه و مقابله با جهان‌نگری دوگانه‌باور ایرانی و تعالیم ودایی^۵ هندو قرار گیرد ساخت‌های خویشاوند را با آن دو نحله پیش‌گفته آشکار می‌کند. مهم‌ترین اینک جهان یا همان گیتی مکانی است برای تبلور نیروهای هستی که با اندیشیدن در آنها می‌توانیم به مقام خدایی نائل شویم. تأله یا همان تئوسوفی^۶ از همین نحوه نگاه برمی‌خیزد: خداشدگی از رهگذر اندیشیدن در کار و بار عالم و تشبه به عقل الاهی به میزان طاقت آدمی. این گزاره فرع بر آن است که گیتی را جلوه‌ای از الوهیت یا حلول امر قدسی در آن بدانیم. چه حکیم یونانی، چه مغ مزدایی و چه پاندیت هندو چنین به عالم می‌نگرند.

این نگاه متدرجاً در دورانی که یوناس ذیل عنوان هلنیسم یا یونانی‌مآبی نام‌گذاری کرده رو به افول و زوال می‌رود. تحلیل این فراشد اضمحلال عقل یونانی از ارسطو به بعد کار آسانی نیست. محمد عابد الجابری در کتاب *تکوین عقل عربی* می‌گوید عقل یونانی، که اوج خود را در جوهرنگری ارسطویی تجربه کرده است، از این دوران به بعد دچار جدایی از مبنای طبیعت‌باورانه خود می‌شود. یعنی ارتباطش را با تدقیق در واقعیت عالم طبیعی که مبنای تحقیق در مبانی کلی شناخت و منطق است از دست می‌دهد. ولی این مسئله به کلی به زوال یا امحای خرد یونانی منجر نمی‌شود. به بیانی، هسته رو به نوعی مسخ می‌گذارد و پوسته آماده پذیرش عناصری بدیع درون خود خواهد شد که به صورت

1. Logocentrisme

2. Cosmos

3. chaos

4. Karl Jaspers

5. vedic

6. théosophie

ذاتی درون هسته وجود نداشته‌اند. این همان نکته‌ای است که یوناس با ارجاع به سیمانشناسی تاریخی اشیپنگلر^۱ می‌کوشد برایش توضیحی پذیرفتنی بیابد. گونه‌ای دیالکتیک صورت و ماده که با فرآیند نسخ و مسخ همراه می‌شود. گنوسیه مولود مسخ و نسخ خرد یونانی درون عناصر شرقی است. اهم این عناصر نوعی ستایش مقام آدمی است چونان طائر گلشن قدس که در خاکدان اسیر شده و باید نجات یابد. حال اگر از حکیمی ارسطویی مآب پیرسیم نجات برای آدمی به چه معنا است او پرسش ما را یکسر بی‌معنا و مهمل می‌خواند. چرا؟ از آن‌رو که غایت برای آدمی حصول فضیلت است و فضیلت مسیری است میانه که دقیقاً در شهر و دیار مألوف حاصل تواند آمد و راه وصول به آن هم سیاست و اخلاق است که هر دو مستلزم نگرستن به جهان و انسان و نسبت میان این دو هستند.

به بیان دیگر، تفکر یونانی در شکل عقلی محضش جز این جهان و انسانی واقعاً موجود که از فراغت کافی برای اندیشیدن به سعادت و سیاست برخوردار باشد جهان و انسان دیگری نمی‌شناسد و خصوصاً در ذات آدمی یا سرشت عالم وجود چیزی اهریمنی که باید از آن فاصله گرفت نمی‌شناسد. جهان‌نگری گنوسیه قطب مقابل این آموزه را عرضه می‌کند. اولاً عقل آنچنان که صورت‌بندی کلیات شناخت عالم طبیعت باشد راهبر به فضیلت نیست؛ چراکه فضیلت همان رستگاری است و این حریت نبود مگر به اعراض از ناسوت. بنابراین، هر آن بند که این موجود بالذات منور (آدمی) را به این عالم و آن آدم میانه‌حال اندر طبیعت خویش محبوس بینونداند باید گسسته شود تا بلکه نجات حاصل آید. جنگ‌های پلوپونز، زلزله‌های پیایی که به ویرانی دولت‌شهرهای هلنی منجر شد و از همه مهم‌تر همان التقاط‌های اسکندرانی خیلی پیش‌تر از

برآمدن مسیحیت زمینه بدبینی به عالم و آدم طبیعت‌محور را پدید آورد. پیامدهایش یکی فلسفه رواقی است که جهان‌شهرگرایی را جایگزین دولت‌شهرگرایی کرد و مابعدالطبیعه لازم برای ترسیم فلسفه حقوق طبیعی را تدارک دید و دیگری همین گنوسیه است که جغرافیایی مابعدالطبیعی را دایره‌مدار رستگاری آدمی از خاکدان و سیر او از هبوط به معراج، پیش چشم زمینه و زمانه خود درآورد. در واقع، آنچه یوناس یونانی‌مآبی نامیده است همان فراشد اضمحلال عقلانیت ارسطویی است بی‌آنکه ارسطوگرایی یکسر از صحنه روزگار محو شده باشد. در نظرگاه هیدگر، تمایزی ماهوی، جهان و سپهر اندیشه یونانی را از احوال و مواجید دنیای یونانی‌مآبی که با مسخ صور نوعی حیات اصیل یونانیان همراه بوده و نیز معارفی که در دوران امپراطوری روم جهانگیر شده، جدا می‌کند. پیش‌تر گفتیم که یونانیان به الثیا و ظهور لوگوس در ساحت فوزیس^۱ می‌اندیشیدند. در حالی که یونانی‌مآبان و رومی‌ها یا این جهان را خوار می‌پنداشتند یا صرفاً به دنبال دخل و تصرف و سیطره بر آن پیش می‌رفتند. این مسئله بازتابی در الاهیات و انسان‌شناسی گنوسیه دارد که در دو روایت «مَن عرف نفسه فقد عرف ربه» و «مَن أراد أن يتعلم الحکمة فالیطلب فطرتاً ثانیة» به جلوه در آمده است. خلاصه کلام اینکه مسئله نه بر سر الثیا بلکه در باب نحوه شناخت آدمی از ضمیر نفس خویش است که محبس راستین باشد. ولی از آن‌رو که گفته‌اند نجات آنجا است که خطر همان جا خانه کرده باشد اگر در جست‌وجوی رستگاری هستیم باید فنون چیرگی بر همین ضمیر سرکش را بیاموزیم. آموزه‌ای که نزد گنوسیه و مسیحیت مشترک است و پاگانیسم دنیای باستان در ضابطه حیوی خویش چنین سرکوب نفسی را نمی‌شناخت؛ چراکه تفکر را تعهدی شاعرانه به وجود می‌دانست و اصولاً جایگاهی

محوری برای آدمی قائل نبود که باطنش این میزان اصالت یابد. این است که آنتروپوس یا صورت نوعی انسان اساساً در الاهیات و انسان‌شناسی گنوسیه است که جلوه می‌کند و پیش‌تر تصویری از این نوع انسان‌مداری در کار نبوده است. حال اینکه گنوسیه چه نقشی در گسترش اومانیسم در حد فاصل افول دنیای باستان و برآمدن دوران سده‌های میانه داشته خود بحثی است دیگر.

یکی از کاستی‌های نگرش یوناس راجع به تاریخ ایده‌ها، به معنای اعم، و آنچه در باب گنوسیه نگاشته است، به معنای اخص، پرهیز وی یا گونه‌ای تجاهل‌العارف در خصوص پدیدارشناسی صور آگاهی هگل است. این نقصان آشکارا خود را در فصل شرق و غرب در دوران یونانی‌مآبی نشان می‌دهد. می‌توان این پرسش را مطرح کرد که جهان‌نگری گنوسیه که در عصر زوال زیست‌دولت‌شهر- بنیاد یونانی پدیدار آمده آیا مرحله‌ای آغازین از رشد و شکوفایی آگاهی شکاک و مردد و حسی قوی از تعلیق و سوء ظن به عالم و جایگاه وجودی آدمی در زیست‌زمان خویش نیست؟ یوناس به این پرسش پاسخی نمی‌دهد. آیا تأثر وی از پدیدارشناسی هرمنیوتیکی و اگزیستانسیل هیدگر به این عزل نظر غیرمجاز از پدیدارشناسی خردبین هگلی منجر شده است؟ به باور نگارنده، مطرح کردن گنوسیه به عنوان پدیده‌ای از دوران آگاهی شکاک و قاعدتاً متقدم بر عصر پیدایش آگاهی ناشاد مدرن مانع تعمیم‌های یوناس خواهد شد؛ تلاشی که گویی می‌خواهد گنوسیه را دگربار در دنیای امروز محل طرح و بحث بداند. این است که از مهم‌ترین پژوهشگر آلمان از عصر روشنگری تا روزگار پسامدرن ما، یعنی هگل، در کتاب یوناس نامی نیست. اینکه چگونه می‌توان از فلسفه تاریخ و پدیدارشناسی آگاهی متطور هگلی عزل نظر کرد و طرحی از تاریخ ایده در انداخت که یونان و یونانی‌مآبی در آن پیش‌تاریخ سوژکتیویته مدرن نباشند باز خود بحثی است که بسا مجال دیگری

بطلبد. همین اندازه بس که یوناس می‌کوشد تصویری خاص و یک‌سویه از یونانیت را در ذهن مخاطب جا بیندازد. این تصور با این معنا تشحید می‌شود که گنوسیه نه صرفاً پدیده‌ای تاریخی بلکه شکلی از نیست‌انگاری مابعدالطبیعی است که البته سوژه مدرن هنوز آن را به چشم خود ندیده است.

یکی از نکاتی که در فصل مربوط به یونانی‌مآبی باید به آن توجه داشت واقعیت نظام‌های سیاسی عصر باستان و پیامدهای اندیشگی و معرفتی آن مناسبات در ذهن و ضمیر مردمان است. گنوسیه نیز از این واقعیت برکنار نیست. جهان‌نگری التقاطی گنوسی‌ها از دورانی حکایت می‌کند که مناسبات اجتماعی مبتنی بر «کاست» متدرجاً رو به زوال می‌رود. گویا آدمیان این اجازه را می‌یابند که خویش را شهروند جهان بدانند نه در قید و بند شاه و شهرگردانی خاص. در نظام استبداد آسیایی خصوصاً از نوع هندوایرانی‌اش با نوعی خویش‌کاری سه‌پایگانی، به تعبیر ژرژ دومزیل،^۱ مواجهیم که در فوق، کاتوزیان‌اند، در میانه، جنگاوران و در ذیل، برزومندان یا همان دهقانان و پیشه‌وران و شاه بر فراز همه طبقات، یگانه یاور اهورامزدا در پیکار با قوای اهریمنی است. در نظام یونانی، اصالت با دولت‌شهری است که شهروندان خود را در نوعی هم‌سرشتی و هم‌سرنوشتی با او چنان پیکره‌ای یکتا می‌یابند. این هر دو نظام در طول دوران یونانی‌مآبی تا پیدایش مسیحیت و مآلاً اسلام ره به زوال می‌برند. اگر فردیک جیمسن^۲ مجاز است از پسامدرنیسم به عنوان ایدئولوژی سرمایه‌داری متأخر یاد کند ما هم می‌توانیم از گنوسیه به مثابه ایدئولوژی عصر زوال فرهنگ شرک و مناسبات اقتصاد سیاسی برده‌داری یاد کنیم.

نکته دیگری که در این مقال باید به آن اشاره کرد وضعیت آیین یهود

1. Georges Dumézil

2. Fredric Jameson

در مقایسه با رقبای خود، یعنی آیین‌های مزدایی، گنوسی و مسیحی، است. این معنا آنگاه به‌دقت آشکار خواهد شد که بدانیم در گنوسیه و مسیحیت آیین یهود و پیامبران بنی‌اسرائیل و آنچه یهودیان ذیل عنوان اسماء‌الله از آن یاد کرده‌اند چه میزان مذموم است و این نگرش در میان گنوسیه به‌مراتب جدی‌تر است. می‌دانیم که گنوسیه حول محور نوعی دوگانه‌باوری رادیکال پدیدار شده است و آیین یهود نخستین شکل سازمان‌یافتهٔ دیانتی توحیدی است. چنان‌که اسپینوزا^۱ در رسالهٔ الاهیاتی-سیاسی^۲ و فروید^۳ در موسی و یکتاپرستی^۴ بدان تذکر می‌دهند. از نگاه آیین یهود، این جهان مخلوقی است از عدم که به مشیت یهوه^۵ یا ادونای^۶ که شکل یهودی‌شدهٔ خدای آتون^۷ نزد مصریان است که در عصر آمهوتپ^۸ از سلسلهٔ هجدهم فراعنه پدیدار آمد و نخستین ایدهٔ خدای واحد را معرفی کرد. میان این خالق از عدم و یگانه مخلوق وجودی‌اش که از خصلت نطق برخوردار است حد فاصلی است به نام نبوت که با کتاب مقدسی راه زیستن در این عالم را به قوم برگزیدهٔ حامل نبوت، چنان‌که یهودیان خود می‌پندارند، می‌آموزد. بنابراین، مفهوم دانش نزد یهودی استخبار از کتاب مقدس و شیوهٔ میثاق با خدایی است که او را در این جهان برگزیده و خاک این عالم را ودیعت او قرار داده است. در تقابل با این نگاه، گنوسیه دقیقاً از بی‌مقداری این عالم و شرور و آفاتی که در آن بیداد می‌کند سخن می‌رانند و خالق از عدم را همان خدای شر می‌پندارد؛ خدایی که با خصلت خلق، نور و ظلمت را به یکدیگر آمیخته و به قول مانویان

1. Baruch Spinoza

2. *Theological Political Treatise*

4. *Moses and Monotheism*

6. Adonai

8. Amenhotep

3. Sigmund Freud

5. Yahweh

7. Aton

گومیزشن را پدید آورده که حاصل آن این آدمی بی‌خویشتن و بی‌سیرت است که از وطن خدای نور که دستش را به عمل اهریمنی خلقت نمی‌آلاید، دور انداخته است. بنابراین، آن کس که یهودیان خدای خود می‌دانند و از لحاظ تسلسل تاریخی ادیان ابراهیمی نزد مسیحیت رسمی یا راست‌کیش و اسلام، بنیان مرصوص عالم وجود است نزد گنوسیه همان اهریمن می‌شود و با این اعتبار یکتاپرستان از نگاه گنوسی‌ها همان اهریمن‌پرستان‌اند.

هانس یوناس نگره‌ای از اشیپنگلر ذیل عنوان «سیمای کاذب»^۱ را می‌گیرد که به نحوی توضیح‌دهنده دیالکتیک صورت و ماده در فراشدهای تاریخی است. برای نمونه اندیشه ارسطویی در جهان اسلامی دریافت می‌شود اما هم‌هنگام با کاسته‌شدن از مایه‌های تفکر عقلی و طباعی معلم اول مایه‌ای از التقاط با جهان‌نگری‌های سامی در حکمت مشاء پدیدار می‌آید. صورت و سیمای ظاهراً تعقل ارسطو است ولی باطن این اندیشه، مشحون است از ایده خلق از عدم، مباحثه درباره حدوث و قدم عالم و صنع و ابداع. مقولاتی نارسطویی در فلسفه‌ای که به نام ارسطو شناخته می‌شود. این به گونه‌ای سیمای کاذب است که از مسخ صور و جای‌گرفتن مواد و مصالح ناسازگار درون آن شکل از اندیشه پدیدار می‌آید. نظیر همین حادثه در اندیشه معاصر قاطبه روشنفران خاورمیانه‌ای در مواجهه با طرز تفکر مدرن غربی دیده می‌شود.

دانشمندی چون هیدگر که نقطه آغازین تفکر را رخدادی الحادی می‌داند در این سرزمین با حکمت انسی درمی‌آمیزد که شکل مسخ‌شده‌ای است از عرفان نظری ابن‌عربی و اذنباش که روحیه و حال و هوای شیعی به خود گرفته و البته با نوعی رمانتیسیم عقده‌وار جهان‌سومی درآمیخته است. از این بگذریم که اندیشه هیدگر از لحاظ تسلسل تاریخی

1. pseudomorph

نماینده‌گونه‌ای فاخر از تفکر غربی است که از امکان حدوث هستی‌شناسی در جهان مدرن می‌پرسد؛ جهانی طبیعتاً پساکانتی. حال چگونه فرهنگی که شک‌های سه‌گانه کیهان‌شناختی کپرنیکی، زیست‌شناختی داروینی و روان‌شناختی فرویدی را پشت سر نگذاشته می‌تواند خود را مخاطب اندیشه قطعاً پساکپرنیکی، پساداروینی و پسافرویدی هیدگر بداند؟

این واقعه روی می‌دهد، به دلیل همان اخذ سیمای کاذب که از جمله عوامل پیدایش تعالیم گنوسی به شمار می‌رود و اشننگلر در غروب غرب^۱ به بررسی نحوه التقاء و التقاط صور و ماده منسوخ از لحاظ ضرورت تاریخی در یکدیگر و پیدایش صوری پرداخته است که اشکال هتک‌شده اندیشه‌های گذشته را در خود دارند. اندیشه سیمای کاذب فراشدی را نشانگری می‌کند که با جداشدن ایده از پس‌زمینه‌های تاریخی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی آغازین دوره تکوینش به فضایی داخل می‌شود که یکسر از زیست‌جهان و زیست‌زمان زایش و بالاش آن ایده بیگانه و جدا است. حاصل رسوبی است بی‌سیرت و بی‌خویشتن که یک آواتار یا سیمای ناخودگین رونوشتی از همان پدیده اصیل را بر صورت خود دارد. ولی از هسته برساننده هویت و ماهیت آن معرفت آغازین تهی است. برخی جامعه‌شناسان همچون ژول مونرو^۲ از پدیده کژراهگی^۳ یاد می‌کنند که عبارت است از: نحوه ترتب پیامدها بر فعلی که ظاهراً پیش‌بینی‌پذیر بوده است، بی‌آنکه پیامدهای مزبور در چارچوب آن پیش‌بینی‌ها گنجانده شده باشند.

نمونه بارزش همین پدیده گنوسیه که ابتدائاً به شکل مقاومت سازمان‌یافته جهان باستان و فرهنگ دینی مأخوذ از آن در تقابل با

1. *The Decline of The West*

2. Jules Monnerot

3. Hétérotélie

الاهیات ادیان سامی و ابراهیمی درآمد، ولی خود به تدریج به آموزگار رشد و بالش وجه خاصی از همین ادیان ذیل عنوان عرفان منجر شد. بنابراین، تجلی ظهوری ثانوی گنوسیه همان پدیده عرفان مصطلح است که تضاد و واشکافتگی بالمآلی را درون الاهیات ادیان توحیدی پدیدار کرد. تقابل میان عقل کلی و نفس کلی یا آن نگاه بدبینانه به عالم ملک و شهادت که جز با خلع و لبس نتوان از آن رهایش یافت و به معرفت اصیل رسید، هیچ کدام ریشه در الاهیات ادیان توحیدی ندارد، بلکه بازتاب‌ها و بازموده‌هایی است از تقطیر انسان‌شناسی گنوسیه در ادیان مذکور. گرچه امروز گنوسیه به عنوان نوعی آیین وجود خارجی ندارد ولی به مثابه نوعی جهان‌نگری به حیات خود درون صور نوعی همان ادیانی ادامه می‌دهد که با آنها خلاف می‌ورزید و آنها او را سرکوب می‌کردند. از جنبش ملامتیه مسلمانان تا کاتارها^۱ و بوگومیل‌ها^۲ در دنیای مسیحی همگی وانموده‌های این سرریز گنوسی در جهان دینی یکتاپرست است. این امر حتی در پیوند با الاهیات سخت‌جان و راست‌کیش یهود هم بازتاب داشته است. نمونه بارزش پیدایش فرقه‌های کابالیست^۳ با آموزه‌ها و آموزه‌های هرمتی و گنوسی از قرن دوم میلادی به بعد است. تأثیری که تا سده بیستم نیز می‌پاید و اندیشمندانی چون یوهان کمپر^۴ ادامه‌دهندگان این فرادش دینی به شمار می‌روند. پدیده‌ای که به کابالیست مسیحی شناخته می‌شود و آموزه‌های گنوسی در آن کم نیست. یوناس به درستی اشاره می‌کند که دین دوران یونانی‌مآبی در نوعی دوگانه‌باوری متعالی معطوف به رهایش اخروی صورت‌بندی شده است. این احساس رهایش اخروی با گونه‌ای بی‌اعتمادی به واقعیات اجتماعی و اتخاذ نوعی اباحی‌گری و کلبی‌مسلکی در مواجهه با دنیای واقع همراه

1. Cathars

2. Bogomils

3. kabbalist

4. Johan Kemper

است که اگر دانشی است و رهایی و اگر خواهشی و نیایشی جملگی معطوف به سرای دیگر است و نمی‌توان به این سپنج‌سرای به دیده اعتماد نگریست. این مسئله یعنی دوگانه‌باوری تن و روان و ثنویت هستی‌شناسانه معطوف به عالم لاهوت و عالم ناسوت و نگاه یزدان‌شناختی مبتنی بر تفکیک خدای نور و نجات و طبیعتاً غیرخالق و خدای ظلمت و ظلم و طبیعتاً خالق اساس جهان‌نگری و ادبیات نمادین گنوستیک را برمی‌سازد. گاهی که در جملگی داستان‌های رمزی و تمثیلی حکمای باطنی مشرب ایرانی از مصباح الارواح شمس‌الدین محمد بردسیری تا سلامان و ابدال بوعلی و عقل سرخ شهاب‌الدین سهروردی و نیز رساله حسن و دل محمد بن سبیک نیشابوری تعقیب می‌شود. خصوصاً منطق الطیر عطار نیشابوری در این باب نمونه است. سیر از مجموعه‌ای متکثر و متشت از قوای نفسانی به جانب ساحتی که در آن واسطه بین خدا و بشر از میان برمی‌خیزند و وحدت عالم نور و عقل کلی خالده خود را نمایانگر می‌سازد. این جان‌مایه‌ای بنیادین از صور نمادین گنوسی است.

ولی پرسش بنیادین‌تر این است که: گنوسیس در معنای درون‌ذاتی‌اش چگونه تحقق می‌یابد؟ به دیگر سخن، گنوسیس به عنوان دانشی اسرارشناختی و رهایی‌بخش، که قاعدتاً با عالمی جز این سپنج‌سرای سر و کار دارد، باید خود را در کسوت نوعی معارف اوصیایی و وحیانی آشکار کند که البته تا حدود زیادی هم چنین کرده است. واژه «گنوسیس» در اینجا به معنای دانش است. نگرستن به باطن و یافتن راه رستگاری انسان گرفتار در خاکدان. اگر بدانیم که «گنوسیس» با واژه اوستایی «زندا»^۱ هم‌معنا است آنگاه می‌توان با دقت بیشتری سیر گنوسیس و آموزه گنوستیک را در شرق میانه تعقیب کرد. هنریک

ساموئل نیبرگ^۱ معتقد است واژه «زند» همان گنوسیس است و «زندیک» در شکل صفت فاعلی که برای نامیدن ملحد در جنس مذکر به کار برده می‌شود برابر دقیقی است برای واژه «گنوستیک». مهرداد بهار واژه «زندیک» پارسی دری و «زندیک» پارسی میانه را ریشه گرفته از واژه اوستایی «زانتای» به معنای آگاه‌شدن و دانستن می‌داند. در نتیجه «زندیک» در اینجا به معنای انسان عارف و دل‌آگاه است. مهم‌ترین مأخذ برای اثبات این اندیشه نیبرگ و بهار رجوع به کتیبه کرتیر است که در آن مانویان بشر «زندیک» خوانده شده‌اند. اگر هم در اینجا الحاد معنایی داشته باشد میل به دوگانه‌باوری رادیکال در تقابل با توحیدی شبه‌زروانی است که پس‌زمینه پیدایش مسیحیت نسطوری و اسلام نیز بوده است. فولکر پوپ^۲ در کتاب *صدر اسلام: از اگاریت تا سامرا*^۳ این نظریه را صورت‌بندی می‌کند. در اینجا شاید بد نباشد به نکته‌ای دیگر نیز اشاره کنیم. به نظر نگارندگان، یکی از پایه‌های اساسی تصوف و عرفان دوره اسلامی همین آیین گنوسیه است که متأسفانه در ایران چندان شناخته نیست. تصوف و عرفان نه تنها از نظر فکری، که از نظر سازمان و بخش‌بندی اعضا و گروه‌های خود، شدیداً تحت تأثیر این آیین بوده است. لذا توجه خواننده را به واژه «عرفان» و «عارف» جلب می‌کنیم. این دو واژه از واژه «عرف» به معنای آگاه‌شدن مشتق شده‌اند و درست معادل گنوسیه و گنوسی هستند و نشان‌دهنده همان ارتباط عمیقی که از نظر تاریخی و فکری میان آیین قبل از اسلامی و عرفان اسلامی وجود دارد. ظاهراً در اعصار باستان دین را نوعی راز به حساب می‌آوردند: راز عالم، دست‌یافتن بر این راز به انسان آگاهی و شناخت می‌بخشید. راه نجات را بر او می‌گشود. در غرب آسیا، از دره سند گرفته تا دریای مدیترانه، با

1. Henrik Samuel Nyberg

2. Volker Popp

3. *The Early Islam, from Ugarit to Samarra*

دین‌ها و آیین‌هایی مواجه می‌شویم که با وجود تمام اختلاف اصولی‌شان با یکدیگر نامشان به نحوی با دانستن مربوط است. آیین آریاییان هند «ودا» خوانده می‌شود. از ریشه «وید» به معنای دانستن و آگاه‌شدن. واژه‌ای دیگر که بر اساس این بحث ریشه‌اش مشخص می‌شود واژه «صوفی» است. اگر تأثیر آیین گنوسی بر تصوف و عرفان اسلامی قطعی است و اگر نام‌گذاری این آیین‌ها همه به نحوی با دانستن مربوط است باید واژه «صوفی» نیز در این مقوله بگنجد و جز این چاره‌ای نیست. بسیار کوشش شده است که این واژه را «پشمینه‌پوش» معنا کنند و آن را مشتق از «صوف» عربی بینگارند، ولی با توجه به نکته‌ای که در بالا گفته شد نگارندگان نظر آن گروهی را استوار می‌پندارند که تصوف را نه با پشمینه‌پوشی بلکه با واژه یونانی «سوفوس» به معنای خردمند و آگاه مربوط می‌دانند. لذا «صوفی» و «تصوف» واژه‌هایی معرب از اصل یونانی است.

نکته‌ای دیگر که در فصل مربوط به ادبیات گنوسی مبانی و زبان نمادین از آن بحث شده، اصطلاح «تئوریا»^۱ است. در زبان یونانی، «تئوریا» به معنای دقیق نگریستن به کار و بار عالم و حصول دانشی نظری و موجب فضیلت از این طرز نگاه است. به بیان دیگر، تئوریا با رجوع به اندیشه ایدئالیستی افلاطون به مثابه لوگوسی دیدارپذیر آشکار می‌شود. در اینجا می‌توان از قرابت یا خویشاوندی میان تئوریا و لوگوس از یک سو، و نیز تئوریا و گنوسیس از دودیدگر سو سخن گفت. در مقایسه تئوریا و لوگوس، بُعد آیدتیک^۲ و نوئتیک جلوه بارزتری می‌یابد. در بحث از تئوریا و گنوسیس گونه‌ای دانش و شهود غیرمعقول مطرح می‌شود که اساساً معطوف به فضیلت و سعادت این جهانی نیست بلکه به دنبال خلّعی و معراج انفسی است. بنابراین، می‌توان گنوسیس را نقطه

مقابل تئوریا تعریف کرد.

یکی از مسائلی که در بحث یوناس به اندازه کافی شرح و بسط نیافته وجه قرابت و خویشاوندی میان گنوسیه این تصوف دنیای باستان و ادیان سرّی نظیر حکمت هرمتیکا، کابالسم و فراماسونری است؛ یعنی آنچه ادیان و جنبش‌های فکری نهان‌روش نامیده می‌شود. می‌دانیم که هرمس المثلث العظمه^۱ (حکمت، نبوت، سلطنت) از جمله مصادر و منابع گنوسیه بوده است. نظریه تولد ذاتی و برآمدن عالم از اراده‌ی اله صانع به همیاری عقل و نفس کلی امری است که در میان جملگی جهان‌نگری‌های مزبور مشترک است و در واقع می‌توان همه آنها را بی‌باور یا حداقل مظنون به الاهیات ادیان ابراهیمی دانست. در عین حال که هر یک از جهان‌بینی‌های پیش‌گفته به نوعی محل حدوث رخدادهایی معنوی توأم با واشکافتگی‌های حزن‌آلود در بطن ادیان یکتاپرست بودند و نمی‌توان خصومت میان آیین‌های هرمسی و سرّی را با شکل ارتدوکس و جافاتاده ادیان یکتاباور انکار کرد. در عین حال که منشأ عرفان در هر سه دین ابراهیمی به ودیعت معارف اسکندرانی پدیدار آمده که مالا مال از افکار هرمسی و کابالستی بوده است و نمونه بارزش تعلیم ذوالنون مصری است که به تحقیق منوچهر صدوقی سها اولین صورت‌بندی اندیشه عرفان در اسلام بوده است. کما اینکه این نقش را فیلون اسکندرانی^۲ در آیین یهود و اریگن^۳ در دنیای مسیحیت باز هم با وساطت الاهیات هرمسی بر عهده داشتند.

از جمله منابع مد نظر یوناس برای پژوهش درباره گنوسیس و جهان‌نگری گنوسی منابع اسلامی در این باب است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، واژه «گنوسی» خویشاوند با «زندیک» پهلوی و شکل

1. Hermes Trismegistus

2. Philo of Alexandria

3. Origen

مغرب آن واژه، یعنی «زندیق» است. قدیمی‌ترین شاهد برای این کلمه کتیبه فارسی میانه کرتیر موبدان موبد زرتشتی در کعبه زرتشت مربوط به پایان قرن سوم میلادی است. دقیقاً زمانی که دولت ساسانی مشغول مبارزه‌ای بی‌امان علیه آیین مانوی بود. کرتیر از این کتیبه به دلیل موفقیت در سرکوب ادیان گوناگون و بیگانه و پیروان آنها از جمله یهودیان، بوداییان، برهمنان، مسیحیان و زندیکان به خود می‌بالد. پس از آن در سده پنجم میلادی یزینیک کوغباتسی کلبی،^۱ نویسنده مسیحی-ارمنی، در اثر جدلی‌اش علیه گنوسیان مانوی واژه «زندیک» را برای تعریف مبانی هستی‌شناختی دوگانه‌باورانه مانویان استفاده می‌کند و می‌گوید: «کلمه پهلوی زندیک در روزگار خود در ساسانیان به مانویان اطلاق می‌شد».^۲

فقه اسلامی، که با بزرگ‌ترین گروه گنوسیان زمان تکوین خود، یعنی مانویه، مواجه بود، ایشان را در وضعیت اهل ذمه نمی‌پذیرد و به همین دلیل است که واژگان «زندیق» و «ملحد» در فراهش فقهای مسلمان با یکدیگر خلط می‌شود. این تحول معنایی از زندقه یا گنوسیس به الحاد در واژه آلمانی Ketzer نیز به چشم می‌خورد. این کلمه در اصل شکل ممسوخ نام خاص فرقه‌ای گنوسی موسوم به کاتاری است. اما تدریجاً در زبان آلمانی به هر گونه بدعت‌آور یا تجدیدنظرکننده مذهبی اطلاق شد و البته با الحاد و خداناباوری در برهه‌هایی پیوند خورد. مسعودی در مروج الذهب می‌نویسد: «اسم زندقه با مانی پدید آمد و از کلمه زند که تفسیر اوستا است در آمده است، پیروان مانی را زندی گفتند برای اینکه به دلخواه خود اوستا را تأویل کنند».^۳ بنا بر رأی وی، زرتشت برای پارسیان کتاب اوستا را آورده بود به همراه تفسیری به نام زند که

1. Eznik of Kolb

۲. پورداوود، ابراهیم، *آناهیتا یا پنجاه گفتار*، شامل مقاله‌هایی درباره تاریخ و تمدن و زبان

ایرانیان، تهران: بی‌نا، ۱۳۴۳، ص ۸۲

۳. همان، ص ۸۱

توضیحات تمثیلی یا تأویل اوستا را برای توده‌ها قابل فهم می‌سازد. بنابراین، هر کس که مسائل دینی متضاد با وحی، یعنی اوستا، را مطرح کند و به اشکالی تمثیل را بر متن برتری دهد پارسیان او را زندی می‌نامند.

حالا اعراب آن را به کلمه «زندیق» تبدیل کرده‌اند. خوب، این زنداقه کیستند؟ ثنویه. ثنویه همان زنداقه هستند اما معتقدان به قدم عالم و نفی خلق جهان با آنها درآمیختند. سمعانی نیز می‌گوید مانی زندیق نامیده شد چون ادعا کرد که کتابش به نام شاپورگان زند یا تأویل و تفسیر کتاب زرتشت است. در واقع مدرکی وجود ندارد که نشان دهد مانویان زند خودشان را تهیه کرده‌اند، چنان‌که سمعانی و قاضی عبدالجبار مدعی‌اند یا اینکه آنها دینشان را تأویلی تمثیلی از اوستا می‌دانسته‌اند چنان‌که شیدر^۱ می‌گوید. در حقیقت نوشته‌های مانوی موجود کاملاً روشن کرده است که از نگاه ایشان اوستا نوعی الهام پیامبرانه اصیل بوده است. چنین است که مسعودی با گونه‌ای فقه‌اللغه نشان می‌دهد که ساخت‌های خویشاوندی میان مانویت و باطنیه در اسلام، یعنی الاهیات اسماعیلی، وجود دارد. ضمن اینکه به این واقعیت باید اذعان کرد که گنوسیۀ مانوی نه آیینی رمزی و اساطیری بلکه دینی کامل متشکل از اصول عقاید، نظام اخلاقی، سلسله‌مراتب مذهبی و شعائر و مناسکی است که در جوار عقاید دینی آیین مذهبی را بنیان می‌نهد. وجود واژه «خانقاه» در زبان فارسی و در سنت صوفیانه نشان از تقطیر آیین مانوی در فرهنگ ایرانی دوره اسلامی دارد. محل تجمع مانویان و سرودخوانی ایشان «خانگه» بود که با شکلی معرب به صورت «خانقاه» تحول یافته است.

یکی از وجوه مشترک آیین گنوسی با الاهیات تشیع اسماعیلی و باطنی مشربی، باورمندی به نظریه تولد ذاتی است. اله صانع به اراده

خویش پدیده‌ای را صادر کرد که از هر گونه مادیت پیراسته بود. آن را عقل اول یا عقل کلی می‌نامیم که در مصادر تصوف اسلامی شهرت یافته است به اینکه: «اول ما خلق الله العقل». عقل کلی لیاقت و استحقاق خطاب گرفتن از سوی اله صانع را می‌داشت. در امر به او پدیده‌سومی به همیاری عقل کلی پدیدار می‌شود به نام نفس کلی یا نفس مخلوق. یعنی اگر عقل صادر اول است نفس نیز مخلوق اول باشد. از درون نفس، که «فی وحدتها کل القوی» است، سه عنصر پدیدار می‌شود: اول جدّ که صورت مثالی معدن و کانی‌ها است. دوم فتح که صورت مثالی نباتات است؛ و سوم خیال که صورت مثالی حیوان است. از آمیزش این سه به یکدیگر انسان پدیدار می‌شود که ابتدا نفس نامیه است، سپس به عقل بالملکه و بعد به عقل بالفعل و نهایتاً به عقل بالمستفاد نائل می‌شود که به واسطه این عقل با مقام واهب‌الصور، که همان عقل کلی یا صادر اول باشد، در وحدت به قول بعضی یا در ارتباط به قول بعض دیگر قرار می‌گیرد. ابویعقوب سجستانی در کشف‌المحجوب به نظریه اول و فارابی در کتاب الحروف به نظریه دوم قائل می‌شوند. نکته دیگر که یوناس در فصل دوم به آن اشاره می‌کند مسئله آمیزش میان نور و ظلمت است که اساساً پیدایی عالم و آدم نیز از درون این آمیزش بودش‌پذیر شده است. مانویان و نیز مزدکیان به عنوان گنوسی‌ان ایرانی به سه مقام در عالم وجود قائل‌اند؛ نخست «بندهشن» که رواق‌عاری از آمیزش نور و ظلمت است. دودیگر، «گومیزشن» که پیدایی جهان از طریق آمیزش نور و ظلمت است و در نهایت «ویزارشن» یا «ویچارش» که انفصال نور و ظلمت باشد.

با این وصف، ایده گنوسی دو خدا معنای معینی خواهد یافت. در یک سو دمیورژ یا همان اله صانع و آغالیده به شرّ قرار دارد و در سویی دیگر خدایی نیک‌سرشت و بیگانه‌خو که در نهایت برای ره‌ایش نوع

بشر در این جهان تنگ مخلوق دمیورژ هبوط می‌کند و به صلیب کشیده می‌شود.

در واقع، با نظریه نفی جهان گنوسی، ایده یونانی فضیلت و وصول به بهجت روحی و سعادت عقلانی از طریق نگرستن و اندیشیدن در باب انتظام صف‌آراسته کائنات یا همان کیهان نیز سالبه به انتفاء موضوع خواهد شد. این امر از ناحیه حکمای نوافلاطونی نقد شده است و می‌توان این گروه از فلاسفه را یگانه فرهنگ غیردینی دانست که گنوسیه را متهم به کژاندیشی و کژراهگی می‌کند؛ چراکه ایشان ایده فضیلت را با نوعی کلبی‌مسلکی و اباحی‌گری جایگزین می‌کنند.

در نگاه فیلون اسکندرانی، قول به وحدت عقل و نطق با تأسیس نظریه عامی در باب فضیلت توأم می‌شود. میان آدمی و خدا اِروس حد حائل است که خود دهشی است از جانب قدس تا آدمی بتواند با معرفتی باطنی و مشتاق به جانب الاله خویش راه برد. حال اگر این قول گنوسیه را بپذیریم که خدای نور و نجات اساساً شناسایی‌ناپذیر است و ذاتش همواره مغفول و غیرمشعر باقی خواهد ماند شاید دیگر نتوانیم فیلون را متفکری از هر نظر گنوسی بدانیم.

هانس یوناس متفکری است سخت متأثر از نقد هیدگری تکنیک و تمدن سوژه‌مدار غرب. بازگشت به آموزه گنوسیه برای او به نوعی رهیافتی است برای مقایسه و مقابله‌ای میان دو شکل نیست‌انگاری مابعدالطبیعی، یکی در جهان باستان که با دوگانه‌باوری و نفی ناسوت همراه می‌شود و دیگری در جهان مدرن که با از کف دادن هر نظام ارزش‌گذارانه استعلایی همراه است و اراده معطوف به دانستن را با عطش سیری‌ناپذیری برای اقتدار پیوند می‌دهد. گویا این نئوگنوسیه یوناس می‌خواهد از مسیر خوانش پدیده‌ای عتیق بر بحران سوژگیوئته مدرن غلبه کند و راه دیگری برای خویشتن‌چیرگی به آدم امروزی نشان دهد. در این میدان یوناس را می‌توان در کنار اندیشمندانی چون رمون

آبلیو،^۱ میرچا الیاده^۲ و گرشوم شولم^۳ قرار داد: زائران امر قدسی در دنیای پس از آشویتس.^۴

بنیامین لازیر^۵ در غلبه گنوسیه^۶ می‌گوید لئو اشتراوس در نامه‌ای به یوناس، با ذکر همین نکته یادآور می‌شود که گنوسیه در تاریخ غرب تندترین قیام علیه مفهوم یونانی «فوزیس» است؛ چراکه بشر در قالب این تصور دینی برای تنفر خود از منطق فاسد این دنیا بهانه‌ای پیدا می‌کند و به مسیحی، ولی عصری، سوشیانتی (در اینجا سروشی که صرفاً نوعی صدا است) امید می‌بندد تا روزگاری بیاید و دست او را بگیرد و از این تلخی‌ها و سختی‌ها بیرون ببرد. دیدگاه تاریخی-مردمی یکی از سبک‌های نگاه به جنبش جهانگیر گنوسیه است.

یوناس در ۱۹۳۴، زمانی که در مکتب هیدگر و بولتمان تحصیل می‌کرد، کتاب گنوسیس و روح اواخر دوران باستان^۷ را می‌نویسد و در آن به «بیگانگی» اشاره می‌کند که از کلیدواژه‌های فهم الاهیات گنوسی است. گنوسیان خدایی را می‌پرستند که آیه «لیس کمثله شیء»^۸ به بهترین نحوی وی را بیان می‌کند. مردم زمین انس و الفتی با وی ندارند. چون از ابتدای زندگی اسیر ماده بوده‌اند و کس دیگری را به جای او خدای خود اتخاذ کرده‌اند. لذا نمی‌دانند خدای حقیقی مناسبتی با امور این‌جهانی ندارد. یوناس در این رساله، که نخستین متنی است که درباره گنوسیه می‌نویسد، بیش از هر چیز بر بیگانگی انسان از خداوند تکیه می‌کند که دست آخر باعث بیگانگی انسان از جهان نیز می‌شود. انسان هیچ چیزی

1. Raymond Abellio

2. Mircea Eliade

3. Gershom Scholem

4. Auschwitz

5. Benjamin Lazier

6. *Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World*

7. *Gnosis und spätantiker Geist*

درباره خدا نمی‌داند و بویی از وی به مشامش نخورده است تا زمانی که سروش وی فرا رسد. به همین دلیل راه نجات انسان زهدورزی و دوری از دنیا است تا حتی الامکان کمتر به شرور این دنیا آلوده شود. از جمله تکالیف زاهدانه این دین حرام کردن هر آن چیزی است که به موجب قوانین طبیعت اسباب آسایش تن است.

عده‌ای معتقدند یکی از الگوهای یوناس برای نگارش کتاب حاضر، اثری از ارنستو بونایوتی،^۱ فیلسوف متأله ایتالیایی، به نام گنوسیه/داستان کشمکش‌های مذهبی قدیم^۲ است. این دو متفکر هر دو از سوی امپراتوری‌های سوداپرست دوران مدرن گزیده شدند و علی‌رغم بر باد رفتن خانواده و عمرشان متون تحقیقی چشم‌گیری برای ما به یادگار گذاشتند. یوناس در جریان جنگ دوم از ترس نازی‌ها موطنش را رها می‌کند و کار علمی‌اش را در جای دیگری ادامه می‌دهد، بونایوتی نیز در سال ۱۹۲۹ به دلیل مخالفت با فاشیست‌ها کرسی خود را در دانشگاه رم از دست می‌دهد. یوناس در سال ۱۹۶۴ در نشست الاهیاتی دانشگاه درو^۳ در مادیسون نیوجرسی^۴ که وی را برای تشریح آرای استاد قدیمش هیدگر دعوت کرده بودند، نام‌برده را به دلیل ارتباطش با حزب نازی و حمایت وی از آنان تقبیح کرد و جماعت حاضر ایستادند و وی را تشویق کردند. وی می‌گوید: «کتاب مقدس می‌گوید عدالت بورز، مهر پیروان و با خدای خود به فروتنی همراه شو. ولی اندیشه هیدگر راهی برای تحقق چنین اصولی نشان نمی‌دهد». هیدگر بعدها پاسخ داد: «راهنمایی من برای تمام دانشجویان آلمان این است: نظریه و مثال راهنمای وجودتان نباشد. شخص پیشوا که درود بر او، واقعیت گذشته و امروز آلمان و قوانین آن است».

1. Ernesto Buonaiuti

2. *Lo gnosticismo: storia di antiche lotte religiose*

3. Drew

4. Madison, N. J.

نیز هر دو دانشمند (یوناس و بوناپوتی) از مطالعه تاریخ دین به بررسی وضعیت وجود انسان می‌پردازند. تأثیرات رودلف بولتمان، مورخ مسیحیت، و مارتین هیدگر پدیدارشناس، که در دوران دانشجویی، استاد یوناس بودند همین کتاب است که ترکیبی از این هر دو را در خود دارد. البته او نخستین کسی نیست که متذکر این مسئله می‌شود. هانس بلومنبرگ در مشروعیت دوران مدرن^۱ در سال ۱۹۶۶ در برابر تمام کسانی که زبان به نقد فرهنگ مدرن غرب گشوده‌اند از آن دفاع می‌کند و آن را غلبه دوباره گنوسیه در اواخر سده‌های میانه می‌داند. نام‌گذاری^۲ و اراده‌باوری^۳ در الاهیات اسکولاستیک اواخر سده‌های میانه باعث بازنمونی گنوسیه و تبلور مجدد اندیشه خدای مخفی^۴ شده است. نخستین جلوه گنوسیه به رأی وی در آثار آگوستین است (چنان‌که یوناس نیز در سال‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۶۵ دو کتاب درباره آگوستین نوشته است) که البته موفقیت چندانی به دست نمی‌آورد و دومین جلوه آن در کار فلسفی فرانسیس بیکن است.

اخیراً چند پژوهشگر در صدد کشف انگیزه پیدایش آیین گنوسی نه بر اساس ریشه‌های فرهنگی‌اش بلکه بر اساس رخدادهای تجارب مشخص برآمده‌اند. رابرت گرنت^۵ می‌گوید آیین گنوسی واکنشی به زوال دیدگاه‌های دینی سنتی یهودی و مسیحی بود که به دنبال تخریب بیت‌المقدس به دست رومیان در سال هفتاد میلادی پدید آمد. کویسپل می‌گوید آیین گنوسی ریشه در «تجربه نفس» بالقوه جهانی دارد که در اسطوره‌های دینی تجلی کرده است. یوناس چارچوبی سنخ‌شناسانه عرضه می‌کند و می‌گوید آیین گنوسی نوع خاصی از جهان‌بینی فلسفی

1. *Legitimität der Neuzeit*, 1966

2. nominalisme

3. voluntarisme

4. deus absconditus

5. Robert M. Grant

است. پژوهشگر بریتانیایی، اریک دادز،^۱ آیین گنوسی را نهضتی می‌داند که نوشته‌هایش از تجربه عرفانی ناشی می‌شود. گرشوم شولم، استاد برجسته عرفان یهودی در دانشگاه عبری اورشلیم، با دادز هم‌عقیده است که آیین گنوسی در نظر و عمل عرفانی است. شولم با ردیابی جریان‌های سری در محافل خاخامی هم‌عصر با تکوین آیین گنوسی می‌گوید اینها اشکالی از آیین گنوسی یهودی هستند.^۲

یوناس در این کتاب، که در این دوران در زمینه بررسی‌های آیین گنوسی یکی از آثار کلیدی در نظر گرفته می‌شود، عقبه ثنویت متافیزیکی را، که مخصوصاً در آثار دکارت به چشم می‌خورد، در ابتدای هزاره نخستین پس از مسیح می‌بیند. آیین گنوسی تلفیقی از چندین جنبش رنگ‌به‌رنگ مذهبی بود که بی‌ربط به تفکرات یهودی و خدا ناباوران نبود ولی پس از قرن دوم گسترش پیدا کرد و در قالب دینی مردود و نوآورد با کسوت مسیحی پدیدار شد. این دین بین ذات خداوند متعال و برتر از ماده و صانع یا خالق این جهان، که در مرتبه پایین‌تری از وی قرار دارد، قائل به تمایز بود و این چندان با آرای مسیحیت کلیسایی غرب هماهنگ نبود. کلیسای پولسی نمی‌توانست بپذیرد خالق این جهان ناسوت موجودی شراندیش و بدکار است. پیروان این آیین برای توجیه برتری دین خود بر گنوسیس تکیه دارند و با راندن مخالفان خود به سطوح پایین‌تر اندیشه و پست قلمداد کردن آنها یگانه راه رستگاری انسان‌ها را دستیابی به این معرفت یا عرفان (با اغماض) می‌دانند که اتفاقاً برای همه دسترس‌پذیر است ولی کسانی که ساده‌اندیشانه دنیا را می‌نگرند و خالق و خداوند را یکی می‌گیرند کارگزاران همان صانع شریرند و به دست خود از شناخت «پدر» محروم شده‌اند.

1. Eric Dodds

۲. پیگلز، الین، *انجیل‌های گنوسی*، ص ۲۸.

با واکاوی متون نجع حمادی و منابع هزارساله سنت مسیحیت راست‌کیش می‌بینیم که چگونه سیاست و دین، دست در دست هم، مسیحیت را پدید می‌آورند. مثلاً می‌بینیم آموزه‌های راست‌کیشی نظیر رستاخیز جسمانی جنبه‌های سیاسی دارند و دیدگاه‌های گنوسی درباره رستاخیز با آنها در تعارض‌اند. در این فرآیند می‌توان به چشم‌انداز جدید خیره‌کننده‌ای از ریشه‌های مسیحیت رسید.^۱

به نظر می‌رسد که اصول و اعتقادات کیش گنوسی با دین مبین اسلام سازگاری چندانی ندارد و در جای خود قابل نقد و بحث است و این کتاب صرفاً برای آشنایی و شناخت متخصصین با این کیش ترجمه شده است.

نثر انگلیسی هانس یوناس گاهی بسیار غامض و دیرپاب است و به سختی می‌توان پیچیدگی‌های آن را مرتفع ساخت؛ زیرا زبان متن کاملاً علمی و تخصصی است و مناسب عموم نیست. یافتن حقیقت مستلزم تحمل دشواری‌ها و سیطره بر سبک غامض نویسنده است.

این کتاب به عنوان منبع اصلی برای دانشجویان رشته‌های ادیان ایرانی در مقطع دکتری در درس «فلسفه و عرفان ادیان ایرانی» و برای دانشجویان رشته‌های ادیان و عرفان، تصوف و عرفان، عرفان اسلامی، ادیان ابراهیمی؛ در مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد، و دکتری در مقام منبع فرعی دروس «تاریخ مسیحیت»، «عرفان تطبیقی»، «مسیحیت»، «خاستگاه‌های مسیحیت» و برای پژوهشگران (به ویژه حوزه تاریخ و فلسفه)، استادان، طلاب علوم دینی و سایر علاقمندان به اندیشه‌های عرفانی منبعی وزین و گران‌سنگ، قابل اعتماد و مفید است.

بختیاری و نیکبختی به ما اقبال کرد که سراسر این اثر را مانوی پژوه و استاد دانشگاه ادیان و مذاهب، مترجم انگلیسی و آلمانی و متخصص زبان‌های ایرانی میانه، جناب آقای دکتر محمد شکری فومشی پیش از

نشر خواندند و نه فقط با تشویق‌های مهرورزانه‌شان راهنمایی‌هایی ارزنده و نکات پیشنهادی بجای و درخور ارائه کردند، بلکه جانانه و کریمانه تلاشی همه‌جانبه و مستمر برای به بار نشستن این اثر انجام دادند. نیز از دوست دانشمند دکتر سید محمد سلیمان‌پناه بسیار سپاسگزاریم که نسخه اصلی کتاب را از کانادا برای مترجمان ارسال کردند و ما را رهین منت خویش ساختند. هم‌چنین، بسیار سپاسگزار معاونت پژوهشی دانشگاه ادیان و مذاهب دکتر مهدی فرمانیان و مدیر انتشارات دانشگاه ادیان آقای مهدی محمدی شجاعی هستیم که سخاوتمندانه این اثر را در ردیف سلسله انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب جای دادند و از هیچ کوششی برای نشر باکیفیت آن دریغ نوزیدند. بی‌تردید اگر یاری‌های آقای مهدی عبوضی از معاونت پژوهش دانشگاه ادیان و کوشش‌های عالمانه آقایان علی مصدق و شهرام بردبار نبود آماده‌سازی و نشر این کتاب در موعد مقرر امکان‌پذیر نمی‌شد. سلامتی و دیرزیوی همه این عزیزان را از خداوند منان خواستاریم!

و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه انیب

مترجمان

پیش‌گفتار چاپ سوم

گنوسیه همیشه در حاشیه تاریخ صدر مسیحیت مطالعه می‌شده و آماج حملات پدران کلیسا بوده است، ولی در این سده اهمیت بیشتری پیدا کرده است و به جای این‌که صرفاً بخشی از حوزه مطالعات تاریخ کلیسا باشد، امروزه به موضوعی تبدیل شده است که متخصصان حوزه‌های مختلف را به خود جذب می‌کند. امروز نمی‌توان حوزه فکری مخصوصی را جایگاه حقیقی تحقیقات مبحث گنوسیه دانست. چون این مبحث بسیار گسترده شده و به مسائل بسیاری در زندگی انسان در دوران مدرن مربوط است. در سده نوزدهم، خوش‌بختانه کسی از این مسائل خبر نداشت، ولی ما در این قرن ناکجاآبادی که زندگی می‌کنیم باید از آن باخبر باشیم. گنوسیه امروزه، برخلاف قدیم، احساس همدلی محققان را به خود جلب می‌کند؛ در گذشته، که پدران کلیسا گنوسیه را خطری برای ایمان مسیحی می‌دانستند و به آن حمله می‌کردند، چنین احساسی در محققان نبود.

همه می‌دانیم به‌خاطر آوردن اتفاقات گذشته کار خطرناکی است. وقتی به عقب نگاه می‌کنیم می‌بینیم بی‌این‌که بخواهیم آنچه در ذهن ما مانده است با واقعیت فرق دارد و جلوی آن را هم نمی‌توان گرفت. بارها

کسانی از من پرسیده‌اند چه شد که به گنوسیه پرداختم، چون من نه واژه‌شناسم، نه متأله (و نه قطعاً متأله مسیحی) و نه مورخ؛ بلکه با هدف فیلسوف شدن دانشگاه را در رشته فلسفه آغاز کردم. پس چند کلمه درباره آموزش‌های ابتدای دوران تحصیلاتم بگویم.

در سال‌های آخر مدرسه و قبل از دانشگاه، که هر کسی خوراک فکری خودش را مستقل از دیدگاه‌های معلم‌های دوران متوسطه پیدا می‌کند، من سه تجربه مطالعاتی تعیین‌کننده فکری، اخلاقی و احساسی داشتم. سال‌های آخر جنگ اول جهانی و ابتدای دورانی بود که پس از سال ۱۹۱۸ آغاز شده بود. دنیا در هم ریخته بود و همه شاهد نطفه‌گیری خشن، و، چنان‌که بعدها معلوم شد، سقط جنین جمهوری آلمان بودیم. سه تجربه ذهنی تعیین‌کننده‌ای که داشتم به این ترتیب بود: یکی کتاب *انبیای اسرائیل*^۱ که در آن زمان نه متن عبری بلکه ترجمه پروتستانی آن را خواندم، که مکتب نقادی متنی^۲ آن را تهیه کرده بود. مترجمان این متن گرسمن،^۳ گونکل^۴ و دیگران بودند.^۵ من *انبیای اسرائیل* را با گزارش تاریخی و یادداشت‌های نقد متنی و تفسیر آنها شناختم. کتاب *تعلیمات دینی*^۶ مخصوص یهودیان که در کودکی خواندم در این زمینه برایم آموزنده نبود، بلکه گزارش پروتستان‌های آن مکتب آموزنده بود. دومی

1. The Prophets of Israel

۲. نقادی متنی (textual criticism) شاخه‌ای از نقد ادبی است که غلط‌های متنی واردشده از سوی کاتبان در نسخه‌برداری‌ها و کتاب‌های چاپ‌شده را، با هدف دست‌یافتن به نسخه اصلاح‌شده و نزدیک به متن اصلی، کشف و حذف می‌کند (م).

3. H. Gressmann

4. H. Gunkel

5. H. Gressmann, H. Gunkel, M. Haller, H. Schmidt, W. Stark und P. Volz, trans. Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl; neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt., Göttingen, 1911.

6. Jewish Religionsunterricht

کتابی از کانت به نام *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*^۱ بود که با این جمله جاودانه آغاز می‌شود و کلمات آن چون صدای پیامبران در سراسر زندگی‌ام طنین می‌اندازد: «چیزی در تمام دنیا و حتی فراتر از آن نیست که بی‌هیچ محدودیتی بتوان گفت خوب است، الا اراده نیک و عشق به نیکی».^۲ سومی مارتین بوبر^۴ بود. در آن زمان کتاب‌های معروف مارتین بوبر به نام سه سخنرانی درباره یهودیت^۵ و *افسانه بعلشیم*^۶ را خواندم^۷ که کارهای نخستین وی درباره یهودیت حسیدی^۸ است و آمیزه‌ای شگفت‌انگیز از کانت و پیامبران اسرائیل در آن است. این ترکیب شاید دفاع‌ناپذیر باشد ولی در ذهن من ماند و وقتی وارد دانشگاه شدم دو چیز برایم روشن بود؛ اول این‌که می‌خواستم فلسفه بخوانم؛ و دوم این‌که معتقد بودم دین بخش مهمی از علوم انسانی است و مطالعه فلسفه بدون بررسی دین امکان ندارد. مهم نیست که محقق شخصاً چقدر مؤمن است، بلکه مهم این است که توضیح دین به‌ویژه به عنوان بخشی از سنت انسان غربی، برای توضیح فرد و پس‌زمینه او لازم است، چنان‌که سنت تحقیقی فلسفه یونانیان در زمان سقراط، افلاطون و ارسطو نیز همین بود. این ترکیب همیشه در زندگی همراه من بوده است و این نخستین بار است که می‌کوشم توضیح دهم چطور از رشته فلسفه به مطالعه گنوسیه رسیدم.

-
1. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
 2. Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne inschränkung für gut gehalten werden könnte als allein ein guter Wille.
 3. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3rd ed., 1906. p. 10
 4. Martin Buber
 5. Drei Reden über das Judentum
 6. Die Legende Des Baalschem
 7. M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main, 1920; idem, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt am Main, 1922.
 ۸. یهودیت حسیدی (Chassidism) شاخه‌ای از یهودیت ارتدوکس است که نگاهی عرفانی به ایمان الاهی دارد و در سده هجدهم در اروپای شرقی شکل گرفت (م).

البته اشتباه است که تصور کنیم همه چیز بر اساس منطق و برنامه پیش رفت. چون اتفاقات و بخت و اقبال هم در کار بود. من اگر برخی معلمان را نداشتم، از آنها اثر نمی‌گرفتم و بعضی کارها را نمی‌کردند یا اگر دو نام مهم مارتین هیدگر^۱ و رودلف بولتمان^۲ در زندگی من نبود این چیزی که امروز هستم نمی‌شدم و مطالعات گنوسیه بدون نقش‌آفرینی هانس یوناس پیش می‌رفت. همین ترکیب بود که پس از یک سلسله اتفاقات در ماربورگ مرا به مطالعه گنوسیه جذب کرد. این اتفاقات را تعریف می‌کنم تا توضیح دهم چرا به نظر من گنوسیه نه فقط برای واژه‌شناسان، مورخان، متألهان و غیره، بلکه برای فلاسفه نیز مسئله بزرگی است. به نظر می‌رسد میان فلاسفه من تنها کسی هستم که با این دیدگاه کار کرده است؛ البته من، نوعی نگاه از بیرون دارم. چون واقعاً با متن کار نمی‌کردم و مثل کسانی نبودم که متون ایرانی، قبطی، و ترکی را می‌خواندند و تجربه دست‌اولی در این حوزه داشتند.

اوضاع فلسفه در دهه بیستِ آلمان، زمانی که دانشجو بودم، چگونه بود؟ تصویر قدرتمند ادموند هوسرل^۳ بنیان‌گذار مکتب پدیدارشناسی در فلسفه، در فرایبورگ^۴ حاکم بود و شاگرد جوان، پرجنب و جوش و اعصاب خردکن وی، هیدگر، استاد مدعوی بود که به نوعی روش پدیدارشناسی را، یعنی توصیف دقیق پدیده ذهن را، از محدودیت حوزه شناختی صرف (ادراک، تفکر، شناخت، مفهوم‌سازی و غیره)، که نظر هوسرل بود، به سوی پدیدارشناسی وجود، یعنی انسان اسیر در مسائل زندگی سوق داد که چیزی بیش از من‌شناسنده است و در زندگی و واقعیت آن، که خود انتخاب نکرده، دخیل است. علاوه بر هوسرل،

1. Martin Heidegger

2. Rudolf Bultmann

3. Edmund Husserl

4. Freiburg

کیرکگارد^۱ پشت سر هیدگر است: نه به عنوان متأله یا متفکری مسیحی، بلکه به عنوان کاشف فکر اصالت وجودی. به بیان دیگر، اگزیستانسیالیسم در شخص هیدگر، وارد حوزه مقدس پدیدارشناسی به‌شدت توصیفی و عینی هوسرلی شده است. نسلی از جوانان تحت تأثیر او بودند. هیدگر را در دورانی که هوسرل در دانشگاه فرایبورگ استاد مدعو بود به ماربورگ/لان^۲ فراخواندند و شاگردان وفادار او، از جمله من، با او همراه شدیم. یکی از شگفت‌آورترین اتفاقاتی که آنجا افتاد دوستی عمیق بین هیدگر و بولتمان بود. رویه برخی شاگردان هیدگر این بود که در کلاس‌های الاهیات عهد جدید بولتمان هم شرکت کنند، و اگر قبول شدند به سمینارهای او درباره عهد جدید بروند. از آن سو، جدی‌ترین و محبوب‌ترین شاگردان بولتمان مایل بودند به کلاس درس هیدگر بیایند و اگر پذیرفته شدند در سمینارهای او شرکت کنند. به این ترتیب مطالعه هم‌زمان در هر دو حوزه، ترکیبی در ذهن این جوانان شکل داد! من که در سال‌های اولیه تحصیلم سه نیمسال در دانشگاه برلین با تدریس گرسمن و سلین^۳ عهد جدید خوانده بودم و به مدرسه عالی یهود شناسی^۴ رفته بودم تا به خودم آمدم دیدم بر اثر همین ترکیب در کلاس الاهیات عهد جدید نشسته‌ام.

خیلی سریع سال ۱۹۲۴ شد و من به همراه یکی از شاگردان یهودی بولتمان، عضو فعال سمینارهای عهد جدیدش شده بودم. دوستی من با آن دانشجو در سراسر عمرم ادامه یافت و این دوستی سال آینده پنجاه‌ساله می‌شود. آن دانشجو هانا آرنت^۵ است که نام وی به عنوان

1. Kierkegaard

2. Marburg/Lahn

3. Sellin

4. Hochschule für die Wissenschaft des Judentums

5. Hannah Arendt

فیلسوف سیاسی شنیده می‌شود و من و او تنها شاگردان یهودی آن کلاس بودیم. یک روز بولتمان به من تکلیفی داد تا گزارشی درباره مفهوم خدای شناخته‌شده - خدای شناختنی^۱ در انجیل چهارم^۲ به او بدهم. درباره اهمیت انجیل یوحنا^۳ برای بولتمان، باید بگویم او در مطالعاتش بر روی انجیل‌ها بیشتر از هر انجیل دیگری بر این یکی تأکید داشت؛ وی معتقد بود اعتبار این انجیل تردیدناپذیر است و پرسش «آیا حقیقی است یا نه؟» درباره آن ناوارد است. من چندان با او موافق نبودم و توجه مخصوصی به این انجیل نداشتم. به نظر من، اساسی‌ترین، جالب‌ترین و از نظر فلسفی و تاریخی تعیین‌کننده‌ترین اسناد در عهد جدید، رساله‌های پولس^۴ است که آنها را نیز با بولتمان شناختم. ولی بولتمان علاقه خاصی به انجیل چهارم داشت و از همان طریق هم به مطالعه گنوسیه رسید؛ به‌ویژه با کشف اسناد مندایی به دست لیدزبارسکی^۵ که اگر درست در خاطر من مانده باشد^۶ رایتزشتاین^۷ در کتاب مندایی خدای بزرگ و سنت انجیل^۸ اهمیت آنها را برای مطالعات

1. γινώσκειν θεου — γινώσις θεου

۲. منظور از انجیل چهارم (the Fourth Gospel) انجیل یوحنا است، چون سه انجیل دیگر یعنی متی، مرقس و لوقا از جهت محتوی، ادبیات و زبان به کار رفته، ساختار جمله‌ها و پاراگراف‌ها و ترتیب بیان مطالب، بسیار به هم شبیه هستند. این کتاب، سبک متفاوتی دارد که بسیار نزدیک به سه رساله یوحنا است و با این که چندان مشخص نیست نویسنده این آثار چه کسی یا کسانی هستند، در کنار کتاب مکاشفه یوحنا قرار می‌گیرند و مجموعاً متون یوحنا را شکل می‌دهند. (م)

3. Gospel of John

4. Epistles of Paul

5. Lidzbarski

6. R. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1919 Abh. 12), Heidelberg, 1919.

7. Reitzenstein

8. Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung

انجیل شرح داده است.^۱ واژگان و تصاویر موجود در دین مندایی برای کشف اعتبار، معنا و روح انجیل یوحنا بسیار بود و باعث شد بولتمان وارد حوزه مطالعات گنوسی شود. به این دلیل بود که روزی بررسی معنای واژگان «خدای شناخته‌شده - خدای شناختنی» در انجیل چهارم را برای مطرح کردن در سمینارش به من سپرد. یکی از نمونه‌های بروز اتفاق در مسیر زندگی که از آن سخن گفتم همین بود. به این ترتیب انجیل چهارم بخشی از سرنوشت من شد. چون وقتی متن آن سمینار را آماده می‌کردم (در سال ۱۹۲۵ و ۱۹۲۶) وارد همین حوزه‌ای شدم که بولتمان خود به آن اشاره کرده بود. برای نخستین بار ترجمه لیدزبارسکی از متون مندایی را خواندم. کتاب رایتزشتاین را خواندم. کتاب *خدای ناشناختنی*^۲ نوشته نوردن^۳ را، که در آن زمان ویراست دومش چاپ شده بود، خواندم. این کتاب، بسیار قوی بود که فکر می‌کنم عنوان فرعی آن *مطالعاتی در تاریخ اشکال بیان دینی*^۴ بود.^۵ با مطالعه این کتاب خودم را در دنیایی یافتم که در آن مسئله‌ای به ذهنم خطور کرد: این کار نباید به گزارش یک سمینار محدود شود. این تحقیق زیر قلم من توسعه یافت و نتیجه آن گناهی نابخشودنی بود. به جای این‌که سی دقیقه از زمان سمینار را به گزارش بگذرد و یک ساعت و نیم وقت را برای پرسش و پاسخ بگذارم، دو ساعت تمام از روی یادداشت‌ها سخن گفتم و پس از دو ساعت هنوز به پایان آنچه برای مطرح کردن آماده کرده بودم نزدیک

1. R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1919 Abh. 12), Heidelberg, 1919.

2. Agnostos Theos

3. Norden

4. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede

5. Ed. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 2nd ed. Leipzig and Berlin, 1923.

نشدم. حالا که به آن دوران فکر می‌کنم می‌بینم این اتفاق چه تأثیر مهمی بر آینده من گذاشت. بولتمان چند کلمه در پایان گزارش صحبت کرد و بعداً به من گفت «یوناس این کار بسیار مهم است! باید آن را ادامه دهی! این فقط آغاز راه است!». او به این میزان قناعت نکرد و با هیدگر، که استاد اصلی من بود و باید پایان‌نامه دکترایم را با او می‌گذراندم، درباره گزارش من صحبت کرد و گفت که ناتمام مانده است. هیدگر در این باره با من صحبت کرد و گفت «اگر بنخواهی من حاضرم پایان‌نامه‌ای در رشته فلسفه در زمینه مرتبط با آن موضوع از تو بپذیرم. بولتمان قول داده است در این پایان‌نامه استاد مشاور باشد». همین هم شد.

آن زمان تصور اصلی من در این زمینه چه بود؟ سال‌ها در آلمان درس خوانده بودم. در آلمان آن زمان می‌توانستید تا هر وقت که مایلید، و به بیان بهتر تا هر وقت که پدر شما پرداخت هزینه تحصیلتان را می‌پذیرفت، درس خواندن خود را طولانی کنید. هر دانشجویی که مایل بود می‌توانست دانشگاه خود را عوض کند. نمی‌دانم امروز چطور است، ولی در آن زمان من از فرایبورگ به برلین می‌رفتم، از برلین به فرایبورگ بر می‌گشتم و بعد از فرایبورگ به ماربورگ می‌رفتم. وقتی ماربورگ برای من بسته‌کننده شد، کارکردن روی رساله‌ام را شروع کردم و دیگر سر کلاس نرفتم. مدتی به هایدلبرگ رفتم که از برخی نظرها شهر سرزنده‌تری بود. کم‌کم زمان آن رسید که باید چیزی تولید می‌کردم تا به پدرم نشان دهم و او فکر نکند قرار است تا ابد دانشجوی بمانم. به همین دلیل به قول گنوسیان «تصوری برای خودم تولید کردم» و موضوعی بی‌شکل و خام به نام «تعبد (پیستیس) و شناخت (گنوسیس)» برای خودم ایجاد کردم. پرسش من این بود: چرا کلیسا گنوسیه را رد کرد؟ جدا از این دلیل روشن، که بسیاری از آموزه‌های گنوسیس، غیرواقعی و مخالف انجیل بود، چرا گنوسیه به عنوان مذهبی جایگزین از زمان پولس مردود

اعلام شد؟ چرا پیستیس به جای آن پذیرفته شد؟ دوست داشتم این مسئله را برای خودم روشن کنم و بر اساس طرح مسئله جایگزینی گنوسیس با تعبد دست به تحقیقات عمیق بزنم. دیدم اولین کاری که باید بکنم این است که سعی کنم بفهمم تعبد چیست و گنوسیس چیست. به دلایلی ابتدا تحقیق در زمینه گنوسیس را شروع کردم: گنوسیس بنیان آشنایی داشت که سابقه فلسفی آن در یونانی کلمه «دانستن» بود. با خواندن آثار افلاطون و ارسطو با معنای «دانش» در متن یونانی آشنا بودم (یا دست‌کم تصور می‌کردم آشنا هستم). به همین دلیل در نخستین قدم کوشیدم تفاوت معنای گنوسی «گنوسیس» را از معنای یونانی آن کشف کنم. شروع به جمع‌آوری مطالبی از ادبیات پدران کلیسا در باب دانستن در زمینه دین کردم (که هنوز هم بخش مهمی از آن ناخوانده مانده است). این معنا با دانش نظری در زمینه فلسفه و علم بسیار فرق داشت و متفکران دینی خود بر این تفاوت واقف بودند. مثلاً می‌توان به جمله‌ای از سفر پیدایش اشاره کرد که می‌گوید «و آدم همسرش حوا را شناخت» و «شناختن» اینجا به معنای آمیزش است و پدران کلیسا با تفسیر این عبارت از دانش، به دانستنی اشاره می‌کردند که ختم به ارتباط دوسویه با موضوع دانش می‌شود که خداوند است و این با معنای فاصله‌محور دانش نظری که یونانیان داشتند، تفاوت داشت. لوتر^۱ هم به همین معنا از این الگوی عبری استفاده کرده است. البته که «شناختن خدا» به معنای عبری تفاوت بسیاری با دانش امر الاهی به معنای ارسطویی آن دارد و هیچ کدام از این دو «گنوسی» نیست. ولی معنای سومی هم در کار است که عبارت سفر پیدایش به آن اشاره دارد: گنوسیس به عنوان دانش عرفانی (که به پدران کلیسا امکان می‌دهد تفسیر خود از آن را عرضه

کنند). به این ترتیب تحقیقاتم را بر روی معنای خدای شناختنی در بافت گنوسی آغاز کردم؛ وقتی این نوع از «دانش» نجات‌بخش را با پدیدارشناسی مخصوص آن کشف کردم، بابتی از معرفت بر من باز شد و به این فرض ممکن و بلکه قانع‌کننده رسیدم که آنچه گنوسی‌ان از «گنوسیس» اراده می‌کردند در بافت تقلیل‌گرایی باستانی به هیچ وجه محدود به آنها نبوده است؛ بلکه افلاطونیان متأخر مثل فلوطین، پورفیری و غیره نیز آنگاه که از دانش اعلا و یکی‌شدن با واحد سخن می‌گفتند همین منظور را داشتند و نسخه مصفا‌تر این دانش از دانش «لوگوس» و «تئوری» در سنت یونانی فراتر می‌رفت. به بیان دیگر، دیدم این عبارت از حوزه بسیار گسترده فکر الاهیاتی (مسیحی و یهودی، ارتدوکس و بدعت‌گذارانه عبارت سفر پیدایش) فراتر است و تمام حوزه فکر نیمه‌فلسفی پیش از مسیح را، که در مرز بین فلسفه و عرفان دست و پا می‌زدند، در بر می‌گیرد و نمی‌توان گفت عرفان است، یا به معنای افلاطون و ارسطو فلسفه است. البته که هر دوی اینها به صورت هم‌زمان است.

به این ترتیب بود که گستردگی موضوع، حوزه تحقیق را از دست من به در برد و بررسی «تعبد» را، که در ابتدا نقطه مقابل موضوع من بود، به «آینده»‌ای نامعلوم موکول کرد. موضوع «تعبد و گنوسیس» از بین رفت و گنوسیس در معنای صرف و ساده‌اش موضوع اصلی تحقیقات من شد. تصمیم گرفتم این موضوع را نه از ابتدای آن بلکه از انتها آغاز کنم، یعنی از فلوطین و نوافلاطونیان پس از وی، نظیر دیونیزوس آرتوپازی^۱، که متأخر هستند، از ساخت فلسفی عرفانی «دانستن» که هم‌زمان با واقعیت الاهی اتحاد دارد. هدف من نه کشف مسیر تاریخی بلکه هرمنیوتیک پدیدارشناسی آن بود به ترتیبی که در آن متون ثبت شده است. موضوع

رساله دکتری من «مفهوم گنوسیس» بود که به حوزه‌های عرفانی سده دوم و به تفکرات متأخر سده‌های سوم و چهارم صرفاً اشاراتی داشت. ولی برای چاپ‌های آینده لازم بود مقدمه‌ای تاریخی برای آن متن درباره گنوسیس عرفانی سده دوم بنویسم؛ به نظرم این گنوسیس، گوشت و پوست واقعی آن اندیشه معنوی و مفهومی بود که بعدها نزد متفکران عرفانی متأخری می‌بینیم که می‌کوشیدند تا جایی که می‌شود در سنت یونانی باقی بمانند. بعد از تمام کردن پایان‌نامه، مقدمه‌ای که از آن سخن گفتم رشد کرد و به جلد اول گنوسیس و روح اواخر دوران باستان^۱ تبدیل شد. لذا موضوع تحقیق من به قسمتی از بخشی از موضوع اولیه‌ام محدود شد. از گنوسیس و تعبد به گنوسیس متمرکز شد و از گنوسیس مشخصاً به گنوسیس عرفانی سده دوم.

چه دانشمندانی در آن زمان در این زمینه به غیر از بولتمان فعالیت می‌کردند و به روش خودشان در زمینه تحقیقاتم به من کمک می‌کردند؟ چه کسانی بر ادبیات موجود در این زمینه حاکم بودند؟ رایتزشتاین، که از او اسم بردم، انرژی عجیبی داشت. او ابتدا در زمینه‌ای به من انگیزه می‌داد و بعد خود را بازنگری می‌کرد، تحت تأثیر دیگری قرار می‌گرفت یا نوری دیگر بر وی می‌تابید و مرا در مسیری دیگر قرار می‌داد. من ابتدا پویماندرس^۲ را خواندم^۳ و گنوسیه به نظرم ریشه مصری داشت. بعدها با ایران و سنت «انسان نخستین گیومرت»^۴ آشنا شدم.^۵ هر بار متخصصی را

1. Gnosis und spätantiker Geist

2. Poimandres

3. R. Reitzenstein, Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig, 1904.

4. Urmensch-Gayomart

5. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921; idem, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3rd ed. Leipzig, 1927.

به عنوان مشاور یا مترجم متون با خود همراه می‌کرد. فکر می‌کنم در دوره‌ای که وی مشغول مطالعه ایران بود آندرائس^۱ در گوتینگن^۲ همکار او شده بود. هر گاه این عطف رخ می‌داد، دانشجو باید می‌کوشید خود را به این دید تازه در حوزه گنوسیه نزدیک کند؛ از مصرشناسی تا ایران‌شناسی. ابتدا هارناک^۳ که معتقد بود گنوسیس «یونانی‌سازی حاد مسیحیت است»^۴ با شدت بر ریشه یونانی گنوسیس تأکید داشت.^۵ هر بار باید باور و فهمی که از موضوع داشتیم، بلکه هر آنچه درباره آن می‌دانستیم نیز تغییر دهیم و اغلب انجام‌دادن این کار به سرعت ممکن نبود. گاه فقط لازم بود منابع گنوسیه و پدران کلیسا (ایرناؤس، هیپولوتوس، اپیفانیوس، ترتولیان و غیره) را بخوانیم که همه چیز در آن تعریف شده بود ولی وضع تغییر کرد. چاپ قطعات متون تورفان، که در ابتدای سده پیدا شده بود، به کندی گرایید و فکر کنم هنوز هم به پایان نرسیده باشد.^۶ پس از آن کتاب‌های قبطی مانوی در مصر پیدا شد که اشمیت و پولوتسکی^۷ ویرایش آن را بر عهده گرفتند^۸ و بعد از آن لیدزبارسکی که از وی نام بردم متون مندایی را در اختیار محققان

1. Andreas

2. Göttingen

3. Harnack

4. Die akute Hellenisierung des Christentums

5. A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, vol. 1, Freiburg, 1886.

6. E.g. E.C. Andreas-W.B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, I-III, hrsg. von W.B. Henning (SPAW 1932-34), Berlin, 1932-34. Cf. now M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin, 1960

کار نشر این متون هنوز به پایان نرسیده است (م).

7. Schmidt and Polotsky

8. C. Schmidt and HJ. Polotsky, eds., *Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler* (SPAW 1933), Berlin, 1933; C. Schmidt, "Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten," *ZKG* 52 (1933), pp. Iff.

این آثار مشتمل بر کفالایا، مواعظ و زیور مانوی هستند (م).

گذاشت.^۱ ما ابتدا تصور می‌کردیم همه چیز را می‌توان در خانواده متألّهان عهد جدید و مورخان صدر مسیحیت پیدا کرد ولی بعداً فهمیدیم که اشتباه می‌کردیم. چون هر روز متون تازه‌ای به زبان جدیدی کشف می‌شد، هر روز بحث تازه می‌شد و هیچ وقت نمی‌توانستیم تصور کنیم به جواب کاملی دست پیدا کرده‌ایم. برعکس همیشه از کار عقب می‌ماندیم و خاطرم هست چقدر تلاش کردم تا بتوانم بخش از متن کفالا یا را در ویرایش نخست کتاب گنوسی و روح اواخر دوران باستان بیاورم. فقط باید مزه‌ای می‌چشیدیم و می‌گذشتیم. فکر کنم در آن زمان فقط دو مجموعه نخست کشف شده بود و در خواب هم نمی‌دیدم کمتر از بیست سال بعد این ابواب رحمت باز شود. هیچ کس کشف متون نجع حمادی را پیش‌بینی نمی‌کرد.

در این زمان با تمام مشکلات می‌کوشیدم در کارم پیشرفت کنم. سخت‌ترین مشکل من زبان‌های خارجی متون بود که تا آن زمان به یونانی، لاتین، عبری و کمی آرامی محدود بود. این قدر آرامی می‌دانستم که بتوانم متون مندایی را بخوانم ولی هنوز سعی نکرده بودم قبطی یاد بگیرم. خودم هم نمی‌دانستم چه خواهد شد. در سال ۱۹۳۳ بالأخره توانستم دست‌نوشته گنوسی و روح اواخر دوران باستان، بخش نخست: گنوسی عرفانی را به پایان برسانم.^۲ در آن زمان، فارغ‌التحصیل شده بودم؛ ولی دست‌نوشته‌ام را آماده کرده بودم و می‌خواستم برای خداحافظی، با

۱. به ترتیب مشتمل بر کتاب یوحنا مندائیان (۱۹۱۵)، نیاش‌های مندایی (۱۹۲۰)، و گینزا، گنج. کتاب بزرگ منداییان (۱۹۲۵) به قرار زیر:

M. Lidzbarski (ed. and tr.), *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen, 1915.

Idem. (tr.), *Mandäische Liturgien*, Berlin, 1920.

Idem. (tr.), *Ginza. Der Schatz: Das große Buch der Mandäer*, Giessen, 1925. (م.)

2. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung* (FRLANT 51), Göttingen, 1934. 3rd revised and enlarged edition, 1964.

بولتمان دیدار کنم؛ وی تنها استادی بود که در آن دانشگاه دوست داشتم یک بار دیگر او را ببینم. لندن نخستین قدم هجرت من بود. به انگلستان رفتم و قصد ماندن در این کشور را نداشتم بلکه می‌خواستم برای تکمیل مطالعاتم در زمینه گنوسیه از کتاب‌خانه بسیار مفید موزه انگلیس و دکتر ویلیام استفاده کنم. لندن جای مناسبی برای استفاده از کتاب‌خانه و نسخه‌خوانی و اصلاح دست‌نوشته‌ها بود. مقصد نهایی من بیت‌المقدس بود که به‌سختی توانستم منابع و ادبیات مد نظر خودم را در آنجا پیدا کنم. هم‌زمان فرصت خوبی برای برقراری تماس با استادان انگلیسی به دست آورده بودم. تا آن زمان تمام استادان مستقیم و غیرمستقیم من در زمینه گنوسیه آلمانی بودند؛ نویسندگان کتاب‌هایی که در این زمینه خوانده بودم نظیر رایتزشتاین و بوست^۱ و استادان مدرسه تاریخ ادیان^۲ و تمام شرق‌شناسانی (به غیر از کومن^۳) که آثارشان را خوانده بودم.^۴ بخشی از دست‌نوشته گنوسیسی و روح‌اواخر دوران باستان را برای بورکیت^۵ فرستادم که کتاب کلیسا و گنوس^۶ وی را با مختصر زبان انگلیسی که در آن زمان می‌دانستم خوانده بودم^۷ و خاطرم بود دیدگاه وی درباره گنوسیه چقدر با من و سایر دانشمندان آلمانی آن دوران تفاوت داشت.

1. Bousset

2. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Göttingen, 1907; idem, «Gnosis», in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften*, vol. 7, Stuttgart, 1912, col. 1503-1533, and «Gnostiker», ibid., col. 1534-1547; idem, *Kyrios Christos*, 2nd ed., Göttingen, 1921, pp. 183-215.

3. Cumont

4. E.g., F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, 3rd German ed., Leipzig, 1923; idem, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 3rd German ed., Leipzig, 1931-

5. Burkitt

6. Church and Gnosis

7. F.C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge, 1932.

اصلاً آماده پاسخی که بورکیت در نامه‌اش به من داد نبودم. چون فقط به کار فکر می‌کردم اما فراموش کرده بودم که دیگر عضو ملت و جامعه دانشگاهی آلمان نیستم و باید با کشف ارتباطات جدید در دنیای غیرآلمانی، خود را در آن تثبیت کنم. نامه پاسخی که دریافت کردم این بود: «دست‌نوشته شما را با علاقه‌مندی خواندم ولی باید بگویم با این دیدگاه کاملاً آلمانی که به مسئله دارید پیشرفتی نخواهید کرد». حتی این جمله را به خاطر دارم: «درباره مخاطبان چه فکری کرده‌اید؟ چه کسی قرار است این کتاب را اینجا بخواند؟». این نامه برای من، که محقق می‌هاجر بودم، اصلاً دلگرمی به همراه نداشت، ولی چشمم را به این مسئله باز کرد که دیدگاه محققان کشورهای مختلف چه میزان بر مسئله سایه می‌اندازد. امروز اوضاع فرق کرده است ولی در آن زمان اصلاً خوب نبود که کسی در آلمان با تدریس رایتزنشتاین، بوسیت، شیدر^۱ و بولتمان درس خوانده باشد. این سابقه اسباب بدنامی بود و البته دلایلی سیاسی نداشت، بلکه اتفاقی بود. روح حاکم بر دانشمندان جهان امروز دیگر به این ترتیب نیست.

تلاش دیگری که از طریق «آشنایان» انگلیسی انجام دادم از طریق گرشوم شولم،^۲ استاد برجسته عرفان یهودی، در بیت‌المقدس بود که بخش‌هایی از دست‌نوشته مرا خوانده و به کار من علاقه‌مند شده بود. او وقتی شنید دارم لندن را ترک می‌کنم به من گفت «باید یکی از دوستانم به نام اولین آندرهیل^۳ را ببینی. وی در زمینه گنوسیه صاحب‌نظر بین‌المللی است و قطعاً به کاری که تو داری می‌کنی علاقه‌مند است». وی نامه معرفی برای آن زن نوشت که برایش فرستادم و پاسخ گرمی گرفتم. آن زن مرا به مهمانی چای دعوت کرد و من با رسم چای‌خوران

1. Schaefer

2. Gershom Sholem

3. Evelyn Underhill

انگلیسی‌ها آشنا شدم: میزی که به زیبایی چیده شده بود، ظروف نقره و سرامیک، حضور سه چهار زوج و غیره خود شبیه مراسمی آیینی بود. خانم آندر هیل، خانمی مُسن از نسل اشراف زاده‌ها بود که چای می‌ریخت و از مهمانانی که نشسته بودند در نهایت ادب چیزهایی می‌پرسید. نوبت من که شد گفت: «دکتر یوناس! شنیده‌ام شما در حوزه گنوسیه کار می‌کنید؟». پاسخ دادم: «بله. همین‌طور است». پاسخ داد: «چه جالب!؛ و بعد به سراغ مهمان بعدی رفت. من ساده بودم که فکر می‌کردم می‌توانم در میان این جماعت جایی برای خود باز کنم.

در سال ۱۹۳۴، جلد اول گنوسیس و روح/اواخر دوران باستان در آلمان با مقدمه عالی بولتمان چاپ شد. ناشران من همیشه با من و موضوع کارم با محبت رفتار کرده‌اند. در سال ۱۹۳۵ به بیت المقدس رفتم تا ضمن عضویت در جامعه عبری زبان جدید کارم را ادامه دهم و به این ترتیب باید باز هم زبان یاد می‌گرفتم؛ غرقاب خون و عرق و اشک. در این زمان از خودم می‌پرسیدم: اوضاع کتاب گنوسیس و روح/اواخر دوران باستان چگونه است؟ نویسنده‌ها و محققان اغلب به واکنشی که به کتاب‌هایشان نشان داده می‌شود حساس‌اند، ولی این کتاب برای محققان آلمانی چندان موضوع جالبی نبود. کتاب محقق یهودی و مهاجر را چگونه باید بررسی کرد؟ ستایش از این کتاب برایشان خطرناک بود و اگر از آن انتقاد می‌کردند متهم می‌شدند به این‌که دلایل سیاسی را دخالت می‌دهند و بی‌طرف نیستند. راه حل مسئله این بود که هیچ مقاله‌ای ننویسند. اما استثنائاً ناک مقاله تحقیقی جالب و بلندی در گنومون^۱ نوشت.^۲ مقاله‌ای در آلمان درباره کتاب آلمانی گنوسیس و روح

1. Gnomon

2. A.D. Nock, «Review of Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I,» Gnomon 3 (1936), pp. 605-612. First German version in Gnosis und Gnostizismus (WdF

اواخر دوران باستان به زبان انگلیسی به قلم یک محقق انگلیسی ساکن آمریکا.^۱ خاطرم هست که پس از آن مقاله‌ای به زبان هلندی به قلم واندنبرگ وان اسینگا^۲ و چند مقاله‌ای هم به فرانسه نوشته شد.^۳ دست آخر یک محقق دومینیکن فرانسوی-کانادایی، مقاله بلندی در حد پنجاه‌شصت صفحه به صورت دنباله‌دار درباره این کتاب در گاه‌نامه‌ای نوشت که اگر درست به خاطرم مانده باشد دوفصل‌نامه مجلس دومینیکن‌های اوتاوا^۴ بود.^۵ سرانجام، مسائل فلسطین، تحولات آلمان و جهان توجه مرا به خود جلب کرد و فرصتی که برای کار ناتمام در باب کیش گنوسی داشتم پر می‌شد و پرسشگری ناشی از نقدهایی که می‌شد دیگر ذره‌ای انگیزه در من ایجاد نمی‌کرد.

به سال‌های جنگ نمی‌پردازم و فقط اشاره می‌کنم به این‌که داوطلبانه در ارتش انگلیس خدمت کردم و از کتاب و فضای علمی فاصله گرفتم. مجبور شدم تمام تحقیقات و نوشتن و حتی فکرکردن درباره کتاب گنوسیس و بخش دوم نیمه‌تمام آن را تعطیل کنم. وقتی از جنگ برگشتم تصمیم داشتم برنامه‌ای برای کار فلسفی ترتیب دهم که مرا از مطالعات تاریخی، پایان دوران باستان، گنوسیه و غیره جدا کند تا به فهم فلسفی وجود اندام‌وار انسان، و نه فقط وجود انسان و بلکه به طور کلی زندگی بپردازم. فعلاً به این کار ندارم که چرا تجربه جنگ و هم‌زمان تفکر درباره اصول اولیه باعث شد این تصمیم فلسفی را بگیرم ولی در سال

CCLXII), ed. K. Rudolph, Darmstadt, 1975, pp. 374-386.

۱. البته شاید برخی گاه‌نامه‌ها منتظر بودند بخش دوم که تاریخ انتشار آن روی جلد بخش اول درج شده بود به دستشان برسد.

2. G. A. van den Bergh van Eysinga

3. G.A. van den Bergh van Eysinga, «Review of Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I,» Nieuw Theologisch Tijdschrift 24 (1935), pp. 74-77.

4. House of the Dominican Order in Ottawa

۵. هر چه سعی کردیم نتوانستیم این منبع را پیدا کنیم.

۱۹۴۵ تصمیم گرفتم گنوسیه را کنار بگذارم. چون فکر می‌کردم دوازده سال کار بی‌وقفه یک فیلسوف برای فهم مسئله‌ای تاریخی کافی است و دیگر باید به مسائل فلسفی پردازم که با موقعیت‌های تاریخی خاص سر و کار ندارد. بعدتر فهمیدم ارتباط من با گنوسیه ناگسستنی است و زندگی من حالت دویاره دارد، به این معنا که باید هم‌زمان در هر دو حوزه کار کنم.

برگشتن به وطن تا حدی باعث شد به همان مسائل علمی برگردم که هنگام ترک این خاک از آن فاصله گرفته بودم. بازگشت من به خاک آلمان با ورود نمایشی ارتش اشغالگر انگلیس در سال ۱۹۴۵ همراه بود. من به خودم قول داده بودم به آلمان برنگردم مگر به عنوان سربازی متعلق به ارتشی پیروز، و در این فرصت سوگندم محقق شد. به سراغ کسانی رفتم که فکر می‌کردم باید بروم آنها را ببینم، نظیر کارل یاسپرس^۱ و بولتمان، ولی متأسفانه هیدگر را نتوانستم ببینم.

دیدار من با بولتمان که می‌خواهم اینجا آن را توضیح دهم دیداری به یادماندنی بود که دقیقاً دوازده سال بعد از خداحافظی با او صورت می‌گرفت. لباس سرجوخگی ارتش انگلیس را با تمام نشان‌های آن به تن داشتم. همسر آقای بولتمان در را به روی من باز کرد، نگاهی به من انداخت و بعد سیلی از اشک و کلمات از چشم و دهان او سرازیر شد که پس از این سال‌ها درست یادم نیست چه گفت. سپس به همسرش گفت: «رودلف مهمان داری؟» و مرا به اتاق مطالعه استاد راهنمایی کرد. بولتمان در آن اتاق مثل همیشه سر میز نشسته بود و رنگ‌پریده ولی آرام بود. یقه لباسش برای گردنی که در اثر سوء تغذیه باریک شده بود بسیار بزرگ می‌نمود. گفت «آقای یوناس!» و به سوی من شتافت. پس از

چندین دقیقه مکالمه، هنوز هر دو در میانه اتاق ایستاده بودیم که اتفاق عجیبی افتاد. من از گوئیگن به ماربورگ آمده بودم و کتابی با خود به همراه داشتم که آقای روپرشت^۱ ناشر آثار او و من، از من خواسته بود برایش ببرم؛^۲ چون سرویس پست غیرنظامی به‌تازگی پس از تسلیم آلمان به کار افتاده بود و هنوز قابل اعتماد نبود. بولتمان به کتاب زیر بغل من اشاره کرد و گفت: «امیدوارم این جلد دوم کتاب گنوسیسیس باشد».^۳ نمی‌توانم بگویم این کلمات پرمحبت که نشان می‌داد چه ایمان و توجه بی‌تغییری به علاقه‌مندی من داشت، در آن لحظه چه تأثیری بر من گذاشت. همین کلام اثرگذار، شگفت‌انگیز و گرم، دوازده سال ماجرا (هیتلر، جنگ جهانی، تخریب و فروپاشی آلمان و غصه‌های ناگفته) را از یاد من برد. با تمام هیاهوی سرسام‌آور دنیا، او هنوز به این پروژه ناتمام فکر می‌کرد و برای آن ارزش قائل بود.

بعد از این دیدار و چند دیدار دیگر (از جمله با یاسپرس) دیگر نمی‌توانستم به تصمیمی که به آن اشاره کردم، یعنی بریدن از همه چیز و وقف خودم برای کار فلسفی، وفادار بمانم. البته مسائل دیگری هم پیش آمد، از جمله این‌که از کشف متون نجع حمادی مطلع شدم. فکر کنم نخستین بار در کتاب مسیحی هوشیار^۴ با ویرایش کیسپل^۵ با این مطلب روبه‌رو شدم و نفسم در سینه حبس شد. قبل از هر چیز کتاب *انجیل حقیقت* منتشر شد^۶ که نتوانستم در برابر آن مقاومت کنم. این همان

1. Ruprecht

2. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Myers KEK II), Göttingen, 1941.

3. Darf ich hoffen, dass dies der zweite Band der Gnosis ist

4. *Vigiliae Christianae*

5. Quispel

6. *Evangelium Veritatis*, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, and G. Quispel, Zürich, 1956, and *Supplementum*, ed. The same and W. Till, Zürich, 1961.

گنوسی بود که من به آن فکر می‌کردم و برای من، قلب و اساس گنوسیه بود. از اقبال من نخستین نسخه‌ای که از گنجینه نجع حمادی انتشار یافت همین کتاب بود. گنومون از من خواست درباره آن مقاله‌ای بنویسم و با پذیرفتن این پیشنهاد دوباره وارد همین حوزه شدم.^۱ اتفاقاتی از این دست یکی پس از دیگری رخ می‌داد و مرا تشویق می‌کرد. ابتدا بیانکی^۲ در سال ۱۹۶۶ مرا به مسینا^۳ دعوت کرد تا مقاله‌ای درباره پدیدارشناسی و سنخ‌شناسی پدیدار گنوسیه را توضیح دهم.^۴ سپس کتاب دورس^۵ به نام کتاب مخفی گنوسی‌ان مصر^۶ به زبان انگلیسی ترجمه شد^۷ که این بار نشریه ادیان^۸ شیکاگو از من خواست مقاله‌ای برای آن بنویسم.^۹ سپس حلقه تقریباً خصوصی متألهان عهد جدید در آمریکا تشکیل شد که جیمز رابینسون^{۱۰} مرا به آن دعوت کرد و بر اساس پیمانی نشست سالانه داشتند و جلسات طولانی آن چند بار در منزل من در نیوروشل^{۱۱} به صرف سالاد سبب‌زمینی، سوسیس و نوشیدنی برگزار شد. این اتفاقات

1. H. Jonas, «Review of Evangelium Veritatis», Gnomon 32 (1960), pp. 327-335.

2. Bianchi

3. Messina

4. J. Doresse, Les livres secrets des Gnostiques d'Egypte, Paris, 1958, and the enlarged English edition, The Secret Books of the Egyptian Gnostics, London and New York, 1960.

5. Doresse

6. The Secret Book of the Egyptian Gnostics

7. H. Jonas, «Review of J. Doresse, The Secret Books of the Egyptian Gnostics», Journal of Religion 42 (1962), pp. 262-273.

8. Journal of Religion

9. H. Jonas, «Gnosticism and Modern Nihilism», Social Research 19 (1952), pp. 430-452. Reprinted also in: H. Jonas, The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology, New York, 1966, German edition, Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen, 1973.

10. James Robinson

11. New Rochelle

یکی پس از دیگری باعث می‌شد به عشق قدیمی که بارها از آن رو برگردانده بودم بازگردم با این‌که به کارهای جدیدی که درباره آن شده بود مسلط نبودم. ولی نمی‌توانم انکار کنم که در نخستین نشست جهانی گنوسیه در مسینا (وقتی در دهه سی کار بر این حوزه را آغاز کردم چه کسی فکر می‌کرد روزگاری نشست جهانی در این زمینه برگزار شود؟) خیلی خوشحال شدم که دیدم واژه‌هایی که من چندین دهه پیش ابداع کرده و به این حوزه افزوده‌ام، تبدیل به عبارات مرسوم شده است و اهل فن از آنها بهره می‌گیرند.

ولی سطح تحقیقات در این زمینه پیشرفت بسیاری کرده بود. آنچه در قدیم موضوع حدس و گمان بود امروز دلایل محکم داشت و مسلم شده بود. بدبختانه (یا شاید خوش‌بختانه) متون چنین حالتی را دارند که هر بار از نو تفسیر می‌پذیرند و لذا هرگز نمی‌توان تصور کرد حدس و گمان از این حوزه به طور کامل رخت بریندد. از سوی دیگر، از زمانی که من به راهنمایی بولتمان، بوست، رایتزشتاین و دیگران کار در این حوزه را شروع کردم تا به امروز، روش کار به قدری تغییر کرده است که باید در میان این همه فعالیت، هرچند وقت یک بار نشستی مثل نشست مسینا برگزار شود تا نوعی تقسیم کار صورت بگیرد. قدیم‌ترها می‌توانستیم امیدوار باشیم هر از چند گاهی یک بار از قلم کسانی چون رایتزشتاین، شدر و کومن که باید گفت الحق از قدمای این عرصه هستند، یا از قلم پولوتسکی و هنینگ^۱ در میان متأخران، نوشته‌هایی به دست بیاید و تلفیق‌گری مثل من آنها را بخواند و محتوای آن را در دانش قبلی خود بگنجاند. در آن زمان (البته با اغماض) می‌توان گفت «کلیت»ی در کار بود که قابل مدیریت بود ولی امروز فرآیندی در جریان است که من فقط

می‌توانم در حواشی آن بایستم و کاری را که دیگران انجام می‌دهند تماشا می‌کنم.

احساس می‌کنم آن موقع که ما شواهد بسیاری در دست نداشتیم گاهی حدس‌هایی که درباره این موضوع می‌زدیم درست و گاهی نادرست بوده است. با این سخن از تحقیقات جاری در این حوزه خداحافظی می‌کنم. سن من بالا است، ولی جدای از آن مسئله، تسلط علمی در حوزه‌های مرتبط به این موضوع ندارم. امروزه دوران مصرشناسان و ایران‌شناسان است. فلاسفه، مورخان دین و محققان تاریخ ادبیات باید ببینند متخصصان این حوزه‌ها و کسانی که متون کشف‌شده را بررسی می‌کنند چه می‌گویند. روزی دوباره زمان آن می‌رسد که کسانی از رشته من دست به تلاش بزنند و کشف انسجام و تفسیر کل این پدیده را بر عهده بگیرند و ارتباطات فلسفی آن را کشف کنند.

در عین حال نمی‌خواهم سخنم را با کناره‌گیری و وداع به پایان برسانم. می‌خواهم بگویم چرا به نظر من گنوسیه جالب است، چون همه می‌دانند که متون تازه‌ای اتفاقاً کشف شده است که باید بررسی و تفسیر شود، ولی آنچه در این زمینه مهم و جالب است چیست؟ چرا فیلسوف باید وقت خود را به تفسیر این پدیدار بگذراند؟ قبلاً در مقاله «گنوسیه و هیچ‌انگاری مدرن»^۱ که در سال ۱۹۵۲ نوشتم و در پایان کتاب آمده است،^۲ پاسخی به این پرسش داده‌ام. هدف اولیه من فقط گزارشی برای عرضه در سمینار «خدای شناختنی» در انجیل چهارم نبود. در گنوسیه چیزی هست که بر وجود ما و خاصه وجود ما در قرن بیستم در می‌کوبد. من در این دین انسان در بحران را می‌بینم و انسان در موقعیت

1. "Gnosticism and Modern Nihilism"

2. H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd ed., Boston, 1963.

انتخاب‌های رادیکال است که می‌تواند دیدگاهی را که درباره وضعیتش در دنیا، ارتباط با خودش، امر مطلق و وجود اخلاقی‌اش دارد به هم مرتبط کند. با گنوسیه انسان را می‌توان به ترتیبی شناخت که اگر گنوسیه‌ای در کار نبود نمی‌توانستیم وی را به این ترتیب بشناسیم. درباره سایر پدیدارهای تاریخی هم می‌توان این حرف را زد، ولی در این زمینه جای هیچ اختلافی نیست که همه می‌دانند شناختن یونان باستان، سقراط و افلاطون و تراژدی‌نویسان یونانی برای درک این‌که انسان چیست ضرورت دارد. اما من فکر می‌کنم دیدن انسان در وضع غریب و شگفت‌آور انتخاب جدی در خصوص معنای وجود، جایگاه انسان، اهمیت مطلق خودبودن و دست و پنجه نرم کردن با نجات نفس از تصاویر و قدرت‌های بیگانه‌کننده (که مرکب مشابهی برای اندیشه هستند) فقط محل توجه مورخان ادیان نیست. اعتراف می‌کنم از ابتدا دیدگاه من درباره گنوسیه صرفاً فلسفی بود و این بهترین دفاعی است که می‌توانم از زندگی علمی خود بکنم. سال‌ها وقت من (و سایر کسانی که در حوزه‌های غیراندیشه‌ورانه کار می‌کنند) صرف بررسی چیزهایی شد که همکاران من چیزی درباره آن نمی‌دانند با این‌که برای آنها چیزی مهم‌تر از این نیست. این ضرری است که آنها کرده‌اند. دوست دارم فکر کنم در پروژه فلسفی فعلی‌ام، که درباره تکنولوژی و اخلاق است، هنوز می‌توانم از آنچه گنوسیه به من آموخته است استفاده کنم.

دوگانه‌گرایی که در فلسفه ارگانیسم به‌روشنی نمایان است،^۱ خود نمونه‌ای از ارتباط بین مطالعات گنوسی و وضعیت مدرن انسان است. گنوسیه تندترین تجسم دوگانه‌گرایی است که تاکنون در حوزه مطالعات

1. H. Jonas, *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, New York, 1966. German edition, *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, 1973

تاریخی دیده شده است و با بررسی دقیق، محتوای آن را متوجه می‌شویم. گنوسیه حکایت از دوپارگی بین نفس و جهان و بیگانگی انسان با طبیعت دارد که باعث تنزل رتبه متافیزیکی طبیعت، تنهایی کیهانی روح و هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) هنجارهای جهانی می‌شود که در گنوسیه به تندترین شکل بیان می‌شود. تمام این مفاهیم در داستان بلند وضعیت زندگی انسان در جهان وارد شده است. مدرنیته چشم‌گیر گنوسیه باستان یا گنوسی‌گرایی پنهان ذهن مدرن از آن ابتدا در ذهن من بسیار اهمیت داشته است و در مقاله «گنوسیه و هیچ‌انگاری مدرن» به آن پرداخته‌ام. در الگوی گنوسی تمام اینها را با سادگی تمام می‌بینیم که به فهم ما بسیار کمک می‌کند. می‌توانستم موضوع تحقیقاتم را شباهت بین امر گنوسی و امر مدرن انتخاب کنم یا هر آنچه را که گنوسی است به هر آنچه که مدرن است، و اساساً فلسفه را به گنوسیه، ربط دهم، ولی این کار صرفاً قانع کردن خودم برای ادامه دادن این مسیر علمی بود که هر کسی را راضی می‌کرد، وجدان خودم را راضی نمی‌کرد. همین مشی تحقیقی نشان می‌دهد از کارهای ابتدایی نظری‌ام تا به امروز ایمانم را به موضوع اصلی، یعنی گنوسیه، حفظ کرده‌ام.

H. Gressmann, H. Gunkel, M. Haller, H. Schmidt, W. Stark und P. Volz, trans. *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, Göttingen, 1911.

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3rd ed., 1906. p. 10.

M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main, 1920; idem, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt am Main, 1922.

M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, Göttingen, 1920; idem, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen, 1925; idem, *Ginza, Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*. Göttingen, 1925.

R. Reitzenstein, *Das Mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1919 Abh. 12), Heidelberg, 1919.

- Ed. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 2nd ed. Leipzig and Berlin, 1923.
- R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.
- R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921; idem, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3rd ed. Leipzig, 1927.
- A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Freiburg, 1886.
- F. C. Andreas-W. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, I-III, hrsg. von W. Henning (SPAW 1932-34), Berlin, 1932-34.
- M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin, 1960.
- C. Schmidt and H.-J. Polotsky, eds., *Ein Mani-Fund in Aegypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler* (SPAW 1933), Berlin, 1933;
- C. Schmidt, "Neue Originalquellen des Manichäismus aus Egypten", *ZKG* 52 (1933), pp. Iff.
- H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Erster Teil: *Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung* (FRLANT 51), Göttingen, 1934. 3rd revised and enlarged edition, 1964.
- W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Göttingen, 1907; idem, "Gnosis", in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften*, vol. 7, Stuttgart, 1912, col. 1503-1533, and "Gnostiker", *ibid.*, col. 1534-1547; idem, *Kyrios Christos*, 2nd ed., Göttingen, 1921, pp. 183-215.
- E.g., F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, 3rd German ed., Leipzig, 1923; idem, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 3rd German ed., Leipzig, 1931-
- F.C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge, 1932.
- A.D. Nock, "Review of Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*", *Gnomon* 3 (1936), pp. 605-612. First German version in *Gnosis und Gnostizismus* (WdF CCLXII), ed. K. Rudolph, Darmstadt, 1975, pp. 374-386.

- G.A. van den Bergh van Eysinga, "Review of Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*", *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 24 (1935), pp. 74-77.
- R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Myers KEK II), Göttingen, 1941.
- H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Zweiter Teil. Erste Hälfte: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (FRLANT 63), Göttingen, 1954. 2nd ed., 1966.
- Evangelium Veritatis, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, and G. Quispel, Zürich, 1956, and Supplementum, ed. The same and W. Till, Zürich, 1961.
- H. Jonas, "Review of Evangelium Veritatis", *Gnomon* 32 (1960), pp. 327-335.
- H. Jonas, "Delimitation of the gnostic phenomenon—typological and historical", in *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden, 1967, pp. 90-104. Reprinted under the title "The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination, and Mood" in the author's work mentioned in note 30. German version under the title "Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis", in *Gnosis und Gnostizismus* (WdF CCLXII), ed. K. Rudolph, Darmstadt, 1975, pp. 626-645.
- J. Doresse, *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958, and the enlarged English edition, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London and New York, 1960.
- H. Jonas, "Review of J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*", *Journal of Religion* 42 (1962), pp. 262-273.
- H. Jonas, "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research* 19 (1952), pp. 430-452. Reprinted also in the author's works mentioned below in note 29.
- H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd ed., Boston, 1963.
- H. Jonas, *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, New York, 1966. German edition, *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, 1973.
- H. Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, N.J., 1974.

افزون بر یادداشت ۲۴ که در متن اصلی کتاب ذکر کردیم، بخش سوم این اثر به «اندیشه گنوسی در سه قرن نخست میلادی» می پردازد. مقایسه کنید با:

"The Hymn of the Pearl: Case Study of a Symbol, and the Claims for a Jewish Origin of Gnosticism" (originally in *The Bible of Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt, Nashville, 1965); "Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought" (originally in *Journal of Religion* 4 [1969]); "Origen's Metaphysics of Free Will, Fall, and Salvation: A 'Divine Comedy' of the Universe" (originally in *Journal of the Universalist Historical Society* 8 {1969-70}); "The Soul in Gnosticism and Plotinus" (originally in *Le Neoplatonisme*, Paris, 1971).

یادداشت به مناسبت چاپ سوم (۱۹۷۰)

از زمان چاپ اول این کتاب تا به امروز تغییرات بزرگی در حوزه گنوسیه رخ داده است. در آن زمان کسی درباره اسناد معروف نجع حمادی چیز چندانی نمی‌دانست بلکه فقط نامی از آن شنیده بودیم. از حدود پنجاه و سه رساله و حتی بیشتر که در نجع حمادی یافت شده بود فقط *انجیل حقیقت* منتشر شده و نقل‌قول‌هایی از آن در متن کتاب درج شده بود. اول معلوم بود و روز به روز معلوم‌تر شد که اکتشافات تصادفی سال ۱۹۴۶ نقطه عطفی در آگاهی ما از گنوسیه ایجاد می‌کند. تا پیش از این پیدا کردن دینه‌ای به دست باستان‌شناسان تا این اندازه اسناد و مدارک حوزه‌ای تحقیقاتی را دست‌خوش تغییر نکرده بود. مدت‌های مدید متون بسیار اندکی در دست ما بود و یک‌شبه به میان منبعی غنی از متون دست اول افتادیم که غبار سنت ثانویه بر آن سایه نینداخته است. با این حال، اوضاع و احوال باعث شد محتوای این گنج با کندی بسیاری به دست محققان جهان برسد. پیشرفت‌هایی که تا سال ۱۹۶۲ به دست آمده بود در ویراست دوم (فصل دوازدهم) وارد شده است؛ ولی تمام این پیشرفت‌ها جزء کوچکی از کل این مجموعه است. از آن زمان تا به امروز پیشرفت‌های بیشتری به دست آمده است؛ دست‌کم کار را به گروه‌ها سپرده‌اند و تیم‌هایی از دانشمندان مشغول کار روی تمام سیزده

متن پیداشده هستند.^۱ ظاهراً قرار است بخش اصلی شواهد جدید ظرف چند سال آینده به دست همه برسد. امروز نوبت مصرشناسان است که دست به کار شوند و باقی محققان باید عاقلانه کنار بایستند و تماشا کنند. روزی باید تمام یافته‌های این گنج جدید را جمع‌بندی کنیم و بینیم چقدر گنوسیس را برایمان روشن‌تر می‌کند ولی فعلاً باید صبر کرد. از سویی خوب است محققى که در سال ۱۹۷۰ کار می‌کند ببیند همین امروز که این تحقیقات در میانه راه است چه متونی را می‌تواند مطالعه کند و راه خودش را چگونه می‌تواند انتخاب کند. برای دست‌یافتن به این هدف من کوشیدم بخشی را به معرفی کتاب‌های سال ۱۹۷۰ در این کتاب اختصاص دهم و البته مجموعه نجع حمادی را از نظر دور نمی‌کنم. در این مسیر از کمک ارزشمند استادانم جیمز م. رابینسون و دیوید ام. اسکالر^۲ برخوردار بوده‌ام. ضمیمه فصل دوازدهم کلیدی است که ارجاع به منابع را شماره‌بندی جدید کرده که البته تا امروز استاندارد شده است.

۱. یونسکو تصمیم دارد با کمک جمهوری متحده عربی مجموعه‌ای از عکس‌های این اسناد را منتشر کند. برنامه مطالعاتی کتابخانه قبطی گنوسی مربوط به مؤسسه مسیحیت باستان در دانشگاه کلرمونت، به عنوان مرکزی هماهنگ‌کننده برای پژوهش و نشر، می‌کوشد با مدیریت جیمز رابینسون این متون را برای کشورهای انگلیسی‌زبان، در نشر بریل در لیدن به زبان انگلیسی منتشر کند. جمهوری عربی متحده پیمانی سیاسی بین سوریه و مصر بود که به ریاست جمال عبدالناصر شکل گرفت و این دو کشور را در قالب کنفدراسیون متحد می‌کرد ولی چندان دیری نپایید (م).

پیش‌گفتار چاپ دوم

ویراست دوم کتاب کیش گنوسی، که اکنون در دست شما است، دو تکمله مهم دارد: یکی این‌که فصل جدیدی (فصل دوازدهم) درباره کشفیات مهم نجع حمادی مصر به آن اضافه شده است که در زمان نوشتن نسخه اول کتاب چیزی درباره آنها نمی‌دانستیم و فقط چند ارجاع و نقل قول از آن داشتیم. دیگر این‌که مقاله‌ای به نام «گنوسیه، هیچ‌انگاری، و اگزیستانسیالیسم» را در آن آورده‌ایم که درباره بُعد تاریخی این موضوع است و گنوسیه را به شکل‌های متأخر و بلکه معاصر حیات معنوی نزدیک می‌کند. متن ویراست اول کیش گنوسی به طور کامل و بی هیچ کاهش و افزایشی در این کتاب آمده است و فقط در برخی جاها اصلاح شده است.

خاتمه کتاب، نسخه‌ای بازبینی شده از این مقاله است که نخستین بار در سال ۱۹۵۲ چاپ شد.^۱ بخش‌هایی از این مقاله بعدها در متن کتاب آمد و به همین دلیل دو قسمت از مقاله انتهایی را، که از خواننده

1. "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research* 19 (1952), pp. 430-452. An expanded German version, «Gnosis und moderner Nihilismus», appeared in *Kerygma und Dogma* 6 (1960), pp. 155-171.

می‌خواهد به متن کتاب باز گردد و ارجاعاتی را ببیند، حذف کرده‌ایم. مباحث داخل متن به حالت قبلی خود مانده است. قسمتی از متن، که داستان رویارویی گنوسیه باستان با اندیشه مدرن را روایت می‌کند دقت تاریخی سایر قسمت‌های کتاب را ندارد. در عین حال باید دانست که برای فهم گنوسیه باستان بررسی (گرچه گمانه‌زنانه) ارتباط آن با پدیدار دینی - معنویِ معاصر لازم است و کارمان به این ترتیب بسیار آسان‌تر می‌شود.

نیوروشل، نیویورک

جولای ۱۹۶۲

پیش‌گفتار چاپ یکم

از میان غباری که دوران ما را فرا گرفته، گاهی شخصیت‌های اسطوره‌ای پدیدار می‌شوند که طرح‌های گسترده و فراانسانی‌شان شبیه نقش و نگار دیوارها و سقف نمازخانه سیستین^۱ است. این شخصیت‌ها چهره‌ها، حرکات و نقش‌هایی دارند؛ نمایشی اجرا می‌کنند؛ و تصویرهایی به دست می‌دهند که با تصاویر کتاب مقدس، که تخیل بیننده با آن پرورانده می‌شود، متفاوت است و با وجود این برای مخاطب به طرز عجیبی آشنا و به طور ناراحت‌کننده‌ای تأثرانگیز است. صحنه‌ها شبیه کتاب مقدس است و درون‌مایه تعالی‌گرا دارد: خلقت جهان، سرنوشت انسان، هبوط و رستگاری، اول و آخر هر چیز. ولی در این میان برخی از بازیگران پررنگ‌ترند، نمادگرایی‌شان شگفت‌تر و احساساتشان غریب‌تر است! تقریباً تمام اتفاقات در اعلیٰ علین، در قلمرو خداوند، فرشتگان یا شیطان رخ می‌دهد و نمایشی از شخصیت‌های پیشاکیهانی در دنیای فراطبیعی در جریان است که نمایش انسان در جهان طبیعت فقط بخشی از آن است. وقتی کارها و احساسات شبه‌انسانی موضوع این نمایش تعالی‌گرا باشد

1. Sistine

بیش از هر وقت دیگری جاذبه انسانی دارد: خداوند وسوسه می‌شود، آشوبی در میان ائون‌ها^۱ برپا است؛ سوفیا، خرد خطاکار خدا، طعمه بلاهت خود می‌شود؛ سرگردان در عمل و تاریکی‌ای که ایجاد کرده است، جست‌وجوی بی‌وقفه، مویه، رنج و توبه او و تبدیل احساساتش به ماده و اشتیاقش به روح؛ خالق کور و متکبری که خود را خدای متعال می‌داند و به خلقتی که مثل خود او محصول کوتاهی و جهل است امر و نهی می‌کند؛ روحی که در هزارتوی دنیا گیر افتاده و گم شده است؛ می‌کوشد رهایی یابد، و دروازه‌بانان زندان کیهانی و آرخن^۲‌های ترسناک او را می‌رمانند؛ نجات‌بخشی از عالم نور با پذیرفتن خطر به دنیای زیرین هجوم می‌آورد، بر تاریکی‌ها روشنی می‌افکند، راهی را باز می‌کند و رخنه الهی را التیام می‌بخشد: داستانی از روشنی و تاریکی، دانایی و نادانی، آرامش و هوای نفس، خودبینی و رحم، نه در مقیاس انسانی بلکه در مقیاس موجودات فناپذیری که از رنج و لغزش معاف نیستند.

این داستان برخلاف مسیحیت، میکل آنژ^۳، دانته^۴ یا میلتون^۵ی نداشته است تا آن را بازگو کند. مقررات سخت‌کیشانه‌تر کتاب مقدس از طوفان آن ایام جان سالم به در برد و عهد جدید و قدیم هر دو باقی ماندند و بر ذهن و تخیل انسان غربی تأثیر گذاشتند. ولی تعلیمی که در آن دوران پرهیجان انتقال، با ایمان مؤمنان تحدی، و آن را وسوسه و تحریف می‌کرد به فراموشی سپرده شد و متون مکتوب آنها در میان کتاب‌های قطور مخالفان یا در میان شن‌های سرزمین‌های باستانی مدفون شد. اگر پیغام گنوسیان غالب می‌شد، هنر و ادبیات ما و خیلی چیزهای دیگر امروز فرق می‌کرد.

1. Aeons

2. Archon

3. Michelangelo

4. Dante

5. Milton

آنجا که شاعر و نقاش سکوت می‌کنند، دانشمندان باید تکه‌های دنیای از دست‌رفته را کنار هم بچینند و دوباره‌سازی کنند و با ابزارهای خود به آن زندگی تازه‌ای ببخشند. این کار امروز بهتر از دیروز انجام می‌شود. چون روزبه‌روز دفینه‌های تازه‌ای کشف می‌شوند. احیای میراث گذشته فقط به درد علایق باستان‌شناسانه نمی‌خورد؛ دنیایی از احساس، بینش و تفکر در آنها است که شاید چندان عقلانی نباشد ولی بینش تازه عمیقی به همراه می‌آورد که بدون تأثیر آن، بصیرت‌افزایی‌ها و حتی خطاهایش شواهد بشر کامل نمی‌شود. گنوسیه مردود شمرده شد ولی در آن دوران خود به عنوان سبکی اعتقادی در میان عقاید دیگر مطرح شد. مطالعه آن می‌تواند اوضاع دوران صدر مسیحیت و گذشته ما را برایمان روشن‌تر کند؛ ما وارث تصمیم‌هایی هستیم که در آن دوران گرفته شده است و اگر بفهمیم چه کسانی در قدیم بر سر روح انسان‌ها با هم رقابت می‌کردند میراث امروزمان را بهتر می‌فهمیم.

تحقیق در باب گنوسیه از همان زمان آغاز شد که گنوسیه به وجود آمد. گنوسیه از ابتدا انتخاب کرد که آرمانی ستیزنده باشد و به همین دلیل در معرض سوءظن کسانی قرار گرفت که آرمانشان را تهدید به واژگونی می‌کرد. در اوج درگیری میان دو طرف، مثل دعوایی دادگاهی، پدران اولیه کلیسا موکلان پیگرد کیفری بودند و کتاب‌های بسیاری در رد این دین بدعت‌آمیز و تازه نوشتند (اگر طرف مقابل دفاعی هم کرده باشد هیچ گزارش ثبت‌شده‌ای از آن به دست ما نرسیده است)؛ عده‌ای از این افراد برای کشف و اعلام خطای گنوسیه، در باب ریشه‌های معنوی آن دست به جست‌وجو زدند و نتایج تحقیقاتشان را منتشر کردند. نوشته‌های آنها نه تنها مهم‌ترین نظریه درباره ماهیت و منشأ گنوسیه است بلکه تا همین اواخر تنها منبع شناخت ما و نیز قدیمی‌ترین نظریه درباره ریشه‌های گنوسیه بود. آنها معتقد بودند گنوسیه، با محتوایی که داشت و

حقیقت مسیحیت را تحریف می‌کرد، ریشه در فلسفه یونان دارد و به همین دلیل محکوم است: به نظر ما این هم یکی از فرضیه‌هایی است که به کار تشخیص تاریخی این پدیده می‌آید و باید بررسی شود.

آخرین بدعت‌شناس^۱ مهمی که به تفصیل آرای فرقه‌های گنوسی را بررسی کرد ایفانیوس سالامیسی^۲ بود که در قرن چهارم می‌نوشت. از دوران او به بعد چون خطر از سر گذشته بود و مسائل جدلی دیگر مطرح نبود، کل موضوع به فراموشی سپرده شد تا این که در قرن نوزدهم علاقه‌مندان به تاریخ با هدف تحقیق بی‌طرفانه باز به آن رو آوردند. متخصصان الاهیات، مثل تمام مسائل صدر مسیحیت، درباره گنوسیه هم بحث‌هایی داشتند، ولی متألّهان پروتستان (عمدتاً آلمانی) به عنوان تاریخ‌دانانی وارد این موضوع شدند که خود را طرف دعوا نمی‌دانند و بیشتر تحت تأثیر گرایش‌های عقلانی زمان هستند که بر سوگیری‌ها و قضاوت‌هایشان تأثیر دارد.

در این دوران هر کسی درباره ماهیت تاریخی گنوسیه رأی داشت. پدران کلیسا معتقد بودند یونانی‌مآبی و به‌ویژه اندیشه افلاطونی ریشه گنوسیه است و محققان بعدها باز به این نظر بازگشتند، نه فقط به این دلیل که نوشته‌های ادبی نظیر سبک بیان گنوسی، اصطلاحات فلسفی و گرایش‌های خاص این دوران به چشمشان می‌خورد بلکه بیشتر به این دلیل که جز اندیشه‌های یهودی، مسیحی و یونانی اندیشه دیگری در این حوزه‌ها ورود نداشت و انتخاب بدیلی در کار نبود. ولی این سه حوزه کل گنوسیه را ارضا نمی‌کند و تقسیم گنوسیه به این سه حوزه باقی‌مانده بسیاری می‌آورد. از ابتدای سده نوزدهم در برابر مکتب یونانی‌مآب، مکتب شرقی وجود داشت که می‌گفت گنوسیه ریشه در فلسفه شرق

باستان دارد. این اندیشه سرشار از ذوق است ولی مشکل نظری بزرگی داشت و آن این‌که فلسفه شرق خود ریشه در گنوسیه دارد و وجودی مستقل از آن نداشته است. در عین حال، دو چیز این حدس را تقویت کرد؛ یکی بررسی کیفیت اسطوره‌ای و غیرفلسفی عناصر شرقی گنوسیه؛ و دیگری کنارگذاشتن سوءظن به وجود حتمی نوعی فلسفه مرموز. امروز اگر بُعد اسطوره‌ای یا فلسفی، عقلی یا غیرعقلی گنوسیه مد نظر باشد، دو نظریه «یونانی‌مآب» و «شرقی» از سایر نظریه‌ها در ریشه‌شناسی پدیدار گنوسیه محتمل‌تر است. اوج نظریه عقلانیت یونانی را می‌توان در پایان سده در جمله معروف آدولف فن هارناک^۱ دید که می‌گوید «گنوسیه یونانی‌زدگی حاد مسیحیت» است.

تا این دوران فقط متألهان در این زمینه سخن می‌گفتند ولی پس از مدتی روشن‌فکران کلاسیک و شرق‌شناسان نیز وارد شدند و با ورودشان دیدگاه‌ها تغییر کرد و گنوسیه موضوع بررسی‌های مربوط به اواخر دوران باستان در رشته‌های مختلف شد. علم جدید شرق‌شناسان در مقایسه با الاهیات و فقه اللغه قدیمی، چیزهای جدیدی برای عرضه کردن داشت. تا پیش از آن مفهومی گنگ و عام به نام فکر «شرقی» وجود داشت، ولی با ورود دانشمندان جدید تبدیل به سنن مختلف ملی شد که درهم‌آمیختن‌شان فرهنگ حاکم بر آن روزگار را شکل داده بود و امروز دانشی انضمامی آنها را بررسی می‌کرد؛ نظریه یونانی‌مآبی با ورود این علوم دست‌خوش تغییر شد و از سریر قدرت به زیر آمد. البته اثرگذاری اندیشه یونانی را نمی‌توان به طور مطلق رد کرد ولی متون قبطی و مندایی، داده‌های انضمامی اسطوره‌ای در خود داشت که مطرح‌کردنشان به قدری نظریه یونانی‌مآبی را در تکوین گنوسیه تضعیف کرد که هرگز

1. Adolf von Harnack

نتوانست از این ضربه کمر راست کند. تبارشناسی در این زمینه معتقد بود تیره‌های مختلف شرقی (بابلی، مصری، ایرانی) هر کدام به نوعی در تعیین چند و چون گنوسیس مؤثر است و به این ترتیب تصویری تلفیقی از گنوسیه به دست داد. آخرین تفکری که محققان معتقدند در تکوین گنوسیه مؤثر است یهودیت بود که جای آن در واقع تا این زمان خالی بود. در عین حال، باید پذیرفت یهودیت هم کل گنوسیه را توجیه نمی‌کند و چیزی در حد سایر نظریات است، نه بیشتر. در نیم سده گذشته، تعداد این نظریات آن قدر افزایش یافت که عملاً از هدف دور افتاد؛ آنها به این نتیجه رسیدند که گنوسیه خاصیت وحدت‌بخشی ندارد و نمی‌توان گفت بنیان آن از کدام نظریه آمده است. ولی اینها افق‌های تازه‌ای را برای تحقیقات گشود؛ از جمله نشان داد گنوسیه صرفاً بدعتی مسیحی نیست، بلکه تمدنی است که اندیشه‌ای مذهبی در آن پا گرفته است و این تمدن بیش از هر چیزی تلفیقی است.

ویلهلم بوسست^۱ در ۱۹۰۷ کتابی به نام *مسائل اصلی گنوسیه*^۲ نوشته است که جزئیات فراوان تاریخی درباره گنوسیه دارد و به تفصیل می‌گوید چه عناصری از کدام سنت در آن وارد شده است. نظری که بوسست در این کتاب دارد مدت‌ها بر حوزه محل بحث حاکم بوده است. اما کتابی که اکنون در دست دارید از این مثنی تبعیت نمی‌کند. سال‌ها پیش، که من زیر نظر رودلف بولتمان گنوسیه را مطالعه می‌کردم، دیدم واژه‌شناسان و تبارشناسان در این حوزه تلاش بسیاری کرده‌اند و من نه می‌توانم و نه می‌خواهم به یافته‌هایشان چیزی اضافه کنم. هدف من انجام دادن کاری فلسفی است که با کارهای قبلی فرق دارد و در عین حال مکمل آنها است: من می‌خواستم بفهمم چه روحی بر محتوای این منبع گنوسی

حاکم است و به جلوه‌های مختلف گنوسیه وحدت می‌بخشد. از همان ابتدا که شروع به کار کردم حس کردم چنین روح و ماهیت کلی‌ای در گنوسیه وجود دارد و هر روز این حدس در من تقویت شد که می‌توانم روزی آن را پیدا کنم. کشف این ماهیت هم تاریخ را برای ما روشن می‌کند، هم بحران انسان غربی را توضیح می‌دهد و هم اهمیت فلسفی دارد. چون نشان می‌دهد انسان به مخمسه‌ای که در آن گیر افتاده است چه پاسخ‌های تندی داده است، با این موضع تند چگونه می‌توان بینش انسان را توضیح داد و به این ترتیب فهم کلی ما از انسان افزایش پیدا می‌کند.

نتایج این مطالعات گسترده به زبان آلمانی در کتابی با عنوان *گنوسیس و روح اواخر دوران باستان* آمده است که جلد نخست آن در سال ۱۹۳۴ چاپ شد، جلد دوم آن به دلایل اوضاع زمان در سال ۱۹۵۴ چاپ شد و جلد سوم آن هنوز چاپ نشده است. هدف این کتاب با *گنوسیس و روح اواخر دوران باستان* بسیار نزدیک است و بخشی از محتوایشان با هم یکی است ولی از نظر گستره موضوع، ساختار و هدف ادبی تفاوت‌هایی بین این دو هست. در این کتاب، گنوسیه را به همان معنایی که همه می‌فهمند استفاده کرده‌ام و برخلاف آن مقاله، کاری ندارم به جدل‌هایی که درباره نام گنوسیه می‌کنند و می‌خواهند (مثل اریگن و فلوپتین) با استدلال‌های فلسفی اصل فلسفی گنوسی را کشف کنند. این تفاوت که بین کتاب و مقاله است به دلیل تغییر دیدگاه من به مسئله نیست، بلکه به دلیل این است که تصمیم گرفته‌ام موضوع کتاب چیز دیگری غیر از بسط آن مقاله باشد. آن مقاله ساخت پیچیده فلسفی و زبان تکنیکی دارد که باعث شکایت خوانندگان آلمانی شد، ولی در این کتاب بیان ساده‌تری دارم که خوانندگان مطلع معمولی و متخصصان امر هر دو بتوانند از آن استفاده کنند. بحث‌های روشمند و جدل‌های کلامی

نیز به همین دلیل حذف شده است (فقط گاهی در پانویست آمده است). تفاوت دیگر این کتاب با نسخه‌های قبلی این است که برخی متون نظیر سرود مروارید^۱ و هویماندرس با دقت بیشتری در آن تفسیر شده و متون جدیدی از کشفیات نجع حمادی وارد کتاب شده است. این کتاب دست اول است و ترجمه نیست، با این حال بخش‌هایی از متون آلمانی را به صورت تکراری در خود دارد.

تمام منابع به زبان انگلیسی آمده است. متون مندایی از نسخه انگلیسی ترجمه آلمانی لیدزبارسکی است. ترجمه‌ها از زبان یونانی و لاتین از خود من است مگر این که ذکر کرده باشم ترجمه از کس دیگری است. در خصوص متون قبطی، سریانی، فارسی [میانه. م] و سایر متون هم به همین ترتیب است: اگر فقط یک ترجمه به زبان زنده‌ای غیر از انگلیسی (نظیر فرانسه و آلمانی که در خصوص متون قبطی اغلب چنین است) از متنی در دسترس بوده است خودم آن متن را به انگلیسی ترجمه کرده‌ام. اگر از یک متن چند ترجمه وجود داشته است (نظیر متون مانویت شرقی^۲ و سرود مروارید) آنها را مقایسه کرده و آن را که به نظر مناسب‌تر بوده است انتخاب کرده‌ام.

از ناشران آلمانی‌ام فاندنهورک^۳ و روپرشت^۴ در گوتینگن کمال تشکر را دارم که در این موقعیت حساس که ارتباطی بین متن قدیم و جدید برقرار می‌شود اجازه دادند با آزادی قضاوت و انتخاب کنم و تصمیم بگیرم. مایلم از خانم شاعر و دانشمند، جی مکفرسون^۵ از کالج ویکتوریایی تورنتو تشکر کنم که با حوصله بسیار و اطلاعات فراوان

1. Hymn of the Pearl

۲. یعنی متونی که از جامعه مانوی در تورفان چین به دست آمده است. (م)

3. Vandenhoeck

4. Ruprecht

5. Jay Macpherson

6. Victoria College

زبانی، موافقت‌ها و مخالفت‌هایش را در تمام زمان نوشتن این کتاب بیان کرد تا بتوانم متن را به انگلیسی بنویسم و هیچ وقت سبک بیانی را که متعلق به من نبود به من تحمیل نکرد.

نیوروشل، نیویورک

نوامبر ۱۹۵۷

کوتەنوشت‌ها

C.H. *Corpus Hermeticum*

G *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, by M. Lidzbarski (tr.), Göttingen, 1925.

GT "Gospel of Truth": *Evangelium Veritatis*, by M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel (ed. and tr.), Zürich, 1956.

J *Das Johannesbuch der Mandäer*, by M. Lidzbarski (ed. and tr.), Giessen, 1915.

فصل یکم

مقدمه. شرق و غرب در یونانی مآبی

هر محققى که دوران یونانى مآبی را بررسی مى کند باید از اسکندر مقدونى آغاز کند. فتح شرق (۳۳۴-۳۲۳ ق.م.ا) به دست او نقطه عطفى در تاریخ جهان باستان است و وضعیتی که او ایجاد کرد باعث نوعی وحدت فرهنگی شد که بزرگتر از تمام نمونه‌های قبلى بود و حدود هزار سال دوام داشت تا این که فتوحات اسلام آن را نابود کرد. واقعیت تاریخی جدیدی که اسکندر آن را ممکن کرد و شاید حتی برنامه اصلی خود او بود، ایجاد وحدت بین شرق و غرب بود. در اینجا منظور از «غرب» جهان یونانى است که در اطراف دریای اژه شکل گرفت و «شرق» به معنای گهواره تمدن‌های قدیمی است که از مصر تا مرزهای هند امتداد دارد. نظم سیاسى که اسکندر ایجاد کرده بود با مرگ او از هم پاشید ولى ادغام فرهنگ‌ها قرن‌ها پس از او ادامه پیدا کرد و باعث اتفاقات منطقه، نظیر همجوشی پادشاهان دیادوخى^۱ و نیز ظهور فرهنگ‌های یونانى مآب فوق ملی در تک تک آنها شد. بعد از این که روم

۱. شاهان دیادوخى (Diadochi) (Διάδοχοι) در زبان یونانى، به معنای جانشینان) نزدیکان و یاوران اسکندر بودند که پس از مرگ وی نزاعی خونین بر سر قدرت به راه انداختند (م).

همه نهادهای سیاسی جداگانه را منحل و تبدیل به استان‌های یک امپراتوری بزرگ کرد همان تنظیم سیاسی که با بروز سلسله‌های مختلف بی‌تغییر مانده بود رخ نمود.

در چارچوب جغرافیایی بزرگ امپراتوری روم، واژه‌های «شرق» و «غرب» معنای دیگری دارند، «شرق» در آنجا یعنی یونان و «غرب» یعنی نیمه لاتینی امپراتوری روم. ولی نیمه یونانی، تمام جهان یونانی‌مآب را در خود داشت که کشور یونان بخش کوچکی از آن بود و آن بخش از میراث اسکندر که به دست «اجنبی‌ها» نیفتاده بود در آن بود. پس آنچه در چشم‌انداز بزرگ امپراتوری، «شرق» نام دارد ترکیبی است از آنچه ما غرب یونانی‌مآب و شرق آسیایی می‌دانیم و از هم متمایز می‌کنیم. پس از تقسیم دائمی روم در زمان تئودوسیوس^۱ به دو امپراتوری شرقی و غربی، وضعیت فرهنگی صبغه سیاسی پیدا می‌کند: در امپراتوری بیزانس نیمه شرقی امپراتوری می‌کوشید شکلی از امپراتوری یونان را ایجاد کند که اسکندر^۲ می‌خواست و در بستر یونانی‌مآبی ممکن بود، ولی باززایی ایرانیان^۳ در آن سوی فرات دامنه جغرافیایی آن را کاهش داده بود. تفکیک مسیحیت به دو بخش موازی، یعنی دو کلیسای لاتین و یونانی، نیز از پیامدهای همان تقسیم سیاسی در قلمرو اعتقاد مذهبی است. زمینه شکل‌گیری جنبش‌های معنوی، که موضوع این کتاب است، همین وحدت مکانی - فرهنگی است که اسکندر ایجاد کرد و در قالب

۱. تئودوسیوس (Theodosius) منظور فلاویوس تئودوسیوس آگوستوس یا تئودوسیوس اول است که پس از مرگ وی در سده چهارم امپراتوری روم به دلیل اختلاف بین حاکمان محلی تقسیم شد (م).

۲. اعدادی که داخل قلاب درج شده است، شماره پایان هر صفحه از متن انگلیسی نسخه‌ای است که مترجمان از روی آن ترجمه را انجام داده‌اند. درج این اعداد از آن رو مهم است که نویسنده، به‌ویژه در نیمه دوم کتاب، به صفحات قبلی یا بعدی کتاب ارجاع می‌دهد. ۳. یعنی حکومت ساسانی (م).

پادشاهی‌های دیادوخی، استان‌های شرقی روم و امپراتوری بیزانس به حیات خود ادامه داد و امروز به شکل کلیسای یونانی موجود است و پیوند بین یونانی مآبی و شرق در تمام آنها به چشم می‌خورد. در این فصل مقدماتی باید پس‌زمینه‌ای از یونانی مآبی به دست دهیم. برای این کار از یک سو اطلاعاتی درباره دوباره آن، یعنی هلاس^۱ و آسیا، می‌خوانیم و از سوی دیگر مواجهه، پیوند و مسائل بین آن دو را توضیح می‌دهیم.

الف. سهم جهان غرب

وضعیت و اوضاع تاریخی اتفاقی که از آن صحبت می‌کنیم به چه ترتیب بوده است؟ شرق و غرب هر دو برای اتحادی که اسکندر می‌خواست آماده بودند و به‌ویژه از لحاظ سیاسی چنان به سوی هم پیشرفت کرده بودند که به اعلا درجه وحدت رسیده بودند: شرق تحت حکومت ایرانیان و جهان یونانی تحت حاکمیت مقدونیان یک‌پاره شده بود. لذا فتح سرزمین ایرانیان به دست مقدونیان به معنای مواجهه کل «غرب» با کل «شرق» بود.

تحولات فرهنگی نیز در هر دو طرف به همین میزان ولی به شیوه‌ای بسیار متفاوت آماده ایفای نقش در ترکیب جدید بود. بهترین وضعیت برای ترکیب فرهنگ‌ها وقتی است که فکر دو طرف از مسائل محلی، اجتماعی و ملی آزاد باشد و به سوی مسائل کلی میل کند تا امکان انتقال و تبادل داشته باشد. افکار نباید در حقایق تاریخی خاص، مثلاً مفهوم «شهر» در آتن یا «کاست» در جوامع شرقی محدود شود بلکه باید آزادتر

۱. هلاس (Hellas) نام قدیم کشور یونان است. واژه «یونان» قرائتی تغییر یافته از نام منطقه‌ای باستانی از خاک این کشور به نام ایونیا (Ionia) است (م).

باشد و به سوی اصول انتزاعی میل کند که مناسب حال همه انسان‌ها باشد، بتوان آنها را آموخت و با استدلال از آنها حمایت کرد و در فضای بحث منطقی دیگران را در آن شریک کرد.

فرهنگ یونان در آستانه فتوحات اسکندر

هنگامی که اسکندر به قدرت رسید، هلاس در واقع و نیز از جهت فکری به این مرحله از بلوغ جهان‌وطنی رسیده بود و پیش‌شرط ایجابی موفقیت را داشت و همتای سلبی آن نیز در سمت شرق فراهم بود. بیش از یک قرن تکامل فرهنگی یونان به این سو ره پیموده بود. آرمان‌های پیندار^۱ در دادگاه‌های بخت‌النصر^۲ و اردشیر^۳ و بوروکراسی قلمرو آنان اجرایی بود. از زمان هرودوت، «پدر تاریخ» (قرن پنجم قبل از میلاد) یونانی‌ها به رسوم و عقاید «بربرها» علاقه‌مند بودند. اما شیوه هلنی فقط مناسب مردم این کشور بود و از میان آنها نیز مختص کسانی که شهروند آزاد و کامل باشند. آرمان‌های اخلاقی و سیاسی، و حتی سواد، مختص بخش بسیار کوچکی از اجتماع بود و هرگز در اختیار همه قرار نمی‌گرفت، اساساً مفهوم «عموم» هنوز در عمل معنایی نداشت. اما تفکر فلسفی و توسعه تمدن شهری در قرن قبل از اسکندر کم‌کم ظهور پیدا کرد. نتیجه روشنگری و تفکرات سده پنجم پیش از میلاد این شده بود که فرد خود را در مقابل دولت و هنجارهای آن ببیند و بداند تعارض بین طبیعت و قوانینی که صرفاً بر پایه قرارداد وضع شده است تقدس

۱. پیندار (Pindar) شاعر و سخنور یونانی سده پنجم قبل از میلاد (م).

۲. بخت‌النصر (Nebuchadnezzar) شاه کلدانی بابل که تخریب معبد یهودیان در قدس و ساخت باغ‌های معلق را به وی نسبت می‌دهند (م).

۳. اردشیر (Artaxerxes) احتمالاً منظور اردشیر یکم هخامنشی یا اردشیر درازدست است که ارتباطاتی با یونان داشت. هرودوت از وی نام برده است و شورش مصریان را سرکوب کرد (م).

باستانی قانون را از آن می‌زداید. هنجارهای اخلاقی و سیاسی حالت نسبی پیدا کرد. پاسخ‌های سقراط و افلاطون در برابر تشکیک‌های آنها نه سنت بلکه دانش مفهومی امر شناختنی، یعنی نظریه عقلانی، را قرار داد؛ و عقل‌گرایی همیشه جوانه امر جهان‌شمول را در بطن خود دارد. کلیان^۱ مردم را به تردید در هنجارهای رفتاری حاکم، خودبسندگی فرد، بی‌اعتنایی به ارزش‌های سستی جامعه، از جمله میهن‌پرستی، و ترک انواع تعصبات دعوت می‌کردند. کاهش قدرت دولت‌شهرهای کهن و ضعف استقلال خارجی باعث تضعیف فرهنگ منحصر به فرد هر کدام از آنها شد ولی آگاهی مردم از اعتبار معنوی کلی شهر افزایش یافت.

کوتاه سخن آن‌که، در زمان اسکندر، نظر یونان درباره فرهنگ چنان شده بود که کسی بر اساس خون تبعه یونان نبود بلکه تربیت و کمال او این مسئله را تعیین می‌کرد، به ترتیبی که اجنبی‌زاده نیز می‌توانست تبعه واقعی یونان شود. احترام به عقل، به عنوان بالاترین داشته انسان، او را به این مسیر راهنمایی کرده بود و رسوم یونانی‌مآب تبدیل به فرهنگی انسان‌محورانه شد. آخرین سنگ بنای این تحول اندیشه رواقیان^۲ بود که معتقد بودند آزادی، که بالاترین فضیلت اخلاق یونانیان بود، کاملاً درونی و مستقل از اوضاع و احوال خارجی است، به ترتیبی که حتی برده، اگر خردمند باشد، آزادی واقعی دارد. تبدیل تمام امور یونانی به موضوعات نگرش ذهنی باعث می‌شد هر موجود عاقلی، یعنی هر انسانی، بتواند در آن وارد شود. انسان دیگر نه در مفهوم شهر یونانی، چنان‌که افلاطون و ارسطو می‌گویند، بلکه در «شهر واقعی و بزرگی که متعلق به همه است»

1. Cynics

۲. هنگی خدا با جهان در فلسفه اندیش‌خند. رواقیه مکتب فلسفی پیروان زنون اهل کیتسیون است که جلسه درس شان در رواقی در آتن تشکیل می‌شد. حکمایی مانند سنکا، اپیکتوس و مارکوس اورلیوس از این گروه هستند. م

جایگاه پیدا می‌کند و هدف اخلاقی وی تبدیل شدن به شهروند خوب کیهانی^۱ است. شرط او برای ورود به این حوزه لوگوس^۲ است؛ چیزی که به او انسانیت می‌بخشد و او را با اصل اساسی حاکم بر جهان در ارتباط قرار می‌دهد. رشد کامل این ایدئولوژی جهان‌وطنی در زمان امپراتوری روم حاصل شد. تمام ویژگی‌های ضروری جهان‌شمول شدن اندیشه یونانی در زمان اسکندر حاضر بود. این ذهنیت جمعی در مسیر جنگ‌های خارجی الهام‌بخش او بود و موفقیت او در جنگ‌ها آن را تقویت می‌کرد.

جهان‌وطن‌گرایی و استعمار جدید یونانی

روحیه‌ای که اسکندر در کشورگشایی‌های خود توسعه می‌داد این بود. از این زمان به بعد، هر جایی که زندگی شهری با تمام نهادها و سازمان‌های خود بر اساس الگوی یونانی شکوفا می‌شد، هلاس بود. جمعیت بومی هر سرزمینی با همسانی فرهنگی و زبانی می‌توانست با حقوق برابر وارد این اجتماع شود، برخلاف استعمار قدیم یونان در سواحل مدیترانه، که در حاشیه سرزمین‌های پهناور «اجنبی» نشین مستعمرات یونانی تأسیس می‌کردند و هرگز به مهاجران و بومیان اجازه نمی‌دادند در هم ادغام شوند. استعمار بر اساس روش اسکندر از ابتدا به عنوان بخشی از برنامه سیاسی خود در پی همزیستی با گروه جدیدی از انسان‌ها بود که اگرچه به‌وضوح در پی یونانی‌سازی شرق بود ولی برای موفقیت نیاز به رابطه متقابل داشت. عنصر یونانی پس از ورود به منطقه ژئوپولیتیک جدید دیگر به دامن جغرافیایی کشور مادر یا سایر پیوسته‌های جهان یونانی پیوندی نداشت، بلکه در گستره تازه‌ای امپراتوری یونانی رشد می‌یافت.

برخلاف مستعمرات پیشین، مستعمراتی که به این ترتیب شکل می‌گرفت تابع اقماری مادرشهر نبود، بلکه فقط از مخزن ملت جهان‌وطن یونانی تغذیه می‌شد. این مناطق مستعمرات یک سرزمین اصلی نبودند که ارتباطشان به مرکز فرماندهی محدود شود، بلکه هر کدام مرکز تبلوری در محیط خود بودند که با همسایگان‌شان ارتباط داشتند. مهم‌تر از همه این‌که شهرهای جدید ولایت‌های مستقل نبودند بلکه بخش‌هایی از یک امپراطوری متمرکز بودند و این مسئله بر رابطه ساکنان با نظام سیاسی تأثیر گذاشته است. مستعمران قدیم، شهروند را با قوانینی که وضع می‌کردند درگیر مسائل دولت‌شهر می‌کردند تا آنها را مسائل خودش بیندارد، چنان‌که انگار شخص دارد با قوانینی که خود وضع کرده است مشکلاتش را حل می‌کند. پادشاهی‌های یونانی مآب بزرگ نه چنین چیزی از شهروند خود می‌خواستند و نه اصلاً اجازه آن را می‌دادند. آنها از شهروند هیچ خواسته اخلاقی نداشتند بلکه اجازه می‌دادند فضایی خصوصی داشته باشد (که تا پیش از این دوران در جهان یونانی ناممکن بود) و نیازهای اجتماعی خود را از طریق فعالیت در انجمن‌های داوطلبانه‌ای برآورده کند که بر اساس اعتقاد، اندیشه یا حرفه شکل گرفته است.

هسته اصلی شهرهای تازه تأسیس قاعدتاً از شهروندان یونانی تشکیل می‌شد. اما از همان آغاز در برنامه و سیاست حاکم بر شکل‌دهی شهر، حضور جمعیت فشرده مردم بومی در شهر الزام می‌شد. بسیاری از اوقات این گروه‌های بومی ابتدا به جمعیت شهر تبدیل می‌شدند و بعد می‌توانستند به شیوه یونانی زندگی خود و شهر را سازمان دهند و اداره کنند. فهم اسکندر از سیاست هم‌جوشی نژادی در جشن ازدواج معروف شوش معلوم است که طی آن به دستور او ده‌هزار نفر از افسران مقدونی با زنان ایرانی ازدواج کردند.

یونانی سازی شرق

قدرت جذب نهادی مثل دولت شهر یونانی احتمالاً بسیار زیاد بوده است. شهروندان غیریونانی با مشارکت در نهادها و رسوم زندگی یونانی خیلی سریع شبیه یونانیان می شدند، از جمله این که زبان یونانی را فرا گرفتند، این در حالی است که ابتدا شمار غیریونانیان از یونانیان و مقدونیان اصیل بیشتر بوده است. رشد ثانویه فوق العاده برخی از این شهرها، مثل اسکندریه و انطاکیه احتمالاً به دلیل مهاجرت مستمر جمعیت بومی شرقی بوده است که ویژگی یونانی جوامع را تغییر نمی دادند. دست آخر در دوران سلوکیان، در سوریه و آسیای صغیر، حتی شهرهای اصالتاً شرقی با پذیرش قوانین و نهادهای زندگی یونانی، نظیر ورزشگاه باستانی و غیره، متحول شدند، به گونه ای که دولت مرکزی منشور حقوق و وظایف شهرهای یونانی را برای آنها نیز صادر کرد. تغییر بنیادین شهر شاهی از پیشرفت زندگی یونانی و عامل افزودن شتاب به آن است. علاوه بر شهرها، دولت یونانی زبان و حکومت سلطنتی نیز از عوامل یونانی سازی بود.

این دستور سیاسی را، که تبعیت یونان به خون نیست، بلکه به تربیت است، مردم منعطف کشورهای شرقی می پذیرفتند، چنان که اعضای از نسل پس از ارسطو در حلقه های حکمت یونان فعالیت می کردند. زنان، فرزند مناساس، بنیان گذار مکتب رواقی، منشأ فیثیقی - قبرسی داشت، زبان یونانی را یاد گرفت و در سراسر دورانی که در آتن آموزش می داد لهجه اش به نحو در خور توجهی حفظ شد. از آن زمان تا پایان دوران باستان یونانی مآبی، مردان شرقی از نژاد سامی با نام های یونانی و زبان و روح یونانی در تمدن غالب آن دوران مشارکت کرده اند. مراکز قدیمی منطقه اژه سر جای خود باقی ماند، اما مرکز ثقل فرهنگ یونانی، که دیگر به فرهنگ جهانی تبدیل شده بود، به مناطق جدید نقل مکان می کرد.

شهرهای یونانی‌مآب خاورمیانه بستر بارور این مراکز فرهنگی بود و در میان آنها اسکندریه مصر بیش از همه برجسته بود. وقتی همه نام‌های یونانی‌مآب برای خود انتخاب می‌کنند دیگر نمی‌توان تشخیص داد نویسنده‌ای که اهل افامیه،^۱ یا جبیل،^۲ در سوریه یا ام‌قیس^۳ در اردن است، از نژاد یونانی است یا سامی؛ در این ملغمه یونانی‌مآبی دیگر اهمیت ندارد اهل کدام یکی از این دو باشند. چون چیز سومی به وجود آمده بود.

در شهرهای تازه‌تأسیس یونانی، نتیجه هم‌جوشی از همان ابتدا یونانی بود. در جاهای دیگر دنیا این فرآیند تدریجی بود و تا اواخر دوران باستان ادامه پیدا کرد: مردم به همان ترتیبی یونانی‌مآب می‌شدند که امروز حزب یا عقیده خود را تغییر می‌دهند و وقتی جنبش‌های باززایی ادبیات و زبان‌های ملی داشت نضج می‌گرفت این اتفاق همچنان می‌افتاد. قدیمی‌ترین مثال آن حوادث آشنای دوره مکابیان^۴ در فلسطین در سده دوم پیش از میلاد است. حتی در سده سوم میلادی، پس از پانصد سال تمدن یونانی‌مآب، می‌بینیم یکی از ساکنان شهر باستانی صور^۵ به نام مَلْخُس پسر مَلْخُس^۶ از فیلسوفان و نویسندگان برجسته یونانی می‌شود و دوستان یونانی‌اش نام سامی وی را، ابتدا به باسیلیوس^۷ یونانی و سپس به پورفیریوس^۸ تغییر می‌دهند (یا وادارش می‌کنند تغییر دهد) تا به طور نمادین پای‌بندی او را به آرمان یونانی علی‌رغم اصل فنیقی‌اش نشان دهند. جالب این است که در همان زمان جنبش مخالفی در زادگاه او

1. Apamea

2. Byblos

3. Gadara

4. Maccabaeans

5. Tyre

6. Malchus son of Malchus

۷. Basileus (به معنای شاه که هم‌معنای مَلْخُس است)

۸. Porphyrius (به معنای لباس سرخ که یا به نام قبلی وی اشاره دارد یا به صنعت رنگرزی ارغوانی که در شهر او مرسوم بوده است)

شکل گرفته و در حال ایجاد ادبیات بومی سوری بوده است و نام‌هایی چون بردیصان،^۱ مانی و افرایم^۲ نشانه‌های آن است. این جنبش و نمونه‌های مشابه آن در همه جا بخشی از ظهور ادیان جدید و محبوبی بود که یونانی‌مآبی در برابر آن باید از خود دفاع می‌کرد.

یونانی‌مآبی متأخر: تغییر فرهنگ سکولار به فرهنگ دینی

با وضعیتی که توضیح دادیم مفهوم یونانی‌مآبی تغییر چشم‌گیری را از سر گذرانند. در اواخر دوران باستان، جهان‌شمولی بلامنازع قرون اول یونانی‌مآبی جای خود را به عصر جدیدی از تمایزها داد، که اولاً بر مبنای مسائل معنوی و ثانیاً بر اساس ویژگی‌های ملی، منطقه‌ای و زبانی رخ می‌داد. فرهنگ سکولار مشترک روز به روز بیشتر تحت تاثیر دوگانه روانی مذهبی قرار گرفت و سرانجام باعث شد وحدت سابق شکسته شود و اردوگاه‌های منحصر به فرد تشکیل گردد. در این وضعیت جدید واژه «یونانی‌مآب» به عنوان شعار جهانی که کاملاً یونانی‌مآب شده بود استفاده می‌شد، و بین آرمان شکست‌خورده یونانی‌مآبی و مخالفان مسیحی و گنوسی آن، که از نظر زبان و ادبیات جزء محیط یونانی نبودند، فاصله می‌انداخت. در این زمینه مشترک، یونانی‌مآبی با محافظه‌کاری معادل شد و به نظریه‌ای تعریف‌شده تبدیل گشت که کل سنت غیرمسیحی دوران باستان، از نظر مذهبی و نیز فلسفی، برای آخرین بار در آن نظام‌مند شد. پیروان و نیز مخالفان آن در همه جا بودند و به این دلیل میدان جنگ به تمام جهان متمدن گسترش یافت. ولی موج دین بلند شده و فکر «یونانی» را فرا گرفته و کیفیت آن را تغییر داده بود: فرهنگ سکولار یونانی‌مآبی به فرهنگی مذهبی تبدیل شد که بر اساس

1. Bardesanes

2. Ephraem

نوعی ضرورت درونی غیرمسیحی بود و در برابر مسیحیت از خود دفاع می‌کرد. به این ترتیب، در دوران شکل‌گیری مذهب جهانی، یونانی‌مآبی به خودی خود به آیینی مذهبی تبدیل شد و فلوپتین،^۱ و بیشتر از او جولیان مرتد،^۲ دارای اندیشه یونانی، یعنی غیرمسیحی، شدند که کلیسای آن، اندیشه نوافلاطونی است و اصول اعتقاد و الاهیات خود را دارد. اندیشه یونانی‌مآب در سرزمین اصلی خود تبدیل به آرمانی خاص شده و در این دوران گذار، هم‌زمان دچار گسترش و نیز محدودیت شده بود. گسترش به این دلیل که دست آخر حتی اندیشه‌های صرفاً شرقی، مانند ادیان میترا یا آتیس، در جرگه سنت یونانی‌مآبی محسوب می‌شد و محدودیت به این دلیل که یونانی‌مآبی به این ترتیب به آرمانی حزبی و بلکه حتی آرمان یک حزب حداقلی تبدیل شد. با این حال، همان‌طور که گفتیم، کل مبارزه در درون چارچوبی یونانی، یعنی در چارچوب فرهنگ و زبان جهان‌شمول یونانی، رخ می‌داد. به همین دلیل، پیروز و وارث این مبارزه، یعنی کلیسای مسیحی شرق، کلیسایی عمدتاً یونانی بود: علی‌رغم شکست روح کلاسیک، برنامه اسکندر مقدونی با پیروزی همراه شد.

چهار مرحله فرهنگ یونانی

بر این اساس می‌توانیم چهار مرحله تاریخی فرهنگ یونان را به این ترتیب تعریف کنیم: ۱. پیش از اسکندر، مرحله کلاسیک فرهنگ ملی؛ ۲. پس از اسکندر، یونانی‌مآبی به عنوان نوعی فرهنگ سکولار جهان‌وطنی؛ ۳. یونانی‌مآبی متأخر به عنوان فرهنگ دینی غیرمسیحی یونانی؛ و ۴. مرحله بیزانسی به عنوان نوعی فرهنگ یونانی مسیحی. گذار از مرحله اول به مرحله دوم را باید در قالب رخداد یونانی مستقلی

1. Plotinus

2. Julian the Apostate

توضیح داد. در مرحله دوم (سده سوم پیش از میلاد تا سده اول پس از میلاد) روح یونانی در مکاتب بزرگ رقیب ادامه حیات می‌دهد، فلسفه، آکادمی، اپیکوری‌ها، و بالاتر از همه رواقیان و در همان زمان تلفیق یونانی - شرقی در حال پیشرفت بود. گذار از این مرحله به مرحله سوم، حرکت به سوی دین تمدن باستانی در مقام یک کل و همراه با آن به سوی ذهن یونانی، کار نیروهای کاملاً غیر یونانی بود که ریشه در شرق داشتند و به عنوان عواملی جدید وارد تاریخ شدند. بین فرهنگ حاکم سکولار یونانی مآب و موقعیت نهایی دفاعی یونانی مآبی متأخر که تبدیل به مذهب شد، سه قرن فاصله بود که پر از جنبش‌های معنوی بنیادی بود و بر این تحول تأثیر بسیاری داشت. در آن میان، جنبش گنوسی جایگاه مخصوصی دارد که به آن خواهیم پرداخت.

ب. سهم جهان شرق

تا اینجا به نقش طرف یونانی در تلفیق شرق با غرب پرداختیم و از پیش‌شرط‌های داخلی سخن گفتیم که اجازه می‌داد پس از فتوحات اسکندر فرهنگ یونان به تمدنی جهانی تبدیل شود. در برابر این پیش‌شرط‌ها البته باید وضعیت طرف شرقی را نیز در نظر داشت که در این ترکیب چه نقشی ایفا می‌کند: انفعال ظاهری یا واقعی، خشوع و آمادگی برای جذب و همسانی. انقیاد نظامی و سیاسی به‌تنهایی برای توضیح وقایع این دوره کافی نیست، چون فتوحات کشورهایی که فرهنگی غنی دارند نشان می‌دهد اغلب در طول تاریخ طرف پیروز از نظر فرهنگی تسلیم طرف مغلوب شده است. حتی می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا اتفاقی از این دست برای یونانی مآبی نیفتاده است؟ آنچه آشکار است این است که طرف یونانی کاملاً برگ برنده را در دست دارد، و دست‌کم تعیین شکل وضعیت فرهنگی در آینده تحت

تأثیر این واقعیت است. وضعیت جهان شرقی در آستانه پیروزی اسکندر چه بوده است و چگونه می‌توان تسلیم او در برابر گسترش فرهنگ یونانی را توضیح داد؟ نیروهای بومی شرقی چطور در وضعیت جدید ناشی از ورود یونانیان ادامه حیات دادند؟ طبیعتاً با تمدن بزرگ و پرافتخار باستانی شرق ماده مرده‌ای نبود که آماده باشد شکل یونانی به خود ببذیرد. بررسی هر دو پرسش، که یکی درباره وضعیت پیش از فتح و دیگری درباره نحوه بقا مطرح شد، درباره طرف شرقی بسیار سخت‌تر از بررسی همین پرسش‌ها درباره طرف یونانی است. دلایل آن به شرح زیر است:

نخست این‌که، برای نخستین بار پیش از اسکندر، می‌بینیم با وجود فراوانی منابع یونانی، با کمبود مطلق منابع شرقی مواجهیم، البته به جز منابع ادبی یهودی که در شرق فراوان است. اما همین واقعیت منفی، اگر آن را نشانه‌ای از نازایی ادبی در نظر بگیریم، خود گواهی تاریخی است که نشان می‌دهد آنچه از منابع یونانی درباره وضعیت کشورهای شرقی در آن دوره استنباط کرده‌ایم درست است.

به‌علاوه، شرق که زیر نگین امپراتوری پارسی (هخامنشی) صرفاً با زور متحد شده بود، وحدت فرهنگی جهان یونانی را نداشت. هلاس در همه جا یکسان بود، ولی در شرق هر منطقه با منطقه دیگر فرق می‌کرد. بنابراین، در پاسخ به پرسش پیش‌شرط‌های فرهنگی، باید گفت وضعیت به تعداد نهادهای فرهنگی فرق داشت.^۱ این مسئله وضعیت بخش شرقی یونانی‌مآب را پیچیده می‌کند. اصلاً گوستاو درویزن،^۲ که واژه «یونانی‌مآب» را برای اشاره به ترکیب یونانی - شرقی رایج‌شده پس از

۱. دیدگاه نویسنده در این زمینه جانبدارانه به نظر می‌رسد. (م)

اسکندر ابداع کرد، معتقد است به تعداد واحدهای ملی که از پیش وجود داشت، می‌توان قائل به وجود یونانی‌مآبی‌های متعدد بود. اغلب چیزی درباره شکل اصلی این عوامل محلی نمی‌دانیم، اما همگنی کلی که در یونانی‌مآبی وجود داشت نشان می‌دهد وضعیت همه آنها نوعی شباهت کلی با هم داشته است. در واقع، به جز مصر، می‌توان گفت گرایش‌های جهان‌وطنی در تمام منطقه شرق پیش از یونانی‌مآبی در کار بوده است که نقطه آغاز نوعی تلفیق معنوی است و همتای فکر جهان‌وطنی در ذهن یونانی است. در این خصوص بیشتر سخن خواهیم گفت.

سرانجام این‌که، پس از اسکندر، برتری تمدن یونان به ترتیبی بود که مردم شرق اگر میلی به بیان ادبی داشتند باید به زبان و روش یونانی آن را مطرح می‌کردند. در نتیجه بررسی نمونه‌هایی که مردم شرق حرف خود را بر اساس کلیت ادبیات یونانی‌مآبی زده‌اند در نظر ما تمایز ظریف و نه‌چندان روشنی دارد: اوضاعی که یونانی‌مآبی ایجاد کرد خود باعث ابهام بسیار شد و مسائلی در روش‌شناسی ایجاد کرد که بعدتر آن را بررسی می‌کنیم.

اینها برخی از مشکلات تلاش برای توضیح وضعیت نیمه شرقی آن واقعیتی است که برای نامیدن آن از واژه «یونانی‌مآب» استفاده می‌کنیم. با وجود این، می‌توانیم نظرگاهی کلی به دست آوریم که البته تا حدی حدسی است و به اختصار آنچه را برای هدف ما لازم است مطرح می‌کنیم. بهتر است ابتدا چند کلمه درباره وضعیت جهان شرق در آستانه فتوحات یونانی بخوانیم که دلایل انحطاط اولیه و کندی بیداری متعاقب آن را توضیح دهد.

شرق در آستانه فتوحات اسکندر

بی‌اعتنایی سیاسی و رکود فرهنگی؛ از لحاظ سیاسی، امپراتوران مستبد

یکی پس از دیگری بر شرق حکومت کرده بودند. روش‌های فتح و حکومت ستون فقرات سیاسی مردم محلی را شکسته بود و آنها را عادت داده بود هر حاکم جدیدی را پس از حاکم قبلی منفعلانه بپذیرند. سرنوشت قدرت مرکزی همان سرنوشت بی‌چون و چرای رعیت‌هایی بود که عملاً بخشی از غنایم جنگی به حساب می‌آمدند. بعدها تصویری که دانیال^۱ از چهار پادشاهی هم‌زمان می‌دهد این نگاه منفعلانه مردم شرق در مواجهه با توالی قدرت‌های سیاسی را نشان می‌دهد. به این ترتیب، اسکندر پس از سه جنگ با پیروزی نظامی در برابر ایران، به امپراتوری‌ای با رعایای بی‌شمار دست یافت که مردمش هیچ نقشی در سرنوشت خود نداشتند و تلاشی هم برای مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها نمی‌کردند.^۲ تنها مقاومت جدی محلی و مردمی در برابر اسکندر، در صور و غزه اتفاق افتاد که آن هم در حد طولانی کردن محاصره بود. این اتفاق البته تصادفی نبود: در شهر فینیقی صور (و احتمالاً در خصوص غزه نیز به همین ترتیب بوده است) مردم علی‌رغم ارتباط با شاه، خود جامعه‌ای مستقل داشتند، و شهروندان فینیقیه مدت‌ها بر سر قدرت دریایی با یونانی‌ها درگیری داشته‌اند.

در کنار بی‌اعتنایی سیاسی نوعی رکود فرهنگی نیز در کار بود که علل مختلف داشت. در مراکز قدیمی تمدن شرقی فرات و نیل، که قبل از حاکمیت ایرانیان مراکز قدرت سیاسی بودند، پس از چند هزار سال تاریخ، تمام جنبش‌های فکری متوقف شده بود و فقط سنت‌های توانمند به جای خود باقی مانده بود.^۳ وارد توضیحات مفصل نمی‌شویم تا از مسیرمان دور نیفتیم. فقط به واقعیتی اشاره می‌کنیم که به‌خصوص درباره

1. Daniel

۲. دیدگاه نویسنده در این زمینه با واقعیت‌های تاریخی مطابقت ندارد. (م)

۳. آشکار است که نویسنده شکوه «تمدن» شرق، و از جمله ایران، را نادیده گرفته است. (م)

مصر بسیار آشکار بود. بعید نیست تحجر و بی‌حرکی‌ای که از آن سخن می‌گوئیم و در برابر پویایی طرف مقابل قرار دارد، ناشی از به کمال رسیدن سبک زندگی انسان‌ها در این منطقه بوده باشد و در خصوص مصر اوضاع به این ترتیب بود.

علاوه بر این، روش آشوریان و بابلیان این بود که مردم مناطق فتح‌شده و مشخصاً اقشار اجتماعی و فرهنگی پیشروی آنها را کوچ می‌دادند و در منطقه دیگری ساکن می‌کردند. این کار نیروهای رشد فرهنگی را در جاهایی که دور از مراکز قدیمی بودند نابود می‌کرد. مردم بسیاری از مناطقی که سن فرهنگی کمی داشتند و هنوز استعدادهای خود را آشکار نکرده بودند دچار این سرنوشت شدند. در امپراتوری‌ای که به این ترتیب به دست می‌آمد، قدرت مرکزی سرچشمه‌های بالقوه بازسازی خود را با این کارها می‌خشکاند. این یکی از مهم‌ترین دلایل مرگ کاذب مراکز قدیمی است که پیش‌تر به آن اشاره کردیم: با درهم شکستن نیروهای حیاتی ملی و منطقه‌ای در سراسر کشور، اطراف خود را بیابان می‌کردند و در قله‌های منزوی قدرت می‌ماندند و در مواقع نیاز از عملکرد زاینده جوان منتفع نمی‌شدند. این می‌تواند نشان دهد که شرق در زمان حمله اسکندر چرا تا این میزان فلج بوده است و روح یونانی که او با خود آورده بود چطور به شرق آزادی بخشید.^۱

شکل‌گیری نوعی ملغمه دینی؛ در عین حال می‌توان گفت همین وضعیت از جنبه‌ای برای نقشی که شرق در عصر یونانی‌مآبی ایفا کرد مثبت بود. انفعال غالب، نبودن نیروهای مقاومت آگاهانه باعث جذب و همسانی سریع‌تر شد، تضعیف خاصیت‌های فرهنگ بومی و محلی به معنای رفع موانعی بود که جلوی هضم و ادغام را می‌گرفت و باعث

۱. در اینجا نیز با دیدگاه کاملاً جانبدارانه نویسنده مواجهیم. (م)

ورود راحت تر جزء جدید به یک کل بزرگ می شد. ریشه کن کردن و انتقال کل یک جمعیت دو اثر در خور توجه دارد: از سویی با جدا کردن عناصر فرهنگی از خاک مادری باعث می شد انتقال پذیر شوند و بتوان آنها را در معرض تبادل جهانی گذاشت، چنان که مطلوب یونانی مآبی بود؛ و از سوی دیگر، باعث می شد خدایان فرقه هایی از ریشه های مختلف، که گاه مسافت بسیاری بینشان بود با اندیشه یونانی مآب ادغام شوند و آن را توسعه دهند. در تاریخ کتاب مقدس می توان نمونه هایی از هر دوی این فرایندها را دید و نشان داد.

اولین شرح پیدایش نوعی تلفیق مذهبی در روایتی در کتاب دوم پادشاهان ۱۷: ۲۴-۴۱ آمده است که می گوید پادشاه آشوری بعد از تخلیه ساکنان سامره جمعیت تازه ای را در آن ساکن کرد و این نشان می دهد منشأ فرقه سامری از کجا است. در بخش پایانی این روایت می خوانیم:

پس این ملت ها از خدا ترسیدند، و خادم بت های تراشیده خود شدند، هم فرزندان شان و هم فرزندان فرزندان شان، که مثل پدران شان تا به امروز همین دین را دارند.

تلفیق عقاید مذهبی، که بعدها به منزله یکی از خاصیت های اصلی یونانی مآبی در مقیاس جهانی شناخته شد، در اینجا در شرق شکل گرفت.

آغاز انتزاع الاهیاتی در دین یهودی، بابلی و ایرانی؛ مسئله دیگری که ذکر کردیم، یعنی استحاله جوهر فرهنگ های محلی به ایدئولوژی، اهمیت بیشتری دارد. مثال کلاسیک دیگری از کتاب مقدس که بتواند این مسئله را روشن کند مسئله تبعید یهودیان به بابل است که مجبورشان کرد آن جنبه از دین خود را که بستگی خاصی به فلسطین ندارد رشد دهند تا اندیشه ای استخراج کنند که بتواند در برابر اصول سایر مذاهب،

که در مکان جدید وجود دارند، مقابله کند؛ این امر یعنی تقابل افکار با هم. نمونه کاملی از این اتفاق را در کتاب دوم اشعیا می‌خوانیم که اصل توحید را آرمانی جهانی می‌داند که ربطی به وضعیت فلسطین آن زمان و فرقه یهوه‌پرست ندارد. بنابراین، می‌توان گفت ریشه‌کن کردن جوامع باعث تحقق فرآیندی شد که پیامبران قدیم آغاز کرده بودند.

در فروپاشی سیاسی شرق و مسائل پس از آن چیزهایی هست که منحصربه‌فرد بودن مسئله یهودیان را علی‌رغم برخی تشابهات نشان می‌دهد. بنابراین، پس از سرنگونی بابل به دست هخامنشیان، دین قدیمی بابلی دیگر نوعی دین دولتی متصل به مرکز سیاسی نبود که بتواند از امکانات حکومتی استفاده کند. این دین یکی از نهادهای سلطنت بود و وضعیت تعریف‌شده‌ای داشت که نظام محلی قدرت سکولار از او حمایت، و هم‌زمان نقش آن را محدود می‌کرد. پشتیبانی و محدودیت هر دو با از بین رفتن دولت نابود شد. آزادشدن دین از بند سیاست با تبعید بنی‌اسرائیل قیاس‌پذیر است. انقیاد و ضعف سیاسی در امپراتوری ایران باعث شد دین بابلی از آن پس صرفاً بر سر محتوای معنوی خود بایستد. دین‌های مختلفی که یکی پس از دیگری از نهادهای قدرت محلی می‌بریدند و از قدر و منزلت قدیمشان محروم می‌شدند راهی نداشتند جز این که صرفاً با تکیه بر محتوای الاهیاتی‌شان در برابر هم بایستند و برای جلب ایمان مردم رقابت کنند. در نتیجه ریشه‌کنی سیاسی باعث آزادی جوهر معنوی می‌شود. اصل تعمیم‌یافته‌ای که موضوع گمانه‌زنی دین است استقلال یافته و پیامدهای انتزاعی خود را آشکار می‌کند. اینجا می‌توانیم قانونی تاریخی را کشف کنیم که کمک می‌کند بسیاری از تحولات ذهنی اواخر دوران باستان را بفهمیم. درباره دین بابلی، موفقیت این جنبش در انتزاع را می‌توان در صورت متأخر آن دید که در نور کامل

یونانی مآبی پدید آمد. دین کهن بابل پس از توسعه یک‌جانبه از ویژگی‌های اختری اصلی‌اش تهی شد و به مسلکی انتزاعی تبدیل شد که نظام معقول *طالع‌بینی* است و با تجدید نظر اندکی در محتوای فکری به شکل یونانی عرضه شد و یکی از نیروهای قدرتمند جهان یونانی مآب شد.

آخرین مثالمان، دین قدیمی مزدیسناى ایرانی، نیز از خاک بومی خود جدا شد. ملتی کم‌شمار این دین را در کشورهای متعددی از سوریه تا هند رشد دادند و در میان تکثر دینی امپراتوری ایرانی چیزی شبیه به وضعیت جهان‌وطنی پیدا کرد. با سقوط امپراتوری، این دین پشتیبانی سلطه‌گران خارجی را از دست داد و هم‌زمان از نفرت آنها نیز خلاص شد و از آن پس در کشورهای خارج از ایران مثل سایر ادیان و اعتقادات موجود، درگیر مشکلات غربت شد و هم‌زمان از مزایای آن نیز استفاده کرد: این بار نیز ورای سنت ملی نه‌چندان مشهوری، نوعی اصل صریح متافیزیکی برآمد و به نظام فکری تکامل‌یافته‌ای به نام نظام دوگانگی دینی تبدیل شد که اهمیت بسیاری دارد. اصل دینی دوگانه‌گرایی، در محتوای کلی آن، یکی از نیروهای مهم در متن تلفیق اعتقادی یونانی مآب بود. واکنش ملی مردم خود ایران که منجر به تأسیس پادشاهی اشکانی و نوایرانی شد با نوعی احیای دینی همراه بود که باید محتوای دین قدیم توده را نظام‌مند و آماده می‌کرد؛ مثل اتفاقی که به شکل‌گیری کتاب تلمود انجامید. به این ترتیب در داخل و خارج از سرزمین، تغییر وضعیت باعث شد اتفاق مشابهی بیفتد: دین سنتی به نظامی الهیاتی تبدیل شد که ویژگی‌هایش شبیه مسلکی منطقی است.

می‌توان در این باره که چه اتفاقاتی در شرق افتاد و باعث شد اعتقادات اصالتاً ملی و محلی مردم به موضوع تبادل جهانی تبدیل شود حدس‌هایی زد. جهت کلی این فرآیندها به سمت اعتقادسازی بود، به این

معنا که یک اصل از بدنه سنت انتزاع شود و به مسلکی منسجم تبدیل گردد. نفوذ یونانیان، انگیزه و نیز ابزار منطقی این اتفاق را فراهم می‌کرد و در همه جا باعث تحقق این اتفاق می‌شد. اما همان‌طور که قبلاً نشان دادیم، شرق خود در آستانه یونانی‌مآبی از بسیاری جهات این کار را آغاز کرده بود. سه نمونه‌ای که ذکر کردیم با قصد خاصی انتخاب شدند: یکتاپرستی یهودی، طالع‌بینی بابلی و دوگانه‌باوری ایرانیان شاید سه نیروی اصلی معنوی باشند که از سمت شرق در تلفیق اعتقادی یونانی مشارکت کردند و به مرور تأثیر فزاینده‌ای بر آن گذاشتند.

نام این مبحث را «لوازم بحث» گذاشتیم، ولی خیلی فراتر از آن رفتیم. واقعیتی است که نخستین تمدن جهان‌وطنی، که به نظر ما تمدن یونانی‌مآب است، محصول فجایعی است که بر سر واحدهای اصلی فرهنگی در منطقه رخ داد. بدون سقوط دولت‌ها و ملت‌ها، این فرآیند انتزاع و تبادل هرگز ممکن نبود در چنین مقیاسی رخ دهد. البته در طرف یونانی نیز اوضاع به همین منوال بود که پیش‌شرط منفی در قالب زوال سیاسی شهر به عنوان فشرده‌ترین شکل مخصوص این تمدن در جریان بود. تنها اوضاع مصر، که آن را از بررسی‌مان بیرون گذاشتیم، کاملاً متفاوت بود. نیروهایی که فعالانه با میراث یونانی وارد تعامل شدند و تلفیق یونانی‌مآب را شکل دادند، چه یهودی و چه ایرانی، ریشه در آسیا داشتند. پس می‌توانیم بررسی‌مان را به آسیا محدود کنیم.

اوضاع شرق در دوران یونانی‌مآبی

پس از بررسی وضعیت پیشین، اکنون وضعیت زندگی مردم شرق در دوران یونانی‌مآبی را بررسی می‌کنیم. اولین چیزی که می‌بینیم این است که شرق برای چند قرن سکوت کرد و در نور پرقدرت یونان اصلاً به

چشم نمی‌آمد.^۱ با توجه به رخداد‌های سده اول میلادی به بعد، می‌توان این دوران گشودگی را دوران اغمای ذهن شرقی در نظر گرفت و بر همین اساس دوران یونانی مآبی را به دو دوره متمایز تقسیم کرد: دوره تسلط آشکار یونانیان و غوطه‌وری شرقی در آن، و دوره واکنش و تجدید حیات شرق، که ضدحمله‌ای معنوی به غرب زد و پیروزمندانه فرهنگ جهانی را تغییر داد. البته موضوع سخن ما مسائل فکری و نه حوادث سیاسی است. به این معنا، یونانی‌شدن شرق در دوره اول و شرقی‌شدگی غرب در دوره دوم فرآیند غالب است و دوره دوم در حدود سال سیصد میلادی به پایان می‌رسد. نتیجه این دو رخداد تلفیقی است که تا قرون وسطا ادامه پیدا می‌کند.

غوطه‌وری شرق؛ در خصوص دوره اول می‌توان سخن را کوتاه کرد؛ یعنی دوره شاهان سلوکی و بطلمیوسی و به‌ویژه شکوفایی اسکندریه. یونانی مآبی در سراسر شرق حاکم شده و فرهنگی عمومی ایجاد کرده بود که هر کس می‌خواست در زندگی علمی آن دوران وارد شود باید از اندیشه و بیان آن استفاده می‌کرد. فقط صدای یونانی شنیده می‌شد و همه باید به این زبان حرف می‌زدند. با توجه به این‌که شرق به جریان زندگی فکری یونانی وارد شده بود، سکوت وی را نمی‌توان به دلیل رکود فکری دانشمندان دانست ولی به هر حال شرق در این دوران به نام خود و به زبان خود سخن نمی‌گوید. هر کس که چیزی برای گفتن داشت باید به زبان یونانی می‌گفت، نه فقط از منظر زبان بلکه نیز از نظر مفهوم، ایده‌ها، و صورت ادبی که همه بخشی از سنت یونانی بود.

تمدن یونانی مآب به قدری باز و مهمان‌نواز بود که خلاقیت ذهن شرقی به شکل یونانی درآمد و آغوش خود را برای آن باز کرد. به همین

۱. نویسنده در اینجا نیز آشکارا بر حس جانبدارانه‌اش به یونان و یونانی مآبی پای می‌فشارد. (م)

دلیل، این فرهنگ با داشتن وحدت صوری در عین حال درگیر کثرت بود، ولی همیشه عنوان یونانی داشت. برای شرق این وضعیت نوعی حالت تقلید ایجاد کرد که عواقب گسترده آن همیشه دامن گیر آن شد. ولی ذهن یونانی نیز بدون تأثیرپذیری باقی نماند و در دوران پس از اسکندر نسبت به آنچه پیش از آن بود بسیار متفاوت شد. این باعث شد درویزن^۱ نام «یونانی مآبی» بر این دوران بگذارد تا از دوران کلاسیک، که دوران «یونانی» نامیده می شد، متفاوت شود. «یونانی مآبی» صرفاً به معنای بزرگ شدن شهر و تسری آن به فرهنگ جهانی و تحولات ذاتی این فرآیند نبود بلکه نشان می داد بر اثر پذیرش تأثیرات شرقی ماهیت این کلیت بزرگ چه تغییری کرده است.

با این حال، بی نام بودن نویسندگان شرق باعث شد تأثیراتی که در دوره اول می گذارند ناشناخته بماند. کسی همچون زنون، که نامش را قبلاً آوردیم، فقط می خواست یونانی باشد و اصراری به ذکر نام خود نداشت و به همین دلیل به طور کامل در فرهنگ یونانی ذوب شد. فلسفه به طور کلی در همان مسیری که مکاتب یونانی ایجاد کردند حرکت کرد. ولی در پایان این دوره، حدود دو سده پس از زنون، کم کم علائم در خور توجهی از تغییر نشان داد و معلوم شد تغییراتی هرچند ناپیدا داشته است. این نشانه ها البته به هیچ وجه عیان نیست. جنجال بر سر پوسیدونیوس اهل افامیه^۲ (حدود سال های ۱۳۵-۵۰ پیش از میلاد) به خوبی نشان می دهد نمی توان به راحتی تشخیص داد هر تأثیر از کدام منبع آمده است و در این دوره کلاً به سختی می توان تشخیص داد چه چیزی واقعاً یونانی و چه چیزی آمیخته به تأثیرات شرق است. آیا ستاره پرستی عابدانه که بر فلسفه او سایه افکنده ریشه در ذهن شرقی

1. Droysen

2. Poseidonius of Apameia

دارد یا نه؟ پاسخ مثبت و منفی هر دو طرف قابل دفاع است و احتمالاً وضع به همین منوال ادامه خواهد داشت، ولی شکی نیست که تولدش چه یونانی باشد یا نباشد، ذهن و تفکرش واقعاً یونانی است. در این خصوص مثل سایر نمونه‌ها نمی‌توان انتظار اطمینان داشت و ماهیت جریان بر اساس وضعیت بسیار پیچیده است. با این همه آثار بی‌نام، و در بسیاری موارد نام‌های دروغین که بر عنصر شرقی سایه می‌اندازد، باید به کشف همین تصور عمومی قناعت کنیم که آثاری از عناصر شرقی در وسیع‌ترین مفهوم در سراسر این دوره در حوزه تفکر یونانی یافت می‌شده است.

یکی از مثال‌های چشم‌گیر در این زمینه آثار پدیدآمده درباره «خرد بربرها» است که امروزه بسیار بررسی می‌شود و به زبان یونانی مکتوب شده است و در درازمدت نه فقط موضوع علاقه به چیزهای قدیمی، بلکه اسباب تبلیغ و ترویج شد. کشیشان بومی مراکز قدیمی تمدنی شرق، از بابل تا مصر، پیرو سنت نویسندگان یونانی، تاریخ و فرهنگ ملی خود را به زبان یونانی ضبط کرده‌اند. مردم یونان از هر آنچه مربوط به گذشته‌های باستانی بود با کنجکاوی و احترام استقبال می‌کردند ولی چون موضوعات معنوی این داشته‌های قدیمی نیز محل توجه مردم بود کم‌کم باستان‌شناسان به طور نامحسوس تشویق شدند حرفه معلمی و واعظی پیشه کنند.

اما مهم‌ترین شکلی که شرق از طریق آن در این دوره برای پیش‌برد فرهنگ یونانی مآبی نقش ایفا می‌کند نه آثار ادبی بلکه فرقه‌ای دینی است: تلفیق عقاید مذهبی که کمی بعد به مهم‌ترین واقعیت دوران تبدیل می‌شود از همین دوران یونانی مآبی آغاز می‌شود. معنای اصطلاح «تلفیق» را می‌توان گسترده‌تر در نظر گرفت تا پدیده‌های سکولار را نیز در بر بگیرد و در این خصوص کل تمدن یونانی مآبی را می‌توان «تلفیقی»

دانست، چون به طور فزاینده‌ای از ترکیب عناصر مختلف شکل می‌گیرد. در اصل تعبیر «تلفیق» به پدیده‌های دینی اشاره دارد که عبارت باستانی «تئوکراسی» به معنای اختلاط خدایان به آن اشاره دارد. این یکی از پدیده‌های اصلی این دوران است که با وجود اختلاط ایده‌ها و ارزش‌های فرهنگی که امروز وجود دارد، هیچ نمونه مشابهی از آن در تجربه معاصر ما نیست. افزایش برد و عمق این روند است که ما را در نهایت از دوره اول یونانی به دوره دوم، یعنی دوره مذهبی- شرقی یونانی‌مآبی می‌رساند. جلوه تئوکراسی در اسطوره و همچنین در اعتقادات است و یکی از مهم‌ترین ابزارهای منطقی آن تمثیل است که فلسفه قبلاً در ارتباط با دین و اسطوره از آن استفاده کرده است. در میان تمام پدیده‌هایی که در بررسی دوره اول یونانی‌مآبی در خور بررسی است، شرق در زمینه مذهبی فعال‌تر و واقعی‌تر است. در دوره دوم که شرق رهبری را به دست گرفت، شهرت رو به رشد خدایان و فرقه‌های آن در جهان غرب، جلوی نقشی را که باید دوره دوم ایفا می‌کرد گرفت. نقش او در تلفیق یونانی‌مآبی، نوعی نقش مذهبی بود، در حالی که سهم یونان القای نوعی فرهنگ سکولار بود.

در مجموع، می‌توان گفت مشخصه اصلی نیمه اول یونانی‌مآبی، که تقریباً تا زمان مسیح طول می‌کشد، فرهنگ سکولار یونانی است. برای شرق، این دوره، دوره آماده‌سازی برای ظهور مجدد پس از نطفه‌گیری اولیه است. دوران متعاقب آن در زمان تحولات عمیقی که بعدها در لایه‌های زیرین یونانی‌مآبی رخ می‌دهد این نکته را نشان می‌دهد. از دوران اسکندر تا دوران سزار، به غیر از استثنای بسیار مهم شورش مکابیان، هیچ نشانی از ابراز وجود شرق در کل دوران یونانی‌مآبی وجود ندارد. آن سوی مرزها، هم‌زمان با شورش یهودیان، شاهد تأسیس پادشاهی اشکانی و احیای دین مزدیسنی هستیم. ولی این وقایع، تصویر

کلی هلاس را به عنوان مرکز جذب‌کننده و شرق را به عنوان بخش جذب‌شونده در طول این دوره تخریب نمی‌کند.

مفهوم‌سازی یونانیان از اندیشه شرقی؛ با تمام این احوال، این دوره ناپیدایی در تاریخ شرق اهمیت بسیاری دارد. انحصار یونانیان بر سبک بیان‌های معنوی برای روح شرقی به طور هم‌زمان سرکوب و آزادی به همراه داشت: سرکوب به این دلیل که انحصار، رسانه بومی را از وی دریغ می‌کند و در جریان بیان سخنانش او را مجبور به مخفی‌کاری می‌کند؛ آزادی به این دلیل که ذهن شرقی با شکل مفهومی یونانی می‌تواند میراث خود را با دقت بیشتری نشان دهد. دیدیم که مسائل معنوی- تربیتی در آستانه یونانی‌مآبی از سنت مردمی کنار گذاشته شد، اما ابزارهای منطقی که در روح یونانی وجود داشت این روند را به ثمر نزدیک کرد، چون نطق به معنای مفهوم انتزاعی، روش تحقیق نظری و نظام معقول، که یکی از بزرگ‌ترین اکتشافات در تاریخ ذهن انسان است، اختراع یونانیان بود. یونانی‌مآبی این ابزار صوری را در دسترس شرق گذاشت تا از آن بهره‌مند شود و بتواند هر مفهومی را که مایل است از این طریق بیان کند و اثر آن با این که با کمی تأخیر محقق شد، بسیار بزرگ بود. فکر شرقی غیرمفهومی بود و از طریق تصاویر و نمادها منظور خود را بیان می‌کرد نه از طریق موضوعات غایی چون اسطوره‌ها و مناسکی که به تفسیر منطقی نیاز داشت. نفس احیاگر فکر یونانی بود که او را از وضع سنتی و نمادهای باستانی که گرفتارش کرده بود آزاد ساخت و انرژی حرکت و ابزار لازم برای انتزاعی که می‌خواست صورت دهد را در اختیار وی گذاشت. ولی بنیان فکر شرقی اسطوره‌ای باقی ماند و این واقعیت وقتی مشخص شد که او دوباره خود را به جهان نشان داد. اما در این مدت آموخته بود اندیشه‌های خود را به شکل نظریه درآورد و در تفسیر نظریه‌ها به جای تصاویر مبنی بر لذات جسمانی، از مفاهیم منطقی استفاده

کند. در این زمینه، صورت‌بندی قطعی نظام‌های دوگانه‌گرا، اعتقاد به سرنوشت نجومی و توحید متعالی با کمک مفهوم‌سازی یونانی شکل گرفت. این اندیشه‌ها در کنار آموزه‌های متافیزیکی شهرت به دست آورد و پیام خود را خطاب به همه صادر کرد. روح یونانی به این ترتیب، اندیشه شرقی را از اسارت نمادگرایی‌اش آزاد کرد و به او توان داد با اندیشه لوگوس خود را کشف کند. شرق حتی ضدحمله خود در برابر یونانی‌مآبی را با سلاحی انجام داد که از او به دست آورده بود.

زیرزمین شرق؛ به‌ناچار برکات این توسعه محصول آمیزش خواهد بود و خطرهای ذاتی آن برای بنیان اندیشه شرقی آشکار است. چون تمام نسل‌ها و نظام‌های عقلانی در این مسیر ویژگی خود را از دست می‌دهند. مثلاً فکر استعلایی یونانی طبیعتاً متفکران شرقی را وسوسه می‌کرد اندیشه خود را مستقیماً مطرح نکنند، بلکه در لباس مبدلی از سبک بیان مناظره بپوشانند که محصول سنت یونانی است. چون هر آنچه یونانی است در نظر آنها قدر و منزلت بسیار دارد. به این دلیل است که مثلاً اعتقاد به سرنوشت آسمانی و سحر و جادو لباسی از کیهان‌شناسی رواقی به تن می‌کند که آموزه‌هایی مبتنی بر همدلی و قانون کیهانی دارد و دوگانگی مذهبی لباسی از اندیشه افلاطونی به تن می‌کند. در مقایسه با ذهنیت همانندی یقیناً این جهشی در جهان بود اما تقلیدی که به این ترتیب به حرکت درآمده بود واکنشی ایجاد می‌کرد که بر رشد بیشتر ذهن شرقی اثر می‌گذاشت و مشکلات عجیب و غریبی برای مفسران تاریخ به وجود می‌آورد. پدیده ریخت کاذب،^۱ که اُسوالد اسپنگلر^۲ از کانی‌شناسی وام گرفته است، قدم به قدم در ذهن ما جلوه بیشتری پیدا می‌کند (نک.: در ادامه، فصل دوم، ت).

استیلای یونان اثر دیگری نیز بر حیات درونی روح شرقی دارد که می‌توان گفت عمیق‌تر بود و بعدها آشکار شد: تقسیم روح شرقی به دو بخش سطح و زیرسطح، دو گونه سنت عمومی و مخفی. چون عملکرد اندیشه یونانی به غیر از اثر تحریک‌کننده اثر سرکوب‌کننده نیز داشت و استانداردهای انتخابی آن مانند صافی عمل می‌کرد: هر آنچه قابلیت یونانی شدن داشت پذیرفته و عیان می‌شد و بخشی از قشر فوقانی فرهنگ جهان‌وطنی می‌شد. آنچه قابلیت نداشت و متفاوت جلوه می‌کرد کنار گذاشته می‌شد و به زیر زمین می‌رفت. این «غیر» در میان محصولات معمولی جهان ادبی نماینده‌ای نداشت و در پیام کلی آن جایی را به خود اختصاص نمی‌داد. او برای ایستادن در برابر اندیشه حاکم باید اول اندیشه خود را پیدا می‌کرد و این فرآیندی بسیار پرزحمت و طولانی بود. طبیعتاً اصیل‌ترین و اصلی‌ترین گرایش روح شرقی، یعنی گرایش به آینده و نه گذشته، بیش از هر چیز دیگری به این زیرزمین رانده می‌شد. انحصار معنوی فکر یونانی باعث رشد نوعی نسخه شرقی نامرئی می‌شد که زیر پوست تمدن یونانی مآب نوعی زندگی مخفی برای خود ایجاد می‌کرد و در تضاد کامل با تمدن یونانی بود. در این دوره از زندگی زیرزمینی، تحولات عمیق و شکاف‌های فکری گسترده ایجاد می‌شد. البته ما چیز چندانی از آنها نمی‌دانیم و توضیحاتمان اغلب بر اساس حدس و گمان است و اگر فوران ناگهانی شرق جدید نبود تمام این حدس‌ها بی‌پایه بود ولی ظهور شرق جدید در گردش چنان مقیاس گسترده و نیروی شدیدی داشت که نشان می‌دهد مدت‌ها در حال آماده‌سازی خود بوده است.

ظهور مجدد شرق

تقریباً هم‌زمان با آغاز مسیحیت شاهد انفجار شرق هستیم که مثل

چشمه‌های جوشان آب زیرزمینی پوسته یونانی‌مآبی را شکست و جهان باستان را در خود غوطه‌ور کرد، به درون کرت‌های افکار یونانی نفوذ کرد و علاوه بر ایجاد بسترهای جدید محتوای خود را در همه جا گسترده کرد. دگردیسی یونانی‌مآبی به نوعی فرهنگ دینی شرقی آغاز شد. دو شرط مکمل هم‌زمان زمینه بروز این اتفاق را آماده کردند؛ یکی رشد زیرزمینی شرق که به آن امکان می‌داد بالغانه جلوه‌گری کند؛ و دیگری آمادگی و بلکه احساس نیاز قوی غرب برای تجدید حیات مذهبی که در تمام جهان احساس می‌شد و باعث شد پاسخ مشتاقانه‌ای به پیام شرق دهد. این رابطه دوسویه دادن و ستاندن هم‌زمان بی‌شبهت به اتفاقی نبود که سه قرن پیش‌تر باعث حرکت یونان به سوی شرق شده بود.

تازگی اندیشه جدید؛ اینک مهم آن است که بدانیم در این رخدادها ما با واکنشی به شرقِ کهن سر و کار نداریم، بلکه پدیده‌ای است نو که در این دوران بسیار مهم از تاریخ رخ می‌نماید. «شرق کهن» مرده بود و شرقی که به تازگی بیدار شده بود در پی احیای میراث تاریخی و ارزشمند خود نبود. حتی مفهوم‌سازی جدید از فکر قدیم شرقی نیز در این جنبش تازه رخ نمی‌دهد. دوگانه‌گرایی، اعتقاد به سرنوشت آسمانی و توحید سنتی همه در این فکر تازه وجود داشت، ولی چنان تغییر کرده بود که نشان می‌داد اصل معنوی تازه‌ای در آنها بود؛ این مسئله در باب اصطلاحات فلسفی یونان نیز صادق است. تأکید بر این واقعیت از ابتدای بحث بسیار مهم است. چون ظاهر قضیه مدت‌ها مورخان را گمراه کرده و باعث شده است تصور کنند به جز بخشی مسیحی، سایر محتوای اندیشه شرقی باقی‌مانده سنت‌های قدیمی است. البته تمام آن عناصر (شامل نمادهای مربوط به تفکر شرقی قدیم و در واقع کل میراث اساطیری آن؛ ایده‌ها و ارقامی از افسانه‌ها و روایات قومی کتاب مقدس؛ عناصر اعتقادی و اصطلاحاتی فلسفه یونان، به‌ویژه فلسفه افلاطون) در

این جریان جدید وجود دارد. ماهیت تلفیق این است که می‌تواند تمام این عناصر را در کنار هم قرار دهد و ترکیب کند ولی تلفیق هیچ وقت ماهیت پدیده را نشان نمی‌دهد، بلکه صرفاً جنبه بیرونی آن را نشان می‌دهد که به دلیل ظاهر درهم‌ریخته‌اش و استفاده از نام‌های قدیمی گیج‌کننده است. کنار هم نشستن این عناصر به هیچ وجه بی‌ربط نیست ولی بهتر است بگوییم مرکز معنوی جدیدی ایجاد شده است که عناصر سنتی اکنون در اطراف آن متبلور شده‌اند و وحدتی پشت کثرت آنها است؛ این سبک نگاه واقعیت رخدادی را که با آن روبه‌رو هستیم بهتر نشان می‌دهد. اگر این مرکز را نیروی مستقلی می‌دانیم، بهتر است بگوییم این مرکز از عناصر شاکله استفاده می‌کند، نه این‌که صرفاً از آنها تشکیل شده است؛ کلیتی که به این ترتیب شکل گرفته ظاهراً بسیار گونه‌گون است ولی نباید آن را نوعی التقاط چشم‌پسته در نظر گرفت، بلکه باید بدانیم نظامی اصیل و معین از ایده‌ها است.

ولی نظامی که از آن حرف می‌زنیم باید به کمک بررسی مناسب از دل توده‌ای از مواد متفاوت به دست بیاید و برای تفسیر آن باید عنصری وحدت‌بخش و مرکزی را حدس زد و مد نظر داشت. نمی‌توان انکار کرد شواهد به‌دست‌آمده تکرار منظمی دارند و نیز نمی‌توان انکار کرد عنصر ذهنیت در پیش‌بینی شهودی نتیجه جریان تحقیق دخالت بسیاری دارد. ولی اساساً ماهیت و دشواری تفسیر تاریخی در همین است که باید بر اساس تصوراتی که داشته‌های اولیه می‌دهند حرکت کنیم و ببینیم آیا نتایج تحقیق به نحوی قانع‌کننده و عقلانی فرض ما را تأیید می‌کنند یا نه و اگر الگوی فرضی ما حاکم باشد همه آنچه با تجربه پیدا کرده‌ایم مثل قطعات جدول در کنار هم قرار می‌گیرد یا نه.

مظاهر عمده موج شرقی در جهان یونانی مآب؛ حال فهرست مختصری از پدیده‌هایی را عرضه می‌کنیم تا ببینیم از شروع عصر مسیحیت به بعد

موج شرقی چگونه در جهان یونانی مآب خود را نشان می‌دهد. اقلام عمده آن به شرح زیر است: گسترش یهودیت یونانی مآب، به‌ویژه ظهور فلسفه یهودی اسکندریه؛ گسترش طالع‌بینی بابل و سحر و جادو، هم‌زمان با رشد عمومی قَدَری‌گری در جهان غرب؛ گسترش فرقه‌های رازآمیز متنوع شرقی در سراسر جهان یونانی مآب و رومی، تکامل معنوی ادیان رازآمیز؛ ظهور مسیحیت؛ شکوفایی جنبش‌های گنوسی با شکل‌گیری نظام‌های بزرگ درون و بیرون چارچوب مسیحی؛ و فلسفه‌های استعلایی اواخر دوران باستان که آغاز آن با اندیشه نوفاثاغورثی و اوج آن در مکتب نوافلاطونی بود.

همه این پدیده‌ها، علی‌رغم تفاوت‌هایی که دارند، از وجوهی به هم وابسته‌اند. آموزه‌هایشان اشتراکات مهمی با هم دارد و حتی در اختلافاتشان نوعی زمینه اندیشه‌ورانه مشترک هست، به ترتیبی که ادبیات هر یک از آنها می‌تواند درک ما را از دیگری کامل‌تر کند. چشم‌گیرتر از اشتراک بین محتوای معنوی این متن، تکرار الگوهای معمولی بیان، تصاویر و کلاً ادبیات این گروه از نوشته‌ها است. در نوشته‌های فیلون اسکندرانی، علاوه بر عناصر افلاطونی و رواقی که دور هسته‌ای یهودی پیچیده شده، زبان دین‌ورزی رم‌آمیز و اصطلاحات جدید مربوط به اندیشه عرفانی جدیدی را می‌بینیم و در دین‌های رمی، ارتباطات قوی با نظام‌های فکری اختری می‌بینیم. تفکر نوافلاطونی رو به تمام اندیشه‌های دینی غیرمسیحی، به‌ویژه شرقی، که ارتباطی با دوران باستان و هاله‌ای از معنویت داشت، باز بود. مسیحیت، حتی مسیحیت «ارتدوکس»، از ابتدا (در زمان پولس قدیس) جنبه تلفیقی داشت، ولی نه به قدر شاخه‌های بدعت‌آمیز آن؛ نظام‌های عرفانی همه چیز را در هم می‌آمیخت: اسطوره‌های شرقی، آموزه‌های ستاره‌شناختی، الاهیات ایرانی، عناصری از سنن توراتی، خاخامی و خفیه یهودی، معاد و رستگاری

مسیحی، عبارات و مفاهیم افلاطونی. تلفیق در این دوره در اوج گستردگی است و دیگر به فرقه‌ای خاص و روحانیانش محدود نمی‌شود، بلکه به تمام حوزه‌های فکری این دوران نفوذ کرده و در تمام سبک‌های بیان ادبی خود را نشان می‌دهد. بر این اساس، هیچ یک از پدیده‌هایی که برشمرديم جدا از بقیه نیست.

با این حال، تلفیق به معنای اختلاط ایده‌ها و تصاویر هر سنت، که به مثابه سکه‌های رایج در آن است، واقعیتی است تردیدناپذیر و تنها پرسشی که می‌ماند این است که چه محتوای ذهنی در مرکز تعیین‌کننده این ظاهر بیرونی است. در مواجهه با این پدیده پیچیده از خود می‌پرسیم: آیا در این کثرت وحدتی هست و اگر هست کدام است؟ نیروی سازمان‌ده در میان این موضوعات تلفیقی چیست؟ پیش‌تر در ابتدای بحث گفتیم که روح جدید در ظاهر «تلفیقی» به نظر می‌رسد ولی بی‌بصیرت و کور نیست. پس اصل حاکم بر این جریان چیست و در کدام جهت حرکت می‌کند؟

وحدت اساسی: نمایش اندیشه عرفانی؛ برای دادن پاسخی درست به این پرسش، باید به نگرش‌های ذهنی اصلی که کم و بیش در میان تمام این اندیشه‌ها هست توجه کنیم، نگرش‌هایی که صرف نظر از محتوا و سطح فکری در تمام این فرقه‌ها وجود دارد. اگر در میان این ویژگی‌های مشترک یک اصل معنوی بیابیم که خود در میان عناصر شاکله تلفیق نباشد، می‌توان آن را ستون فقرات گروه دانست و معرفی کرد. البته همه چیز با اندکی تردید همراه است، ولی در میان متونی که معرفی کردیم اصل جدیدی قابل تشخیص است که در میان تمام جنبش‌های معنوی شرق، به‌ویژه آنها که خود را گنوسی می‌خواندند، دیده می‌شود. پس می‌توانیم این گروه را تندروترین و نامنعطف‌ترین نماینده روحی جدید بدانیم و اصل کلی‌ای را که در پی آن هستیم اصل گنوسی بنامیم که

ورای حوزه ادبیات عرفانی نیز جلوه‌هایی هرچند مبهم دارد. سودمندی تعمیم این اصل هر چه باشد دست‌کم می‌توان گفت مطالعه گنوسی‌ان اگر نه کلید حل معماهای دوره را به دستمان می‌دهد دست‌کم کمکی حیاتی به درک ما از آن می‌کند. من شخصاً کاملاً معتقدم کل پدیده‌هایی که جلوه‌گاه موج شرقی است پژواک آشکار یا واکنشی به این اصل عرفانی فرضی بوده است و در جای دیگری دلایلم را برای این مسئله آورده‌ام.^۱ ولی حتی اگر با این برداشت موافق نباشیم باید پذیرفت چنین اصلی جلوه‌های متنوعی خواهد داشت. در اثر آمیزش با اصول متضاد ممکن است برخی خواص آن دچار تغییراتی شود. ممکن است به این نتیجه برسیم که عنصری که می‌کاویم فقط یکی از عناصر شاکله انگیزه‌های پیچیده فکری است که زمینه جلوه‌گری اصلی را نداشته است و به همین دلیل به قدر کافی بررسی نمی‌شود. اما عامل نو بکارتی دارد و خالص‌ترین جلوه آن در ادبیات عرفانی به چشم می‌خورد. ما اکنون به این مسئله می‌پردازیم و بحث درباره جایگاه این پیام در بستر فرهنگ معاصر را به بعد (بخش سوم) موکول می‌کنیم.

1. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I and II, 1, passim; see especially the introduction to vol. I, and Ch. 4 of vol. II, 1.

بخش یکم:
ادبیات گنوسے، معتقدات اصلے
و زبان نمادین

فصل دوم

معنای گنوسی و حوزه جنبش گنوسی

الف. اوضاع معنوی دوران

در آغاز عصر مسیحیت و نیز دو سده نخست پس از آن، کشورهای شرق مدیترانه دچار نوعی بحران عمیق روحی بودند. ظهور دیانت مسیحی و پاسخی که به پیام آن دادند از نشانه‌های این اضطراب است، ولی فقط این نیست. تومارهای به‌تازگی کشف‌شده بحرالمیت نیز نشان می‌دهد محیطی که مسیحیت در آن شکل گرفت و رشد کرد، یعنی فلسطین، در آن دوران میزبان جنبش‌های آخرالزمانی (نجات‌گرا)^۱ بوده و ظهور مسیحیت بی‌ارتباط با آن نیست. یکی از نشانه‌های چشم‌گیر بحران روحی این دوران، ظهور فرقه‌های مختلف گنوسی است که همگام با مسیحیت در هر گوشه و کناری با اندیشه‌ای متفاوت به چشم می‌خورند. گمانه‌زنی پیچیده و بیان تحریک‌آمیز و عامدانه این گروه، تفکر نمادین

۱. آخرالزمان یا فرجام‌شناسی (eschatology) بخشی از الاهیات هر دین است که پایان تاریخ را برای مؤمنان تعیین می‌کند، چنان‌که در احادیث اسلامی از پیامبر می‌پرسیدند آخر زمان یا قیامت کی خواهد بود. «رستگاری» (salvation) در هر دینی چنان است که گناهان مؤمن بخشوده می‌شود و به رضایت خداوند نائل می‌آید، چنان‌که در اسلام ایمان به خدا و عمل صالح، حتی برای پیروان سایر ادیان، اسباب رستگاری است (م).

این دوران آشفته را نه تنها سرکوب نمی‌کرد، بلکه ترقی نیز می‌داد. پیش از بررسی پدیده گنوسیه، باید ابعاد اصلی این تفکر را به صورت کلی و مختصر بررسی کنیم.

نخست این که باید بدانیم تمام پدیده‌هایی که در ارتباط با «موج شرقی» بررسی می‌کنیم ماهیت دینی دارند؛ و همان‌طور که بارها گفته‌ایم این کلاً خاصیت اصلی مرحله دوم فرهنگ یونانی‌مآبی است. دوم این که تمام این جریان‌ها ارتباطی با اندیشه رستگاری دارند: دین کلی این دوران، دین رستگاری است. سوم این که تمام آنها دریافتی تعالی‌گرا (یعنی فراجوانی)^۱ از خدا دارند که باعث می‌شود تصورشان از هدف رستگاری نیز به همین میزان متعالی و معطوف به جهان دیگر باشد؛ و آخر از همه این که به دوگانه‌گرایی بنیادی در حوزه‌های وجود قائل‌اند: خدا و دنیا، روح و ماده، نفس و بدن، نور و تاریکی، خوب و بد، زندگی و مرگ و غیره؛ و به همین دلیل وجود را به دو قسمت متباین تقسیم می‌کنند و این تباین، نه فقط بر انسان بلکه بر کل واقعیت حاکم است. دین کلی این دوران، دین دوگانه‌گرایی تعالی‌گرای رستگاری است.

ب. نام «گنوسیه»

درباره گنوسیه باید بدانیم واژه «گنوسیه»^۲ چه معنایی دارد، این جنبش از کجا آغاز شد و چه نشانه‌های ادبی از خود به جا گذاشته است. واژه «گنوسیه» عنوانی کلی برای نظریه‌های فرقه‌ای بود که در دوران بحرانی صدر مسیحیت، در مسیحیت و حواشی آن شکل گرفت و ریشه در واژه یونانی «گنوسیس»^۳ به معنای «دانش و معرفت»^۴ دارد. فرقه‌های متعدد

1. Transcendent (transmundane)

2. Gnosticism

3. Gnosis

4. Knowledge

تاریخ جنبش گنوسیه، دانش را ابزار دست‌یابی به رستگاری یا حتی صورتی از خود رستگاری می‌دانستند، به این ترتیب بر آن تکیه می‌کردند و ادعا داشتند این دانش در آن فرقه دسترس‌پذیر است. البته گروه‌های کمی بودند که اعضای آن آشکارا خود را گنوسی یا «دارندگان دانش» بنامند، با این حال ایرنائوس^۱ در عنوان اثرش از واژه «گنوسیس» (با قید «مدعیان کاذب») استفاده می‌کند و تمام فرقه‌هایی را که این تأکید (و چند خاصیت دیگر) را دارند مشمول این عنوان می‌کند. به این معنا می‌توانیم از مکاتب گنوسی، فرقه‌های گنوسی، آیین‌های گنوسی، آموزه‌ها و مکتوبات گنوسی، اسطوره‌های گنوسی، گمانه‌زنی‌های گنوسی و کلاً کیش گنوسی سخن بگوییم.

نویسندگان قدیم به ما آموخته‌اند که عنوان «گنوسی» محدود به کسانی نیست که آشکارا خود را با این نام می‌خوانده‌اند و ما این را رعایت می‌کنیم ولی ملزم به رعایت تمام سخت‌گیری‌های علمی یا سلیقه‌های جدلی متکلمان قدیم نیستیم. ما این واژه را برای طبقه‌بندی استفاده می‌کنیم و هر جا ویژگی‌های تعیین‌کننده مد نظر وجود داشته باشند آن را اطلاق می‌کنیم. به این ترتیب مفهوم گنوسیس بسته به معیار نام‌گذاری می‌تواند گسترده یا محدود شود. پدران کلیسا گنوسیه را بدعتی در مسیحیت می‌دیدند و در گزارش‌ها و ردیه‌های خود فقط از نظام‌هایی سخن می‌گفتند که یا ریشه مسیحی داشت (مثل فرقه والتین^۲) یا تصویری از مسیح را به آموزه‌های خود افزوده یا با آن سازگار کرده بودند تا دچار ناهمگونی و آشفتگی نشوند (مثل نحشیه فریگیه^۳) یا

1. Irenaeus

2. Valentinian system

۳. نحشیه فرقه‌ای از گنوسیان در سده نخست پس از میلاد بوده‌اند که فقط نوشته‌های هپولوتوس رومی به وجودشان اشاره می‌کند و فریگیه منطقه‌ای با مدیریت سلطنتی در غرب مرکز آناتولی در ترکیه امروزی بوده است که اطراف رود سکاریه ایجاد شده بود (م).

پس زمینه یهودی داشتند ولی به دلیل اشتراک با مسیحیت، رقیب یا همنشین آنها می‌شدند و عده‌ای معتقد بودند آنها پیام مسیح را تحریف کرده‌اند (مانند شمعون مغ^۱). با تحقیقات اخیر ضمن اثبات وجود گنوسیه یهودی پیشامسیحی و یونانی‌مآب غیردینی و کشف منابع مندایی که روشن‌ترین نمونه از گنوسیه شرقی بیرون از مدار یونانی‌مآبی است و منابع دیگر، این حوزه گسترده‌تر شده است. حال اگر بر عنصر خاص «دانش» به عنوان روح دوگانه‌گرای ضدکیهانی کمتر تکیه کنیم دین مانی را هم می‌توان دینی گنوسی در نظر گرفت.

پ. ریشه‌های گنوسیه

اگر بپرسیم گنوسیه از چه سنت تاریخی‌ای نشئت گرفته است با گمانه‌زنی‌های تاریخی متعددی روبه‌رو می‌شویم. چون نظریه‌های معارض بسیاری در طول تاریخ پیشنهاد شده است و بحث هنوز ادامه دارد. پدران اولیه کلیسا، و مستقل از آنها فلوپتین، معتقدند افلاطون و کژفهمی کلی فلسفه یونانی‌مآب، پیش از قوام فکر مسیحی تأثیر بسیاری بر آن داشته است. محققان مدرن معتقدند عناصری از فکر یونانی، بابلی، مصری و ایرانی، جداجدا یا با هم، به اضافه عناصری از یهودیت و مسیحیت در شکل‌گیری گنوسیه اثر داشته است. به نظر می‌آید گنوسیه اساساً محصول تلفیق باشد و به همین دلیل هر کدام از این نظریه‌ها می‌تواند درست باشد. چون منابعی هست که آنها را تأیید می‌کند و هیچ نظریه‌ای بر سایر نظریه‌ها برتری ندارد. در عین حال، نمی‌توان گنوسیه را ترکیبی از تمام آنها در نظر گرفت. چون به این ترتیب جوهر مستقل گنوسیه از بین می‌رود؛ ولی اگر واژه «دانش» را از مترادف‌های

گمراه‌کننده سنت فلسفه کلاسیک رها در نظر بگیریم، نظریه شرقی نسبت به نظریه یونانی پذیرفتنی‌تر می‌شود. برخی محققان بر اساس متون قبطی تازه کشف‌شده در مصر علیا (نک: ادامه، قسمت ث) می‌گویند سهم علوم غریبه زندیقان^۱ در این حوزه بیش از آن چیزی است که فکر می‌کردیم، گرچه برای قضاوت باید صبر کنیم ترجمه کلیه متون کشف‌شده منتشر شود. ارتباط گنوسیه با قبلا هم بسیار مهم است و فرقی نمی‌کند کدام یک دیگری را شکل داده است.^۲ مهم‌ترین نظام‌های گنوسی گرایش‌های به‌شدت ضدیهودی داشته‌اند که به ماهیت بدعت‌گذارانه آن بی‌ربط نیست. ولی فارغ از این که گنوسی‌ان اولیه چه کسانی بودند و چه سنت‌های دینی وارد گنوسیه شده و در متن گنوسیه دست‌خوش تفسیرهای دلبخواه شده است، خود این جریان فراتر از مرزهای قومی، مذهبی و آیینی است و اصل معنوی آن کاملاً بکر است. آنچه از دین یهودی، بابلی و ایرانی وارد گنوسیه شد بسیار از دین ارتدوکس‌شان دور است. برای کشف میزان تأثیر یونانی‌مآبی بر گنوسیه باید دید مفهوم بسیار مهم «دانش» را در این بافت چگونه می‌فهمیم.

ت. ماهیت «دانش» گنوسی

دانش به خودی خود اصطلاحی محض و صوری است که اشاره‌ای به موضوع آن، روش روان‌شناختی و اهمیت ذهنی کسب آن و روش به‌دست‌آوردن آن ندارد و آنها را روشن نمی‌کند. خوانندگانی که با

۱. زندیق اشاره به کسانی دارد که مسلمانان آنها را به دلیل خواندن کتاب زند ملحد و مستحق مرگ می‌دانستند، چنان‌که مسعودی در مروج الذهب می‌گوید مانی بر اوستا تفسیری نوشته است که زند نام دارد، ولی در این متن برابر نهاده heterodox است؛ یعنی متمرّدانی که رأیی مخالف رأی رسمی و آموزه‌های مقامات دارند (م).

۲. نک: فصل دوازدهم.

اندیشه باستانی آشنایی دارند با تکیه بر مفردات و ترکیبات واژه «دانش» می‌دانند متعلق آن، عینیات عقلی است که عقل طبیعی انسان، اندام اصلی تملک آن است، ولی نزد گنوسی‌ان، معنایی فراطبیعی و مؤکداً دینی دارد و متعلق آن امروزه دین نامیده می‌شود نه عقلانیت. مسئله اساسی بدعت‌گذاران گنوسی و ارتدوکس‌های کلیسایی ارتباط دین (pistis) و دانش (gnosis)^۱ بود که نباید آن را با تعارض عقل و دین، که امروزه با آن مواجهیم، خلط کرد. چون دانش گنوسی‌ان، که نقطه مقابل ایمان ساده مسیحی است، دانش عقلی نیست و موافق و مخالف بر سر این نکته توافق دارند. گنوسیس قبل از هر چیز شناخت خدا بود و نظر به آنچه درباره تعالی‌گرایی رادیکال خدا گفتیم، چنین برمی‌آید که دانش خدا دانش چیزی است که ماهیتاً قابل دانستن نیست و در عمل، وضعیتی غیرطبیعی است. متعلق آن هر چیزی است که ریشه در حوزه وجود الهی دارد؛ یعنی نظم و تاریخ عوالم بالا و هر آنچه از آن ناشی می‌شود، از جمله رستگاری انسان. دانش به عنوان فعالیت عقلی با متعلقاتی از این دست، با شناخت عقلی که در فلسفه می‌بینیم تفاوت بسیاری دارد؛ از یک سو ارتباط نزدیکی با تجربه و حیانی دارد، به طوری که دریافت حقیقت، چه با آموزش الاهیات و چه با اشراق درونی، جایگزین نظریه و برهان عقلی می‌شود (همین بنیان برون‌عقلی امکان وجود گمانه‌زنی‌های مستقل را فراهم می‌کند) و از سوی دیگر «دانش» اسرار رستگاری، به معنای داشتن اطلاعات نظری درباره شیئی معین نیست، بلکه به معنای استحاله انسان در مسیر رستگاری است. بدین ترتیب «دانش» گنوسی حاوی بعد عملی بسیار مهمی است. «متعلق» غایی گنوسیس خداوند است و تحقق آن در روح، فرد داننده را احاله کرده و در ذات خداوند

۱. یا ایمان و عقل، یا تعبد و معرفت

حل می‌کند (که صرفاً به معنای تشبه او به جوهر الاهی نیست). بدین ترتیب در نظام‌های رادیکال‌تر، مثل نظام والتینی، «دانش» نه فقط ابزار رستگاری بلکه نیز حالتی از تحقق هدف رستگاری، یعنی کمال غایی، است. در اینجا می‌توان ادعا کرد دانش و دست‌یافتن روح به متعلق دانش یکی است و عرفان حقیقی چنین ادعایی دارد. بی‌تردید ادعای تنوریا^۱ یونانی همین است، ولی به معنایی دیگر. در آنجا متعلق دانش امری جهانی است و ارتباط شناختی «دیداری» است؛ یعنی ارتباط بصری با صورتی عینی که تحت تأثیر این ارتباط نیست. ولی دانش گنوسی مربوط به امر جزئی است (چون الوهیت استعلایی هنوز جزئی است) و دانستن ارتباطی دوسویه است؛ وجودی که هم مفعول دانستن است و هم فعالانه در جریان دانسته‌شدن شرکت می‌کند. آنجا ذهن با صورت‌هایی که می‌بیند مادامی که آنها را می‌بیند (می‌اندیشد) «آگاه می‌شود» ولی اینجا صاحب ذهنیت «متحول می‌شود» (از «روح» به «جان») چون با واقعیتی به وحدت می‌رسد که در حقیقت موضوع متعالی موقعیت است و به معنای دقیق هرگز عینیت نبوده است.

این نکات ابتدایی برای روشن کردن مفهوم گنوسی «دانش» در مقابل ایده تنوری عقلانی بر اساس فهم فلسفه یونانی کافی است. ولی معنای مختلف «دانش» و این که گنوسیه متفکرانی واقعی عرضه کرد که با دانش سرّی، نظام‌های عقیدتی دقیق ایجاد کردند و از مفاهیم انتزاعی با ارجاعات فلسفی استفاده کردند، باعث شد بسیاری از متألهان و تاریخ‌نگاران مفهوم گنوسیس را با تکیه بر تأثیر دانش یونانی بر جریان‌های دینی توضیح دهند که در آن زمان، یعنی صدر مسیحیت، در حال شکل‌گیری بود. گمانه‌زنی‌های بسیار نظری سطح بالای گنوسیه، که

آرای پدران اولیه کلیسا را تأیید می‌کرد، باعث شد آدلف فن هارناک جمله معروفش را بگوید که «گنوسیه یونانی‌سازی حاد مسیحیت» و دگردیسی کند و تدریجی الاهیات ارتدوکس، «یونانی‌سازی مزمن» آن بوده است. استفاده از واژگان پزشکی برای این نیست که بگویند یونانی‌مآبی نوعی بیماری است، بلکه می‌خواهند بگویند مرحله حاد، که با واکنش نیروهای سالم در اندام کلیسا روبه‌رو شد، نمونه‌ای شتاب‌زده و آشفته از همان فرآیندی است که با آرامش و احتیاط بعدها مفاهیمی از میراث یونانی را، که به کار اندیشه مسیحی می‌آمد، در خود پذیرفت. این تشخیص، هوشمندانه به نظر می‌رسد، ولی نمی‌تواند تعریف خوبی برای گنوسیه باشد. چون هر دو واژه بسیار مهم «مسیحیت» و «یونانی‌سازی» را از نظر می‌اندازد و به‌درستی تعریف نمی‌کند. این اندیشه گنوسیه را پدیده‌ای کاملاً مسیحی در نظر می‌گیرد (در حالی که تحقیقات اخیر نشان داده قلمرو آن بسیار گسترده‌تر از این مفهوم است) و جلوه‌ای یونانی برای مفاهیم گنوسی و خود مفهوم گنوسیس ایجاد می‌کند، در حالی که در واقع جوهر معنوی ناهمگونی است که حجابی از امر آشنا بر آن می‌اندازند. این موضوع چنان بکر است که نمی‌توان با اتصال اندیشه گنوسی به چیزهای دیگر اصالت آن را محو کرد و چنین تلاشی با شکست همراه است. کلیدواژه اصلی این جنبش «دانش» است و باید بدانیم عینیت‌بخشی به آن در نظام‌های فکری مربوط به خدا و دنیا، یکی از دستاوردهای بزرگ این دین بود و به هیچ روی نشان از وامداری آن به نظریه‌های دیگر نیست. ترکیب مفهوم عملی و رستگاری‌بخش دانش با ارضای نظری آن در نظام‌های کم و بیش عقلانی و فکری (عقلانی‌سازی امر ماوراء طبیعی) در برخی شکل‌های اصلی گنوسیه رایج بود، و باعث گمانه‌زنی‌هایی از آن نوع که تعریف کردیم شد و هیچ وقت از فکر دینی بیرون نرفت.

با این حال، نظر هارناک، که نیمی از واقعیت را در خود دارد، هم سرنوشت خرد تازه شرقی و هم جوهر اولیه آن را در قالب جریان «ریخت کاذب»^۱ توضیح می‌دهد که می‌گوید اگر ماده بلورین، سوراخ به وجود آمده در لایه جغرافیایی را پر کند قالبی که در آن قرار می‌گیرد آن را و می‌دارد از شکل خود خارج شود و حالت بلوری به خود بگیرد و اگر تحلیل شیمیایی نشود هر بیننده‌ای را به اشتباه می‌افکند؛ تصور می‌کنند کریستال اصیل است. این شکل‌گیری را در کانی‌شناسی ریخت کاذب می‌نامند. اشیپنگلر با وجود این که عملاً در این حوزه، حرفه‌ای نیست و در مطالعات خود تکیه بر ذوق دارد، چیزی شبیه به ریخت کاذب را در این حوزه مطالعاتی کشف کرده است و می‌گوید درک این نکته به کلیت آنچه ما از مبحث می‌فهمیم کمک می‌کند. وی می‌گوید فکر رو به زوال یونانی، زمینه کریستالی اولیه بوده و فکر شرقی، ماده تازه‌ای است که طبق مثالی که ذکر کردیم در قالب قرار می‌گیرد. جدا از گسترده تاریخی که اشیپنگلر به دست می‌دهد، این قالب جدید، صورت‌بندی جالبی برای گفت‌وگوی تاریخی است که اگر با توجه و دقت به کار گرفته شود به فهمان کمک شایانی می‌کند.

ث. بررسی منابع

منابع و ادبیاتی که باید تصویر این آیین فراموش شده را از آن بازسازی کرد کدام است؟ مطلب زیر، که البته کامل نیست، تعدادی از آنها را نام می‌برد. این منابع به دو دسته اصلی و ثانویه تقسیم می‌شود که اصلی‌ها به تازگی کشف شده‌اند و تا مدت‌ها چیزی جز منابع ثانویه نداشتیم. ابتدا گروه دوم را بررسی می‌کنیم.

منابع ثانویه یا غیرمستقیم

۱. چنان‌که در ادبیات صدر مسیحیت می‌بینیم، گنوسیه خطری برای ایمان راسخ دانسته شده و مبارزه با آن اهمیت بسیاری داشته است. نوشته‌هایی که در رد دیدگاه‌های گنوسی نوشته شده خلاصه‌ای از آرای گنوسی در خود دارد و گاه بخش‌های بسیار گسترده‌ای از متون گنوسی را بی‌هیچ تغییری نقل می‌کند. این متون تا مدت‌ها مهم‌ترین منابع دست دوم ما بودند. تا سده نوزدهم به غیر از رساله فلوطین صرفاً منابع دست دوم باقی مانده بود. چون کلیسا موفق شده بود آثار دست اول گنوسی را نابود کند. از جمله متون این دسته، آثار جدلی کشیشان ایرنائوس، هیپولیتوس،^۱ اریگن،^۲ اپیفانیوس^۳ به زبان یونانی و ترتولیان^۴ به زبان لاتین در خور ذکر است. کشیش دیگری به نام کلمنت اسکندرانی^۵ در میانه نوشته‌هایش مجموعه ارزشمندی از متون یونانی به جای گذاشت که مشخصاً از نوشته‌های تئودوتوس^۶ نقل شده بود؛ عضوی از مکتب والتین که نماینده شاخه شرقی (آناتولیایی) گنوسیه بود. اپیفانیوس متنی موسوم به نامه به فلورا^۷ را نقل کرده است که متن ارزشمندی از شاخه ایتالیایی گنوسیه و متعلق به بطلمیوس است. از آنجا که متون دست دوم (از جمله گزارش‌های هیپولیتوس رومی درباره نحشیه^۸ و کتاب باروخ) این میزان بخشی‌هایی از متون دست اول را نقل کرده‌اند تفاوت بین متون دست اول و دوم تا حدی کم‌رنگ می‌شود. طبعاً تمام متون اصلی، که کلی یا جزئی (معمولاً جزئی) با این روش نگهداری شده، به زبان یونانی

1. Hippolytus

2. Origen

3. Epiphanius

4. Tertullian

5. Clement of Alexandria

6. Theodotus

7. Letter to Flora

۸. این طایفه از گنوسی‌ان نام شان را از واژه $\psi\psi\psi$ (نحش) در زبان عبری به معنای مار گرفته‌اند و مدعی بودند معرفت خود را از ماریام (Μαριάμη) شاگرد یعقوب البار گرفته‌اند.

بوده است. این متون، که پدران کلیسا نوشته‌اند، اطلاعات فراوانی درباره فرقه‌هایی به دست می‌دهد که اغلب در ظاهر مسیحی‌اند ولی در واقع نشان کمی از مسیحیت دارند. یکی از متون منحصر به فردی که خارج از حلقه مؤمنان به دین مسیح در این حوزه نوشته شده، رساله فلوطین، فیلسوف نوافلاطونی، است به نام ردی بر گنوسی‌ان یا آنها که می‌گویند مدیر این جهان شر است و این جهان بد است.^۱ این کتاب در رد آموزه‌های یکی از فرقه‌های گنوسی مسیحی نوشته شده که (بر اساس آنچه در این کتاب می‌بینیم) با هیچ کدام از نام‌هایی که در فهرست نوشته‌های کشیشان یافت می‌شود قابل انطباق نیست ولی مطمئناً یکی از مهم‌ترین گروه‌ها است.

۲. پس از سده سوم نویسندگان ضدبدعت، باید بر ضد مانویت می‌نوشتند. آنها این دین را جز بدعت گنوسی در نظر نمی‌گرفتند و چون به تصور خود، گنوسیه را به معنای دقیق آن کاملاً رد کرده بودند، با معیارهای تاریخ ادیان که دید گسترده‌تری دارد، دین مانی دینی گنوسی است. در میان نوشته‌های فراوان مسیحیان، می‌توانیم به *آکتا آرخلای*،^۲ نوشته‌های تیتوس بصرای^۳ (به زبان یونانی) سنت آگوستین (لاتین) و تئودور برکونای^۴ (سریانی) اشاره کنیم. در این خصوص هم اسکندر لیکوپولسی (در مصر)، که نویسنده‌ای فلسفه‌دان و غیرمسیحی است، یک نسل پس از مانی دست به قلم برده و در کنار این گروه قرار گرفته است.

۳. برخی از ادیان سری اواخر دوران باستان هم متعلق به حلقه گنوسی هستند. چون اسطوره‌های آیینی اصلی و آداب کیش خود را مثل

1. Against the Gnostics, or against those who say that the Creator of the World is evil and that the World is bad (Enn. II. 9)

2. Acta Archelai

3. Titus of Bostra

4. Theodore bar Konai

گنوسیان برگزار می‌کردند: نظیر کیش‌های میتراس، ایزیس و آتیس.^۱ منابعی که در این زمینه داریم عبارت است از گزارش‌های یونانی و لاتینی معاصر که اغلب نویسنده‌های غیرمسیحی تهیه کرده‌اند.

۴. بخش مهمی از اطلاعات مخفی ما از ادبیات ربی‌های یهودی به دست آمده است که برخلاف مسیحیان سکوت را بهترین راه مقابله با بدعت‌گذاری تشخیص می‌دادند.

۵. دست آخر بخشی از ادبیات اسلامی درباره واقعیت ادیان، گرچه در دوران متأخر نوشته شده، ولی گزارش ارزشمندی به‌ویژه درباره دین مانی، بلکه نیز درباره فرقه‌های مرموزتر گنوسی، به دست می‌دهد که نوشته‌هایشان تا عصر اسلام بر جا مانده است. از نظر زبان، منابع دست دوم به زبان یونانی، لاتینی، عبری، سریانی و عربی است.

منابع اولیه یا مستقیم

این منابع از سده نوزدهم به دست ما رسیده و یافته‌های باستان‌شناسی همچنان بر حجم آن می‌افزاید. فهرستی که در زیر می‌بینید بدون رعایت ترتیب تاریخی یا زمان کشف‌شدن آنها تهیه شده است.

۱. یکی از مهم‌ترین متون در زمینه گنوسیه خارج از مدار مسیحیت، کتاب‌های مقدس *منداییان* است؛ فرقه‌ای که در بخش سفلی رود فرات (عراق کنونی) باقی مانده‌اند و از مسیحی و یهودی به یک میزان با خشونت برائت می‌جویند و یحیای تعمیددهنده را در تقابل با مسیح و به

۱. میترا الهه ایرانی است که تصاویر و مفاهیم مربوط به وی، بین سده‌های یکم تا چهارم در اروپا در میان رومیان، به‌ویژه در میان ارتشیان، رشد کرد و تبدیل به دین شد. ایزیس الهه مصری است که به یک روایت مادر هرونریس خدای جنگ و حفاظت است. هرونریس در تصاویر، سر عقاب و تن انسان دارد. آتیس خدای میوه‌ها در فریگیه است که مثل سبزیجات و میوه‌ها خود را مثله می‌کند و می‌میرد و باز زنده می‌شود. خدمه معبد او همه اخته بودند.

جای او به عنوان یکی از پیامبران خود انتخاب کرده‌اند. این تنها نمونه‌ای از دین گنوسی است که تا کنون باقی مانده است، نام این گروه از واژه آرامی «ماندا» به معنای «دانش» نشئت می‌گیرد و «ماندایی» یعنی همان «گنوسی». متون مقدس آنها که به زبان آرامی نوشته شده، بسیار نزدیک به تلمود است و مهم‌ترین متن در میان نوشته‌های اصلی گنوسی است که در اختیار ما است، گرچه شاید متن دومی که ذکر می‌کنیم از آن مهم‌تر باشد. این متن چندین رساله عقیدتی اسطوره‌شناختی و چندین آموزه اخلاقی، آیینی، متون عبادی و سرود حمد و ستایش را در بر دارد که در سرود حمد و ستایش، اشعار واقعاً تکان‌دهنده مسیحی در خود دارد.

۲. منبع دیگری که محتوای آن در حال افزایش است نوشته‌های قبطی-گنوسی مسیحی عمدتاً از مکتب والتینی یا شاخه بزرگ‌تری است که والتینیان بخشی از آن هستند. قبطی زبان مادری مصریان اواخر دوران یونانی‌مآبی بود که ریشه در مصری باستان با آمیزه‌ای از یونانی‌مآبی داشت. استفاده از این زبان برای متون ادبی نشان می‌دهد با دینی توده‌ای روبه‌رویم، در حالی که فرهیختگان یونانی‌مآب نوعی فرهنگ سکولار داشتند. بخش عمده نوشته‌های قبطی گنوسی که در اختیار ما است مثل پیستیس سوفیا^۱ و اسفار مسیح^۲ مربوط به سطح پایین و بی‌لطافتی از اندیشه گنوسی مربوط به دوره افول گمانه‌زنی سوفیا است. ولی اخیراً (۱۹۴۵) کتاب‌خانه بزرگی از جامعه گنوسی در نجع حمادی (چنوبوسکیون)^۳ مصر علیا کشف شده است که متون بسیار مهمی را به

1. Pistis Sophia

2. the Books of Jeû

۳. نجع حمادی شهری از توابع استان قنای مصر است که متون گنوسی قرون سوم و چهارم بعد از میلاد در آن در منطقه محمد السمان کشف شد. چنوبوسکیون نام دیگر منطقه نجع حمادی به معنای چراگاه غازان است که در مغرب رود نیل در هشتاد کیلومتری منطقه الاقصر است (م).

صورت ترجمه قبطی نوشته‌های یونانی در اختیار محققان قرار داده است که تاکنون ناشناخته بوده و مربوط به اوایل شکل‌گیری ادبیات گنوسیه است. یکی از این متون، کتاب بسیار مهمی از والتینیان به نام *انجیل حقیقت* است که اگر خود والتینیوس آن را نوشته باشد متعلق به نسل اول مؤسسان این فرقه است. پیش از آن، بر اساس نوشته‌های ایرنائوس نامی از این کتاب می‌دانستیم و اطلاع داشتیم که روزگاری وجود داشته است. این بخش، که در یکی از کتاب‌ها است، به طور کامل در سال ۱۹۵۶ منتشر شد. بریده‌هایی از بخش‌های دیگر این اکتشافات هم (سیزده کتاب که برخی ناکامل است و روی هم رفته هزار صفحه پاپیروس شامل ۴۸ نوشته را در بر می‌گیرد) ترجمه شده، ولی سایر متون هنوز مطالعه و ترجمه نشده است. متن دیگری از اکتشافات قبطی هست که بعد از شصت سال ماندن در موزه برلین بخش‌های گنوسی آن اخیراً در ۱۹۵۵ ترجمه شده و مهم‌ترین بخش آن کتب *خفیه یوحنا*^۱ است که یکی از مهم‌ترین کارهای گنوسیان باربلی^۲ است که مربوط به سده دوم هستند و ایرنائوس از آنها نام برده است (این کتاب و نوشته دیگری از این مجموعه، که بعدها *خیرد عیسی مسیح* نام گرفت، در بخش ناویراسته کتاب‌خانه نجع حمادی قرار دارد. کتاب *خفیه یوحنا* در سه نسخه نوشته شده و این نشان می‌دهد چه میزان اهمیت داشته است).

۳. کتاب‌خانه پاپیروسی مانویان که آن نیز به زبان قبطی است در ۱۹۳۰ در مصر کشف شد و هنوز در دست ویرایش است. این متون

1. the Apocryphon of John

۲. یکی از نخستین جلوه‌های خداوند در برخی تیره‌های گنوسی باربلو است که خواص زنانه غالب دارد و مرجع یگانه منفعل در تمام خلقت است. وی را نخستین انسان، مادر- پدر، ازل ابدی و نام سه‌گانه زنانه- مردانه هم می‌گویند. باربلو- گنوسیان کسانی از میان گنوسیان بودند که به نوعی به این شخصیت ادای احترام یا وی را پرستش می‌کردند (م).

مربوط به سده چهارم میلادی است که تا حد بسیاری آسیب دیده است؛ ۳۵۰۰ صفحه متن را در بر می‌گیرد که در میان آن یکی از کتاب‌های اصلی مانی به چشم می‌خورد. تا پیش از آن فقط نامی از این کتاب می‌دانستیم و تصور بر این بود که مانند سایر کتاب‌های مانی از بین رفته است. این کتاب *کفالایا*^۱ (گفتارها) نام دارد که می‌توان آن را کتاب *مزامیر* مانویان نخستین در نظر گرفت. همین‌طور بخشی از مجموعه *هومیلی*^۲ (اندرزها) که از نسل اول پس از مانی به جا مانده است. پس از تومارهای بحرالمیت این کشف شاید مهم‌ترین کشف تاریخ ادیان باشد که باستان‌شناسی تاکنون در اختیار این نسل قرار داده است. متون مانوی قبطی مثل متون مندایی مشتمل بر اشعار و آموزه‌های عقیدتی است. این متون احتمالاً از سریانی ترجمه شده و در عین حال شاید عباراتی از زبان یونانی هم در ترجمه آن وارد شده باشد.

۴. دسته دیگر منابع اصلی مانویت، اگرچه متأخر و به شکل شرقی باقی مانده‌اند، نوشته‌های موسوم به قطعات تورفان به زبان‌های پارسی [میانه، پارتی، سُغدی] و ترکی هستند که در اکتشافات واحه تورفان در ترکستان چین و در ابتدای سده بیستم به دست آمده است. دو متن چینی دیگر را نیز که در ترکستان یافت شده‌اند باید به اینها افزود: تومارسرود ستایش و رساله‌ای که به نام کاشف و ویراستار آن پلیو^۳ نام‌گذاری شده است. این منابع به طور کامل خوانده و ترجمه نشده‌اند ولی به وجود نوعی دین گنوسی در آن دوره در آسیای مرکزی اشاره دارند.^۴

۵. قدیمی‌ترین متنی که پیش از تمام این متون و غیر از آنها در اختیار اندیشه‌وران غرب قرار داشت متون یونانی منتسب به هرمس

1. Kephalaia

2. Homilies

3. Pelliott

۴. پس از نشر کتاب حاضر متون مانوی فراوان دیگری کشف و منتشر شده است. (م)

مثلث العظمه^۱ است که اغلب به نام نخستین رساله آن پویماندرس^۲ خوانده می‌شود. این متن گسترده، که نخستین بار در سده شانزدهم منتشر شده، باقی‌مانده ادبیات وحیانی یونانی-مآب مصری است که به دلیل شباهت زیاد خدای مصری توث^۳ به هرمس یونانی، متون هرمسی خوانده می‌شد. اشارات و نقل قول‌هایی نزد نویسندگان کلاسیک متأخر مسیحی و غیرمسیحی هست که منابع بیشتری برای بررسی دقیق‌تر تفکر هرمسی به دست می‌دهد. این متون شاید نه به طور کلی ولی از برخی جهات اشاره به روح گنوسی دارند. در متون کیمیاگری و برخی پاپیروس‌های جادویی به زبان قبطی و یونانی هم وضع به همین منوال است که ترکیبی از ایده‌های گنوسی در آن است. رساله هرمسی پویماندرس، علی‌رغم تأثیراتی که از یهودیت پذیرفته، منبع اصلی گنوسیه مستقل غیرمسیحی است.

۶. و دست آخر کتب خفیه گنوسی در انجیل، مثل اعمال توماس و غزل غزل‌های سلیمان، که در هر دو متن، ظریف‌ترین بیان احساسات و باورهای گنوسی در قالب شعر آمده است.

این منابع دست اول به زبان‌های یونانی، قبطی، آرامی، فارسی [میانهِ]،^۴ ترکی و چینی است (که البته باید توجه داشت واژه «دست اول»، ترجمه‌های باستانی نظیر ترکی، چینی و اسناد قبطی را بی‌اعتبار نمی‌کند).

1. Hermes Trismegistus

2. Poimandres

۳. Thoth؛ خدایی با تن مردانه و سری شبیه لکالک یا میمون که از مهم‌ترین خدایان مصر باستان است. در دست او ترکه باریکی است که نشان قدرت است و حلقه‌ای مختوم به صلیب که کلید رود نیل است (م).

۴. اما متون مانوی تورفان شامل دیگر زبان‌های ایرانی مانند پارتی، سغدی و بلخی نیز می‌شود. بهتر بود نویسنده در این زمینه از واژه «ایرانی میانه» استفاده می‌کرد تا همه این زبان‌ها را دربرگیرد. (م)

در این تحقیق، گستره بزرگ جغرافیایی و زبان‌شناختی منابع و گروه‌های گنوسی بررسی می‌شود و با این وضع، می‌توان از آموزه‌های گنوسی صرفاً به مثابه امری انتزاعی سخن گفت. گنوسی‌های اولیه بسیار فردگرا بودند و تصورشان از این جنبش مملو از اسطوره بود. یکی از اصول ذهن گنوسی، اشتراک‌ستیزی و پرهیز از هر گونه تشابه با دیگران است که ارتباط نزدیکی با خودکامگی «روح» به عنوان منبع اشراق و دانش مستقیم دارد.^۱ ایرنانوس می‌گوید «هر کدام از آنها هر روز حرف تازه‌ای می‌آورد». سازندگان بزرگ این نظام مثل بطلیمیوس، باسیلیدس^۲ و مانی ساختارهای گمانه‌زنانه نبوغ‌آمیز و پیچیده‌ای خلق کردند که تکیه بر ساخت‌های اصیل ذهن فرد دارد و در عین حال مضامین مشترک متعددی در آن است؛ اسطوره‌مبنایی که از آن سخن می‌گوییم همین است. همین محتوا با بیانی ساده‌تر در داستان‌های حیوانات، پندنامه‌ها، کتاب‌های آموزشی (اخلاق و جادو)، سرودهای ستایش و کتاب‌های ادعیه نیز به چشم می‌خورد. پیش از بررسی دقیق‌تر، همین محتوای مشترکی را که در تمام این منابع وجود دارد برای خوانندگان روشن می‌کنیم.

ج. خلاصه مبانی اصلی گنوسی

خداشناسی

خاصیت بنیادین فکر گنوسی، دوگانگی رادیکال در ارتباط بین خدا و دنیا و در نتیجه در ارتباط بین انسان و دنیا است. خداوند مطلقاً متعالی است و ماهیتی بیگانه با جهان دارد، او نه جهان را خلق کرده و نه اداره می‌کند، بلکه نقطه مقابل جهان است. جهان در برابر حوزه الاهی، که

1. Adv. Haer. I. 18. 1.

2. Basilides

نوری خودبسنده و دور از دسترس است، حوزه تاریکی است؛ جهان ساخته دست قدرت‌های فرومایه‌ای است که گرچه با واسطه از خداوند نشئت گرفته‌اند ولی خدای واقعی را نمی‌شناسند و در کیهانی که بر آن حاکم‌اند نمی‌گذارند کسی او را بشناسد. داستان پیدایش این قدرت‌های فرومایه (آرخن‌ها)، و اساس تمام فرمانروایان و انتظامات هستی بیرون از خدا، از جمله خود جهان، از داستان‌های اصلی گمانه‌زنی گنوسی است که بعداً مثال‌هایی از آن ذکر خواهیم کرد. خداوند متعال خود از تمام موجودات پنهان است و با مفاهیم طبیعت شناختنی نیست. دانش او نیاز به اشراق و وحی فرامادی دارد که در صورت دست‌یافتن به آن، جز با عبارات سلبی توصیف‌پذیر نیست.

کیهان‌شناسی

جهان تحت سیطره آرخن‌ها، زندانی است بزرگ که درونی‌ترین دخمه آن زمین است که عرصه زندگی انسان است. زیر و بالای آن عرصات سماوی چون دایره‌های تودرتو نشسته‌اند و بیش از همه هفت عرصه سیار است که در احاطه عرصه هشتم قرار دارند و این عرصه هشتم مدار ستارگان ثابت است. نویسندگان این متون مایل بودند با ضرب این اعداد در هم، به دنیای گسترده‌تری دست پیدا کنند، باسیلیدس ۳۶۵ «آسمان» را برمی‌شمرد. اهمیت دینی این ساختار کیهانی از آنجا است که هر آنچه بین اینجا و آن ماوراء فاصله بیندازد انسان را نه فقط با فاصله مکانی، بلکه از طریق نیروهای فعال شیطانی از خداوند دور می‌کند. به این ترتیب گستردگی و تعدد نظام کیهانی نشان می‌دهد چقدر انسان از خدا دور افتاده است.

این عرصه‌ها جایگاه آرخن‌ها هستند، به‌ویژه هفت آرخن یا خدایگان سیاره‌ها که از ایزدستان بابل وام گرفته شده است. جالب اینجا است که

این آرخن‌ها به نام‌هایی نامیده می‌شوند که در تورات نام‌های خاص خداوند است (ایانو^۱، سابائوت^۲، آدونای^۳، الوخیم^۴ و آل شدای^۵). گنوسیان برای نشان دادن حس تحقیر و تنفر خود از سنن گذشته، به‌ویژه یهودیت، از نام‌های خدای واحد متعال برای موجودات فرودست اهریمنی استفاده می‌کنند. آرخن‌ها با هم‌دستی بر دنیا حکومت می‌کنند و هر کدام در عرصه خود نگرهان زندان کیهانی هستند. سیطره ستمباره جهانی آنها هیمارمه^۶ یا «سرنوشت» جهانی نام دارد؛ انگاره‌ای که از نجوم آمده است و در اینجا آمیزه‌ای از روح ضدکیهانی گنوسی در خود

۱. ائو یا ایانو (Iao) نزدیک ترین تلفظی است که یونانیان از چهار حرف ی ه و ه و (יהוה) یا تلفظ لاتینی آن (به صورت یهوه) به معنی نورآور یا صاحب نور داشته اند. این نام یکی از هفت نام برتر خداوند در تورات عبری است. اجماع علما بر این است که شکل نخستین تلفظ این کلمه در زمان نوشتن تورات در سده ششم پیش از مسیح یهوه بوده است ولی واژه‌های آن به طرزی غیر قابل بازایی حذف و فراموش شد چون در زمان هیکل دوم در سده سوم و دوم پیش از مسیح، بردن این نام به جهت قدسی که داشت ممنوع بود و همیشه کلمه ادونای جای آن را می‌گرفت.

۲. سابائوت (Σαβᾶθ) دریافت یونانیان از کلمه تسائوت (צבאות) عبری (ج تساو) (צבאות) است که معنای گروه انسان‌های محافظ و ارتش دارد. این کلمه احتمالاً همان است که در عربی به صورت صَبَی به معنی پسر جوان وجود دارد. شاید بتوان سابائوت را با حفیظ، که از اسامی خداوند است برابر دانست.

۳. ادونای (אֲדֹנָי) اسم جمع از آدون به معنای خدا است و آدون کلمه ای فنیقی با ریشه نامعلوم، که شاید از کلمه اد در زبان اوگاریتی به معنای پدر آمده باشد. دستور زبان عبری چنین اجازه ای می‌دهد که با کلمه خدایان به مفهوم خدای خدایان اشاره کنیم.

۴. الوخیم یا الوهیم (אֱלֹהִים) را می‌توان اسم جمع el به معنای خدا در نظر گرفت که در پایان نام هایی چون اسرافیل، ناتانائیل، میکائیل می‌آید و احتمالاً از افسانه‌های کنعانی باشد که خدایان را فرزندان el می‌دانستند. یا بر اساس روایتی، حالتی از تلفظ سه حرف l ه م در زبان کنعانی بوده که به مجمع فرزندان el اشاره داشته است.

۵. ال شدای (אֱלֹהֵי) از ترکیب دو کلمه ال به معنای خدا و شدای است که معنای آن خیلی معلوم نیست. گرچه این ترکیب را اغلب به معنای رب قدیر ترجمه می‌کنند. می‌توان در معنای آن تصور کرد خدایی که شدای است یا خدایی که شدای نام دارد. غیر ممکن نیست که کلمه شدای از شدیم (نشئه ۳۲:۱۷ و مزامیر ۱۰۶: ۳۷-۳۸) آمده باشد که اشاره به خدایان کنعانی دارد.

دارد. از نظر فیزیکی، این سیطره، همان قانون طبیعت است و از نظر روانی انسان را به بردگی می‌کشد (و از این نظر قانون موسی را وضع و اجرا می‌کند). هر آرخن نگهبان مدار و عرصه خود است و نمی‌گذارد ارواح انسان‌ها پس از مرگ از حوزه تحت سیطره او عبور کنند، جهان را پشت سر بگذارند و به خدا برسند. جز بخش‌هایی که رهبرشان موسوم به دمیورژ (به معنی «جهان‌آفرین» در تیمائوس افلاطون) خلق کرده است سایر بخش‌های این دنیا را آرخن‌ها خلق کرده‌اند. شخص جهان‌آفرین تصویری درهم‌ریخته از خدای تورات است.

انسان‌شناسی

انسان که موضوع اصلی این وضعیت گسترده است از تن، روح و روان تشکیل شده است ولی اگر به اعماق وی نفوذ کنیم اصل او دو ریشه دارد: این جهانی و آن جهانی. نه تنها تن، بلکه روح انسان نیز ساخته دست نیروهای کیهانی است. آنها تن انسان را به شکل انسان اولیه (کهن‌الگویی) الهی شکل داده و با نیروهای روانی خود او را زنده کرده‌اند. این نیروهای روانی همان اذواق و مواجید طبیعی است که هر کدام ریشه در یکی از عرصات دارد و در تناظر با یکی از آنها است. روح اختری یا «روان» انسان برهم‌نهادی از تمام آنها است. انسان با تن و روحی که دارد بخشی از جهان و رعیت هیمارمیه است. ولی روح (pneuma) انسان (که «اخگر» نیز خوانده شده) در این روح اسیر شده است. این اخگر بخشی از جوهر الهی است که از بیرون آمده و به درون این دنیا افتاده است. آرخن‌ها انسان را به این دلیل خلق کرده‌اند که آن جوهر الهی را در این جهان در اسارت نگه دارند. لذا همان‌طور که در عالم کبیر انسان‌ها در اسارت این هفت عرصه مانده‌اند در عالم صغیر انسانی هم اخگر آدم در اسارت هفت لایه روحی است که ریشه در این

هفت عرصه دارد. اخگر انسان پیش از رستگاری غوطه‌ور در تن و روح است و در حالتی از خواب و کرختی، از خود ناآگاه، مست از شرنگ این دنیا و به بیانی «غافل» است: بیدارسازی و آزادسازی او از طریق «دانش» صورت می‌گیرد.

آخرت‌شناسی

اندیشه رستگاری گنوسی ریشه در همین دوگانگی رادیکال دارد. همان‌طور که خدای متعال با «این جهان» بیگانه است نفس اخگری انسان نیز در میان جهان، بیگانه است. گنوسیان می‌کوشند «انسان درونی» خود را از محدودیت‌های جهان بربانند و به حوزه اصلی نورانی‌اش بازگردانند. شرط لازم آن این است که او خدای آن جهان و خودش را بشناسد، یعنی درباره ریشه الهی و موقعیت فعلی‌اش و نیز ماهیت جهانی که این موقعیت را ایجاد کرده است اطلاعات داشته باشند؛ چنان‌که در یکی از نوشته‌های والتینیان می‌خوانیم:

آنچه آزاد می‌سازد این است که بدانیم که بوده‌ایم، چه شده‌ایم، کجا بوده‌ایم، به کجا پرتاب شده‌ایم، به کجا می‌شتابیم، از کجا رستگاری می‌یابیم و زایش و باززایی چیست.

ولی موقعیت انسان این دانش را از وی دریغ کرده است. چون «غفلت» جوهر وجود فعلی جهان و اصل اساسی وجودیافتن آن بوده است. خدای متعال مشخصاً در این دنیا ناشناخته است و بررسی دنیا راهی به شناخت خدا نمی‌گشاید. به همین دلیل نیازمند وحی هستیم. ماهیت اوضاع کیهانی دلیل اصلی لزوم وحی است و تحقق آن، «غفلت» را، که مهم‌ترین خاصیت جهان است، تغییر می‌دهد. به همین دلیل وحی بخشی از جریان نجات است. حامل این آگاهی پیامبری است که از جهان نور

آمده، از مرزهای عرصات گذر کرده، آرخن‌ها را فریب داده، روح را از خواب زمینی‌اش بیدار می‌کند و دانش رهننده‌ای را که از «جای دیگری» آورده است با انسان‌ها به اشتراک می‌گذارد. مأموریت این ناجی متعالی حتی قبل از خلق جهان آغاز می‌شود (چون سقوط عنصر الاهی قبل از خلق جهان اتفاق افتاده است) و به موازات تاریخ آن پیش می‌رود. دانشی که به این ترتیب به انسان وحی می‌شود، صرفاً «دانش خدا» نام دارد، ولی در اصل کل محتوای اسطوره گنوسی را با تمام آموزه‌های خدا، جهان و انسان در خود دارد، یعنی عناصر نظام نظری در آن است. ولی از نظر عملی شاید بهتر باشد نام آن را «دانش طریقت» بگذاریم، به معنای دانش مسیر گذار روح انسان به بیرون از این جهان، که تمهیدات مقدس و جادویی برای صعود آینده و اسماء و عبارات مقدسی را در خود دارد که می‌توان با آن از سیطره هر عرصه‌ای عبور کرد. روح اگر این گنوسیس را در اختیار داشته باشد پس از مرگ به سوی بالا ره می‌سپارد و در هر عرصه، «حجاب» روانی‌ای را که آن عرصه بر او افکنده پشت سر می‌گذارد و پس از این که تمام این فریب‌های بیرونی را کنار می‌گذارد در خارج از این جهان به خدا می‌رسد و با جوهر الاهی یکی می‌شود. در مقیاس کلیت نمایش الاهی، این فرآیند بخشی از جریان بازسازی کلیت خود الوهیت است که در دوران پیشاکیهانی بخش‌هایی از جوهر خود را از دست داده است. الوهیت فقط به این ترتیب در سرنوشت جهان دخالت می‌کند و پیام‌آور او فقط به این هدف در تاریخ کیهان مداخله می‌کند. با تکمیل این فرآیند گردهم‌آوری (بنا به قول برخی نظام‌ها) کیهان که از عناصر نور تهی شده است به پایان تاریخ خود می‌رسد.

اخلاق

در این زندگی دارندگان اخگر،^۱ که اهل گنوسیس (صاحبان دانش، شناخت و معرفت) خود را چنین می‌نامیده‌اند، از توده انسان‌ها جدا هستند. اشراق بلاواسطه نه تنها فرد را در عرصه دانش خودکامه می‌کند (شمار تعالیم گنوسی به همین دلیل فراوان است) بلکه حوزه عملکرد او را هم مشخص می‌کند. به بیان کلی، اخلاق دارندگان اخگر، دشمنی با جهان و تحقیر هر گونه ارتباط انسانی است، ولی از این اصل دو نتیجه متفاوت می‌توان گرفت که هر دو نزد گنوسی‌ان یافت می‌شود: زهد و لالایی‌گری. در روش زهد اصل بر این است که هر که دانش دارد باید از آلودگی بیشتر به دنیا بپرهیزد و تا حد ممکن تماسش را با آن کم کند. در اباحی‌گری اصل بر این است که دارنده دانش، برتر و مطلقاً آزاد است. با نظریه پیچیده اباحی‌گری گنوسی بعداً بیشتر آشنا می‌شویم و اینجا فقط چند نکته را می‌آوریم. قانون امر و نهی که خالق وضع می‌کند خود نوعی از ستم «کیهانی» است و جزای تخطی از آن فقط بر تن و روح تأثیر دارد. از آنجا که دارندگان اخگر از سیطره هیمارینه آزادند از اطاعت دستورهای اخلاقی هم معاف‌اند. برای آنها همه چیز مجاز است. چون اخگر ماهیتاً آزاد است و نه حرکتی می‌توان برخلاف آن انجام داد و نه از عقاب آرخن‌ها چیزی تهدیدشان می‌کند. ولی آزادی دارندگان اخگر به این معنا نیست که عده‌ای آدم، بی‌اعتنا دست به هر گونه کاری بزنند، بلکه با تخطی عامدانه از دستورهای دمیورژ با سرنوشتی که آرخن‌ها تعیین کرده‌اند تحدی می‌کنند و به طریقی سلبی به رستگاری دست می‌یابند. این اباحی‌گری مسئله‌برانگیز بیش از آن‌که نسخه زاهدانه فکر گنوسی باشد اشاره به هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) موجود در کیهان‌ستیزی گنوسی دارد.

1. Exc. Theod. 78. 2.

2. Pneumatics

حتی خواننده‌ای که از موضوع محل بحث بی‌اطلاع باشد، از چکیده نقل شده نتیجه می‌گیرد که اندیشه گنوسی، با این‌که باعث شد برخی اندیشمندان مفاهیم متعالی بسازند، باز هم هسته‌ای اسطوره‌شناختی دارد که نمی‌توان از آن گذشت. این هسته، فاصله بسیاری با جو غریب استدلال فلسفی دارد و بیشتر با تصاویر و شخصیت‌های پرشمار سر و کار دارد. در بخش‌های بعدی بحث، اسطوره‌ها و استعاره‌های گنوسی را مطرح، و بخش‌هایی از فکر اصلی گنوسی را در نظام‌های فکری گمانه‌زنی بررسی می‌کنیم.

فصل سوم

تصاویر گنوسی و زبان نمادین

خواننده در مواجهه نخست با ادبیات گنوسی با عناصر بیانی مکرری روبه‌رو می‌شود که ذاتاً، حتی فارغ از متنی که در آن است، تجربه بنیادین، نوع احساس و بینش معطوف به واقعیت مخصوص ذهن گنوسی را نشان می‌دهد که لایه‌لای واژگان، تداعی‌های نمادین و استعاره‌های ساده کشف‌شدنی هستند. تأثیر این عبارات بیش از آن‌که ناشی از تکرار وقوعشان باشد به دلیل بلاغت آنها است که نوآوری شگفت‌انگیزشان تأثیر را دوچندان می‌کند. در این بخش بعضی از آنها را بررسی می‌کنیم. مزیت این روش این است که با سبک بیان مشترک گنوسیان روبه‌رویم (و نه تفاوت بین نظام‌های عقیدتی‌شان) که بنیادی‌تر است.

به‌ویژه ادبیات مندایی از نظر این نوآوری‌های تازه بسیار غنی است و جلوه روشنی از ذهن گنوسی نمایان می‌کند؛ غنا در سبک بیان می‌تواند ضعف سویه نظری را جبران کند. منداییان از نظر اجتماعی و جغرافیایی از تأثیرات یونانیان دور بوده‌اند و به همین دلیل کمتر از سایر فرقه‌ها تسلیم وسوسه یکسان‌کردن ایده‌هایشان با قواعد ادبی و فکری غرب می‌شدند. در نوشته‌های آنها تخیلات اسطوره‌ای فراوان است؛ تلاش

برای مفهوم‌سازی، پیچیدگی تصاویرشان را ضایع نکرده است و تنوع را قربانی نظم و انسجام نکرده‌اند. اگرچه خواندن نوشته‌های متعدد و تکراری آنها به دلیل داشتن نظم عقلانی کاری دشوار و یکنواخت است ولی در عوض بینش اسطوره‌ای‌شان غیرفلسفی است. روح گنوسی در جریان بی‌پایان نمادگرایی قوی شعر مندایی، حاکی از دلتنگی، اضطراب و جست‌وجوی آرامش است. در این فصل توجه خاصی به این منبع داریم، ولی اهمیت منداییان به نظر ما در تصویر گسترده گنوسیه بیش از سایر گروه‌ها نیست.

الف. بیگانه

«به نام حیات ازلی بزرگ بیگانه، از دنیا‌های نور، وجودی متعالی که فوق تمام افعال است». این جملات آغاز معمول تمام نوشته‌های مندایی است و «بیگانه» از صفات ثابت «زندگی» است، که ماهیتاً با این دنیا بیگانه است و در برخی موقعیت‌ها، با این‌که در داخل آن قرار دارد با آن بیگانه است. جمله‌ای که نقل کردیم از زندگی «نخستین»ی سخن می‌گوید که «فوق تمام افعال» است و می‌توان واژه «خلقت» را به آن افزود تا به این معنا برسیم که زندگی نخستین، فوق تمام دنیا است. مفهوم «زندگی بیگانه» اثرگذارترین نمادواژه‌ای است که در بیان گنوسیان می‌یابیم و اساساً در تاریخ تکلم بشر مفهوم تازه‌ای است. این واژه در همه جای ادبیات گنوسی نماینده‌هایی دارد، مثل مفهوم «خدای بیگانه مرقیون»^۱ «بیگانه»، «دیگری»، «ناشناخته»، «بی‌نام»، «مخفی» یا «خدای ناشناخته» که در بسیاری نوشته‌های مسیحی گنوسی آمده است. معادل فلسفی آن «استعلای مطلق» در تفکر نوافلاطونی است، ولی جدا از کاربردهای

الاهیاتی، واژه «بیگانه» (و اشکال مختلف آن) وقتی صفت خدا یا موجود اعلی می‌شود، به عنوان نامی برای نوعی تجربه عنصری انسانی اهمیت نمادین پیدا می‌کند و نشان می‌دهد کاربردهای مختلف این واژه در متون نظری به چه دلیل است. ترکیب «زندگی بیگانه» در این تجربه اساسی بسیار آموزنده و روشنگر است.

بیگانه آن چیزی است که از جای دیگری آمده است و متعلق به اینجا نیست. او برای کسانی که اینجا هستند غریب، ناشناخته و فهم‌ناپذیر است و دنیای آنها هم برای او به همان میزان فهم‌ناپذیر است. او برای زندگی به سرزمین بیگانه‌ای آمده است که دور از خانه اصلی او است. وی از این‌که در موقعیتی پر از خطر تنها و بی‌دفاع است و او را درک نمی‌کنند و او کسی را درک نمی‌کند رنج می‌کشد. اضطراب و دلتنگی برای خانه بخشی از روحیه این غریبه است، او آداب این سرزمین بیگانه را نمی‌فهمد و گم شده و در آن پرسه می‌زند. اگر آداب این دنیا را کاملاً بیاموزد فراموش می‌کند که غریبه است و این بار به معنای دیگری گم شده و بومی این سرزمین تازه می‌شود. او پس از این‌که تسلیم کشش دنیای بیگانه شده و از اصل خود بیگانه می‌گردد «فرزند این خانه» می‌شود. این خود بخشی از سرنوشت بیگانه است. در این بیگانگی از خود، اضطراب او از بین می‌رود و این نقطه اوج وضعیت ناراحت‌کننده بیگانه است. بازیابی بیگانگی و احیای حس در تبعید بودن، نخستین قدم برای بازگشت است. دوباره زنده کردن احساس دوری از خانه، آغاز مسیر بازگشت است. اینها تمام اسباب رنج بیگانه است، ولی او ریشه در دنیای عالی دارد، منبعی از قدرت و زندگی مخفی که اطرافیان از آن خبری ندارند و به هیچ وجه ورود به آن برایشان امکان ندارد. چون موجودات این دنیا اصلاً آن را نمی‌فهمند. برتری فرد بیگانه که اسباب تمایز او است، حتی اگر مخفیانه، به واسطه خاستگاهش، که خارج از این دنیا

است شکوهی آشکار به او می‌بخشد. بیگانه در این موقعیت دور و دست‌نیافتنی است و بیگانگی او به معنای شکوه و سرافرازی است. بدین ترتیب بیگانه متعالی علی‌الاطلاق و «خارج از دسترس» است. این از خواص مهم خداوند است.

هر دو سوی مثبت و منفی ایده بیگانگی، یعنی امتیاز و رنج، یعنی سرنوشت دوری و محکومیت به تلاش، صفات یک موصوف هستند که «زندگی» است و وقتی به نام «زندگی بزرگ نخستین» خوانده می‌شود فقط صفت مثبت ذکر شده را دارد. او است که «دور از دسترس این دنیا»، «در سرزمین نور»، «در ثمرات شکوه، در حوزه‌های نور، در بیت کمال» و غیره است. او در وجود دوگانه‌ای که در این دنیا دارد به طرز دردناکی هر دو خاصیت را دارد و تحقق خواصی که در بالا ذکر کردیم، در تناوبی نمایشی به سوی رستگاری، تاریخی اسطوره‌ای می‌سازد، برای نوری که از اصل نور تبعید شده است، زندگی تبعید شده است و به این دنیا آمده است، تاریخی برای بیگانگی و بازیابی او، تاریخی برای حرکت او به درکات ناکجاآباد و بازگشت او به سوی درجات عوالم بالا. در مراحل مختلف این تاریخ، واژه بیگانه و معادل‌های آن با کلمات مختلفی جمع می‌شود، نظیر «روح بیگانه من»، «قلب خسته از دنیای من» و «تاک تنها» که همه اشاره به انسان دارند، در حالی که «مرد بیگانه» و «غریبه» اشاره به پیامبر دنیای نور دارد. البته در بررسی اصطلاح «منجی نجات‌یافته» خواهیم دید او صفاتی را که برای انسان گفتیم برای خود هم استفاده می‌کند. لذا مفهوم بیگانه، به صورت ضمنی، تمام جنبه‌های مراحل زمانی «مسیر و راه» را در خود دارد و تجربه بنیادینی را که باعث شده است به مفهوم «مسیر» وجود برسند به روشنی بیان می‌کند: تجربه اصلی بیگانگی و تعالی. به همین دلیل ما تصویر «زندگی بیگانه» را از نمادهای نخستین گنوسیه می‌دانیم.

ب. «بیرون»، «خارج»، «این دنیا» و «دنیای دیگر»

واژه‌ها و تصاویر دیگری نیز با این مفهوم مرکزی مرتبط‌اند. اگر «زندگی» اساساً بیگانه است باید خانه آن «بیرون» و «خارج از این جهان باشد». «خارج از اینجا» یعنی خارج از همه چیز، از جمله کیهان، آسمان و ستاره‌ها. واقعاً اعتقاد به وجود «جای دیگر» مطلق، دنیا را به نظامی بسته و مسدود تبدیل می‌کند که برای کسانی که در آن اسیرند، به دلیل بزرگی و زندان‌بودنش هراس‌آور است، ولی خود در قلمرو کلی وجود محدود است. این جهان نوعی نظام قدرت و وجودی شیطانی است که نیروهایش مجاب‌کننده و خواسته‌هایش خودسرانه است. وقتی به مفهوم «بیرون» معتقد باشیم «جهان» دیگر نمی‌تواند کلیت داشته باشد. از آنجا که جهان «همه چیز» است و کل واقعیت را در بر می‌گیرد، پس فقط یک «جهان» وجود دارد و تصریح اضافه‌تری بی‌معنا است. اگر کیهان کلیت نباشد، محدود به چیزی کاملاً دیگر است که واقعی است، پس جهان باید به صیغه نکره طراحی شود. تمام ارتباطات وجود زمینی انسان «در این دنیا» و «متعلق به این دنیا» است و این در تقابل با دنیای دیگر است که محل سکونت «زندگی» است. دنیای ما از بیرون و از دیدگاه ساکنان قلمرو نور و زندگی، «آن دنیای دیگر» است. به این دلیل ضمائر اشاره را در کنار واژه «جهان» می‌بینیم و ترکیب آنها نمادی زبان‌شناختی و اساسی در گنوسیه است که ارتباط نزدیکی با مفهوم اساسی «بیگانه» دارد.

پ. جهان‌ها و ائون‌ها^۱

به این دلیل است که واژه «جهان» به صیغه جمع استفاده می‌شود. عبارت «جهان‌ها» اشاره به زنجیره بلند این حوزه‌های بسته قدرت دارد که

شعبه‌های نوعی نظام بزرگ کیهانی است. زندگی باید از آنها بگذرد و همه آنها با او بیگانه هستند. مفهوم «جهان» فقط با خالی شدن از مفهوم عام مطلق و خصوص یافتن (و البته هم‌زمان با الحاق خاصیت شر) می‌تواند حاوی این تکثر باشد. باید دانست واژه «جهان» اشاره به کثرت دارد نه وحدت، به تیره‌ای از شیاطین اشاره دارد نه فرد واحدی از آنها. این کثرت معنای دیگری هم می‌تواند داشته باشد و آن هزارتو بودن دنیا است. روح در میان این دنیاها راهش را گم می‌کند و هر چه در پی مفری است که از این جهان به در رود به دنیای دیگری راه پیدا می‌کند که همان قدر دنیا است که قبلی بود. این نظام‌های متعدد شیطانی که زندگی رستگاری نیافته محکوم به سرگردانی در آنها است در بسیاری از آموزه‌های گنوسی به چشم می‌خورد. گنوسیان یونانی مآب مفهوم «ائون» را برابر «جهان‌ها»ی منداپیان می‌گذارند که معمولاً (بسته به تعداد سیاره‌ها یا نشانه‌های طالع‌بینی) هفت یا دوازده تا است، ولی در بعضی نظام‌ها تعدادشان آن‌قدر زیاد می‌شود که حیرت و ترس ایجاد می‌کند و چنان‌که گفتیم به ۳۶۵ «فلک» و «رموز» و «فضاهای» بی‌شمار می‌رسد (به معنای مکان شناختی). در پیستیس سوفیا نیز از عبارت «ائون‌ها» استفاده می‌شود. در تمام این نظام‌ها زندگی چندین مرحله از نور دور شده است و باید با طی کردن مراحل از این جهان به در رود.

می‌بینی ای فرزند که از میان چند جسد (عناصر؟)، چه تعداد رسته شیطانی، چه تعداد تسلسل و انقلاب ستارگان باید بگذریم تا به خدای احد و واحد برسیم.^۱

باید توجه داشت که حتی آنجا که اشاره نشده است نقش این نیروها بر سبیل دشمنی و کارشکنی است. آنها علاوه بر بعد مکانی، نمادی از

قدرت اسیرکننده و ضدخدایی را در خود دارند. «راهی که باید برویم بلند است و بی‌پایان»^۱ «مرزهای این دنیای تاریکی چقدر گسترده است!»^۲.

با سردرگمی در هزارتوی شرها
(روح) آلوده راهی به بیرون نمی‌یابد ... او
می‌خواهد از این هرج و مرج تلخ به در رود، ولی نمی‌داند
چگونه باید راه خود را بجوید.^۳

کل این فضا که زندگی در آن قرار دارد، جدا از این‌که جان پیدا می‌کند روح بدخواهی نیز دارد. این شیاطین از سویی شخصیت دارند و از سویی خود حوزه‌های فضایی هستند که فاصله می‌اندازند و دوری ایجاد می‌کنند. برای غلبه بر آنها باید از آنها بگذریم و برای شکستن مرزهایشان باید از آنها عبور کنیم تا با شکستن حدود قدرتشان از آنها آزاد شویم و جادوی هر سطحی را به ترتیب پشت سر بگذاریم. به این دلیل است که در نوشته‌های مندایی، زندگی با این‌که خود رستگاری می‌بخشد با عنوان «پرسه‌زننده در جهان‌ها» توصیف شده است و عیسی در *مز/میر نحشیه* می‌گوید: «از تمام جهان‌ها می‌گذرم و تمام معماها را رمزگشایی می‌کنم».

بعد مکانی مفهوم محل بحثمان این است. بعد زمانی وجود زندگی در کیهان نیز به همین اندازه شیطانی است و اشاره به ترتیب عبور از

1 G 433.

نقل قول‌های مندایی بر اساس ترجمه لیدزبارسکی است. کته‌نوشت G اشاره به کتاب مندایی گینزا *Ginza: Der Schatz oder des Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen, 1925 و کته‌نوشت J اشاره به کتاب مندایی یوحنا *Das Johannesbuch der Mandäer*, Gissen, 1915 دارد. اعداد پس از حروف اشاره به شماره صفحه نسخه این کتاب‌ها دارد.

2. G 155.

3. Naassene Psalm, Hippol. V. 10. 2.

سیطره قدرت‌های نیمه‌شخصی (اثون‌ها) دارد. زمان هم مثل فضای جهانی در بیگانگی و تبعید نقش دارد. اینجا هم با همان تعدد که گفتیم روبه‌رویم. دوره‌های زمانی مختلف بین روح و هدفش فاصله می‌اندازند و هر چه عدد آنها بیشتر باشد یعنی کیهان تسلط بیشتری بر اسیری که در جنگ دارد اعمال می‌کند. اینجا هم فرار فقط با عبور ممکن است. به این ترتیب راه رستگاری از نظم زمانی «نسل»ها می‌گذرد: زندگی متعالی از زنجیره نسل‌های بی‌شمار وارد جهان می‌شود، در آن می‌زید، رنج می‌کشد و فقط با طی کردن این مسیر سخت و طولانی و از دست دادن حافظه و بازیافت آن می‌تواند سرنوشت خود را ارضا و محقق کند. به این ترتیب می‌توان عبارت مشهور «جهان‌ها و نسل‌ها» را، که بارها در نوشته‌های مندایی به چشم می‌خورد، توضیح داد. رستگاری‌بخش می‌گوید: «من در جهان‌ها و نسل‌ها پرسه زده‌ام». این بُعد زمانی برای روح رستگاری‌نیافته (که می‌تواند روح شخص منجی هم باشد) باعث اضطراب است. هراس از گستردگی فضای کیهانی، متناسب با هراس از تحمل درد و رنج زمان است: «چقدر تاکنون تاب آورده‌ام و چقدر در این زمان زندگی کرده‌ام».^۱ این بُعد دوگانه فضایی و زمانی هراس کیهانی، در مفهوم پیچیده «عصر» گنوسیان یونانی‌مآب به‌خوبی توضیح داده شده است. این مفهوم اساساً مفهومی زمانی است (دوره زندگی، طول زمانی کیهانی و ابدیت) ولی در دین‌های پیشاگنوسی یونانی‌مآب، احتمالاً به تقلید از خدای ایرانی زروان جان‌بخشی شد و موضوع پرستش قرار گرفت و در همان زمان تصویری هولناک داشت. این مفهوم در فکر گنوسی دچار عطف اسطوره‌ای شده و تبدیل به نامی برای تمام موجودات الهی، نیمه‌الاهی و شیطانی می‌شود. «اثون‌ها» به صیغه معرفه با اقتضائات مکانی و زمانی‌اش،

جلوه‌ای از قدرت شیطانی جهان (چنان‌که در پیستیس سوفیا می‌خوانیم) یا قدرت شیطانی حوزه تاریکی است. جان‌بخشی، بعد اولیه زمانی ائون‌ها را از بین می‌برد، و برای احیای آن «ائون‌ها» را متداوماً با «جهان‌ها» متناظر می‌کنند و بازی‌های تخیل اسطوره‌ای به این ترتیب تأثیرات گوناگون می‌گذارد.^۱

بعد زمانی تبعید کیهانی در نوشته‌هایی از این دست ظاهر می‌شود و احساس تکان‌دهنده‌ای به فرد منتقل می‌کند:

در آن جهان (تاریکی) هزاران هزار سال زیستم و کسی نمی‌دانست من آنجا هستم ... سال از پس سال و نسل از عقب نسل آنجا بودم و آنها مرا نشناختند و ندانستند در دنیای آنها زندگی می‌کنم.^۲

یا (چنان‌که در متن مانوی ترکی می‌خوانیم):

اکنون ای پدر مهربان ما، هزاران سال بی‌شمار از آن زمان که از تو جدا افتاده‌ایم گذشته است. مشتاق دیدار سیمای زنده، عزیز و درخشان هستم^۳

۱. این واژه «عصر» به صیغه مفرد فقط به معنای «جهان» است و چنان‌که در فکر یهودی و مسیحی می‌بینیم به صورت «این عصر» در برابر «عصر بعدی» استفاده می‌شود. الگوی ما در اینجا طبعاً واژه عبری «اولام» (آرامی آلما) [«عالم»] بوده است که معنای اصلی آن جهان‌ها و وجودها است. منظور ما از نوع یا وجود یک مفهوم شخصی (فراانسانی) است. جان‌بخشی در مفهوم «این عصر» در انجیل با بیانی نظیر «خدای (فرمانروایان) این عصر» نشان داده شده است.

2 G 153 f.

اینها واژگانی است که ناجی بر زبان می‌آورد. ولی ارتباط او با زندگی، که در این دنیا به مفهوم عمومی تبعید شده است، یعنی زندگی‌هایی که او قرار است نجات دهد، چیست؟ پاسخ این پرسش را می‌توان از واژگانی دریافت که در ابلاغ مأموریت به او بیان می‌شود: «برو، برو ای پسر ما و ای تصویر ما ... و آنجا که تو می‌روی رنج و شیون در انتظار تو است، در آن دنیاها تاریکی. نسل از پی نسل آنجا می‌مانی تا تو را فراموش کنیم. صورت تو بی‌تغییر می‌ماند تا وقتی که همه شما را به مرگ فراخوانیم» (G 152 f.).

3. Abh. d. Pr. Akad 1912, p. 10.

زمان شمارناپذیر کیهانی، ساختار برج گونه فضا‌های کیهانی و کیفیت شیطانی آنها، به معنای دوری از خدا است و این جدایی را ابقا می‌کند.

ت. مسکن کیهانی و جایگاه بیگانه

ساکنان این جهان معتقدند جهان مکان گسترده‌ای است، با این حال گنوسی‌ان تصویر بسته‌ای از فضایی بسته در ذهن دارند که مرقیون^۱ برای تحقیر آن را «زندان ساخته‌شده به دست آفریدگار»^۲ می‌نامد و زندگی می‌تواند به درون یا خارج از آن حرکت کند. در ادبیات گنوسی دو عبارت معیار «از بیرون به درون آمدن» و «از درون به بیرون رفتن» بسیار به چشم می‌خورد. زندگی یا نور «به این جهان آمده است»، «به اینجا سفر کرده است»، «به درون دنیا عزیمت می‌کند»، «می‌تواند در لبه بیرونی جهان» بایستد و از آنجا «از بیرون» دیگرانی را «به درون بخواند». اهمیت دینی این عبارات را بعداً بررسی می‌کنیم. فعلاً جایگاه‌شناسی نمادین و بلاغت این سبک بیان را بررسی می‌کنیم.

مسکن «داخل این دنیا» را «مقام»^۳ می‌گویند و جهان خود «مقام»ی یا «خانه»ای است و همان‌طور که «مقام‌های روشن» در کار است «مقام‌های فرودست»، «مقام‌های تیره» و «خانه میرا» نیز وجود دارد. ایده «مقام» دو بعد دارد؛ از یک سو موقتی، تصادفی و تغییرپذیر است. می‌توان از مقامی به مقامی گذر کرد، آن را ترک کرد و حتی می‌توانیم اجازه دهیم که خراب شود. از سوی دیگر، اشاره به وابستگی جهان به محیط دارد. مکانی که فرد در آن زندگی می‌کند اهمیت بسیاری برای ساکنانش دارد.

۱. یکی از اسقفان صدر مسیحیت که معتقد بود خدایان کلاسیک یهودی فرودست خدایان انجیل هستند و این باعث شد پدران کلیسا با وی مخالفت و او را تکفیر کنند. کتاب‌هایی که مرقیون قبول نداشت امروزه از معتبرترین کتب کلیسای کاتولیک است (م).

2. Haec cellula creatoris

3. Dwelling

آنها فقط می‌توانند مقامی را به قصد مقامی دیگر ترک کنند و حتی وجود فرازمینی هم مقام خوانده می‌شود که البته مقام نور و زندگی است که گرچه بیکران است ولی در این حوزه‌های محدود هم جای می‌پذیرد. زندگی وقتی در جهان قرار می‌گیرد تملکی موقتی ایجاد می‌کند که می‌تواند او را فرزند یک خانه کند، به همین دلیل لازم است بگویند «تو از اینجا نبودی و ریشه تو در این خانه نبود».^۱ چون تأکید بر ماهیت گذرا و موقت اقامت در دنیا است و فرد در کلیت خود همیشه غریبه است، دنیا را مهمان‌سرای می‌دانند که فرد در آن «اقامت می‌کند» و باقی ماندن در مهمان‌سرا به معنای «بودن در دنیا» و «بودن در تن» است. در این دنیا همه «ساکنان مهمان‌سرا» هستند، ولی نه به مثابه مهمان. «کنزی مخفی بودم که با کسانی که در این مهمان‌سرا هستند غریبه بودم» («سرود مروارید» در اعمال توماس).

همین عبارت اشاره به تن هم دارد که «منزل» زندگی و ابزار تسلط دنیا بر آن است. به بیان دقیق‌تر «چادر» و «جامه» هر دو اشاره به تن دارند و آن را شیئی گذرا و زمینی تعریف می‌کنند که روح را در بر گرفته است. این دو را می‌توان در خصوص دنیا هم استفاده کرد. جامه را می‌پوشند و مندرس می‌کنند و تعویض می‌نمایند، یعنی جامه زمینی را برمی‌دارند و جامه نور بر تن می‌کنند.

زندگی که از سرچشمه خود منقطع شده است در این جامه زمینی شیون می‌کند:

من مانایی^۲ از زندگی بزرگ هستم. چه کسی مرا به تبییل^۳ فرستاده است؟ و به این کنده تن گرفتار ساخته است؟^۴

۱. G 379.

۳. نک.: واژه‌نامه آخر همین فصل.

۲. نک.: واژه‌نامه آخر همین فصل.

۴. G 454.

من مانایی هستم از زندگی بزرگ. چه کسی مرا به رنج‌های این دنیا انداخته است؟ چه کسی مرا به این تاریکی شرارت‌بار آورده است؟ خیلی وقت است که در این دنیا مانده‌ام و تحمل می‌کنم. خیلی وقت است که اسیر دست‌ساخته‌های خودم شده‌ام.^۱

چه ماتم و غصه‌ای است بر من در این جامه بدنی از آن زمان که مرا در آن انداخته و اسیر کرده‌اند! چند بار باید آن را بپوشم، چند بار خارج کنم؟ باید دست از مبارزه بکشم^۲ و زندگی را در شخینا^۳ نبینم.^۴

با شنیدن این حرف‌ها مایل می‌شویم از زندگی بپرسیم: «چرا این دنیا را آفریده‌ای؟ چرا امر کردی قبایل (زندگی) از میانه تو به آن مهاجرت کنند؟»^۵ هر نظامی پاسخی مخصوص خودش به این پرسش می‌دهد. این پرسش بسیار پایه‌ای‌تر از نظام‌هایی است که به آن پاسخ می‌دهند و مستقیماً اشاره به وضعیت انسان می‌کند.

ث. «نور» و «تاریکی»، «زندگی» و «مرگ»

مفهوم نور و تاریکی به اینجا ختم نمی‌شود و نیاز به توضیح بیشتری دارد. نمادگرایی آن در همه جای ادبیات گنوسی به چشم می‌خورد، ولی به دلایلی که بعداً خواهیم گفت قوی‌ترین، و از نظر عقیدتی مهم‌ترین کاربرد آن را باید در شاخه ایرانی گنوسیه بیابیم که البته عنصری در فکر مندایی نیز هست. بیشتر مثال‌هایی که از این به بعد می‌زنیم مربوط به حوزه نور و تاریکی است و به دلیل همین، اشارات ضمنی متعددی به نسخه ایرانی دوگانه‌گرایی گنوسی دارد. این نمادگرایی فارغ از بافت

1. G 457 f.

۲. دست از مبارزه کشیدن یعنی مردن.

۳. معنای آن در واژه‌نامه آخر فصل آمده است.

4. G 461.

5. G 467.

نظری، اشاره به گرایش جهانی گنوسی دارد. زندگی بیگانه نخستین، «پادشاه نور» است که دنیای او «دنیای شکوه، دنیای نور بدون تاریکی، دنیای آرامش بدون طغیان، دنیای درستی بدون اختلال، دنیای زندگی ابدی بدون مرگ و فساد، دنیای خوبی بدون بدی ... دنیای خالص بدون آغشتگی به شر»^۱ است. در برابر آن «دنیای تاریکی و پر از شرور ... پر از آتش بلعنده ... پر از نادرستی و فریب است ... دنیایی از طغیان بدون آرامش، دنیای تاریکی بدون نور ... دنیای مرگ بدون زندگی ابدی، دنیایی که هر آنچه خوب است در آن از بین می‌رود و درماندگی حکم فرما است»^۲. «کتاب الفهرست، اثر ابن‌نديم، آموزه‌های مانی در باب ریشه‌های آغازین جهان را (که دوگانه‌گرایی قدیم ایران را وجدان کرده است) بدین ترتیب معرفی می‌کند: «سرچشمه کیهان از دو هستی است؛ یکی نور و دیگری تاریکی». بر این اساس، «این» دنیا ترکیبی است از نور و تاریکی که تاریکی در آن بیشتر استفاده شده است و نور آمیزه‌ای است خارجی. در موقعیت فعلی دوگانگی نور و تاریکی با دوگانگی این دنیا و آن دنیا در تقابل مستقیم است. چون تاریکی ماهیت و قدرتش را در این دنیا محقق کرده است و به دنیای تاریکی^۳ تبدیل می‌شود. معادله «جهان (کیهان) = تاریکی» در واقع مستقل از نظریه اساسی ریشه‌ها است که بیان

1. G 10.

2. G 14.

۳. پادشاه اولیه تاریکی همان موقعیت پیشاکیهانی موسوم به «پادشاه این دنیا» و «پادشاه این ائون‌ها» است در حالی که بر اساس این نظام، «جهان» ریشه در اختلاط دو عنصر دارد. در برابر آموزه‌های مانی در باب ریشه‌ها، عنصری مندایی هم وجود دارد که می‌توانیم در جملاتی که در بالا آوردیم مقایسه کنیم. «دو پادشاه بودند و دو ماهیت شکل گرفت؛ یکی پادشاه این جهان و یکی پادشاه بیرون از این جهان. پادشاه این جهان تاج و شمشیر تاریکی به خود بست» (J 55). منطقاً این جملات درست نیست ولی از دیدگاه نمادین، اصالت گنوسی آن نسبت به انتزاع مانی بیشتر است. چون اصل «تاریکی» اینجا در مقام اصل این دنیا تعریف می‌شود که از تجربه گنوسیان این مفهوم را آموخته‌ایم. دنیا تحت تعین تاریکی است و تاریکی تحت تعین دنیا.

کردیم و پایه‌ای تر از آن به نظر می‌رسد و چنان‌که بعداً خواهیم دید، در توضیح وضعیت فعلی، رگه‌های مختلف گنوسی را به‌خوبی توضیح می‌دهد. این معادله نزد گنوسیه به طور کلی و نمادین معتبر است. در متون هرمسی، بارها این پند را می‌شنویم که «خود را از نور تاریک حفظ کن»^۱ و این ترکیب متناقض‌نما به ما می‌فهماند که حتی نوری که در این جهان است در واقع تاریکی است. «چراکه کیهان، کل شر است و خدا کل خوبی»^۲ و مثل «شر» و «تاریکی»، «مرگ» هم نمادی از چنین جهانی است. «هر که از مادر زاده می‌شود رو به سوی مرگ دارد و اسیر در کیهان است. هر که از مسیح باززاده می‌شود به جهان و به عرصه هشتم راه پیدا می‌کند (یعنی از قدرت هفت عرصه قبلی می‌رهد)».^۳ بدین ترتیب جمله هرمسی را که در متن ماکروبیوس^۴ می‌آید می‌فهمیم که می‌گوید «روح با مرگ‌هایی که تجربه می‌کند از عرصات می‌گذرد و به چیزی می‌رسد که در زمین نام آن زندگی است».

ج. «آمیزش»، «پراکندگی»، «واحد» و «کثیر»

برمی‌گردیم به مفهوم ایرانی این اندیشه؛ ایده دو وجود اصلی و متناقض ما را به استعاره «آمیزش» می‌رساند که ریشه این جهان است. ولی این آمیزش، آمیزشی بدون عدالت است و اشاره دارد به این‌که بخشی از نور از بدنه اصلی خود قطع شده است و در عنصری خارجی آمیخته است که این اسباب ماتم است.

من، منم، نازک‌زاده (یعنی ذرات نور) بی‌آزار [سروش‌او (پدر بزرگی)]: آمیخته‌ام {با این گیهان مادی} و آزار بینم؛ برون کش مرا از آغوش مرگ!^۵

1. CU. I. 28.

2. CH. VI. 4.

3. Exc. Theod. 80. 1.

4. In Somn. Scip I. 11.

5. Turfan fragment M 7.

آب زنده آوردند^۱ و به آب گل آلود آمیختند. نور درخشان آوردند و به تاریکی متراکم ریختند. نسیم خنک آوردند و در باد سوزان انداختند. آتش زنده آوردند و در آتش بلعنده ریختند. روح و مانای سالم آوردند و در بدن بی ارزش نهادند.^۲

آمیزش اینجا در قالب پنج عنصر اولیه اندیشه مانی معرفی می شود که پی رنگ این متن مندایی است.

گنج زندگی را گرفته ای و در زمین بی ارزش انداخته ای، واژه «زندگی» را گرفته ای و در واژه «میرایی» انداخته ای.^۳

آب زنده وقتی وارد آب گل آلود شد شیون کرد و گریست ... او آب زنده را با آب گل آلود در هم آمیخت و تاریکی وارد نور شد.^۴

حتی پیامبر هم در معرض سرنوشت آمیختگی است:

سپس آن آتش زنده در او دگرگون شد ... شکوه او مختل و مات شد ... بین چگونه شکوه مرد بیگانه از دست می رود.^۵

در دین مانی آموزه امتزاج یافتن، با نقطه مقابل آن امتزاج نیافتن، پایه کل نظام کیهان شناختی و شناخت مواضع رستگاری است که در فصل بعدی بیشتر آن را توضیح می دهیم.

در کنار ایده امتزاج ایده «پراکندگی» را داریم. بخش هایی از نور یا زندگی اولیه از آن انتزاع شده و در درون تاریکی پاشیده شده است؛ یعنی وحدت اولیه فرو شکسته و به کثرت مبدل شده است. نتیجه این فرو شکست اخگرهایی است که در سرتاسر خلقت پراکنده است: «چه کسی سرود ستایش را گرفت، آن را دو نیم کرد و به اینجا و آنجا پراکند؟»^۶

۱. نک.: واژه نامه آخر همین فصل.

2. J 56.

3. G 362.

4. J 216.

5. G 98 f.

6. J 13.

آفرینش حوا و طرح تولید مثل که با او راه می‌افتد، خود سبب پراکندگی بیشتر و بی‌پایان ذرات نور می‌شود که کار قدرت‌های تاریکی است و می‌خواهند با این روش نور را در آرامش و امنیت اسیر کنند. در نتیجه، رستگاری فرآیند گردهم‌آوری و جمع کردن آن چیزی است که پراکنده شده است و می‌خواهد به وحدت اولیه بازگردد.

من تو هستم و تو منی، هر جا تو باشی من هستم و من در همه چیز پراکنده‌ام، از هر جایی که باشی مرا جمع می‌آوری ولی در گردآوری من تو خودت را گرد می‌آوری.^۱

این فرآیند خودگردآوری را می‌توان همگام با حرکت «دانش» دانست که کمال آن، شرط آزادی نهایی از دنیا است.

هر آن که به این دانایی دست پیدا می‌یابد و خود را از کیهان گردآوری می‌کند، دیگر اینجا اسیر نیست، بلکه والاتر از آرخن‌ها است.^۲ روح در حال صعود با همین مبارزه‌طلبی به تحدی دروازه‌بانان آسمانی پاسخ می‌دهد.

آمده‌ام خودم را بشناسم و خودم را از همه جا گردآوری کرده‌ام...^۳ این عبارات به روشنی نشان می‌دهد مفهوم وحدت و یگانه‌شدن، مثل مفهوم پراکندگی، کثرت و پخش‌شدن، یک بُعد درونی و یک بُعد متافیزیکی دارد؛ یعنی هم‌زمان به موجود جهانی و به فرد، می‌تواند اعمال شود. دو بُعدی که از آن سخن گفتیم و از ابتدا مکمل هم هستند بدین ترتیب در کنار هم قرار می‌گیرند و یکدیگر را کامل می‌کنند که خود نشانی از اشکال فلسفی‌تر و بالاتر گنوسیس دارد. تحقق روزافزون بُعد درونی، بُعد متافیزیکی را از معانی اسطوره‌ای بی‌ربطی که از ابتدا در کنار

۱. بخشی از انجیل گنوسی حوا از ایفانیوس (HAER. 26. 3).

2. Ibid., 26. 10

۳. Ibid., 26. 10 این متن در ادامه به طور کامل نقل شده است.

آن قرار داده‌اند پاک می‌کند. نمادگرایی روحانی والتینیان خود قدم مهمی در مسیر اسطوره‌زدایی است. برای آنها آنچه «دانش پدر» برای «هر کس»ی به ارمغان می‌آورد «وحدت» است:

با یگانگی است که هر کسی خود را دوباره به دست می‌آورد، با دانش است که خودش را از پراکندگی خالص می‌کند، با نگاهی به نور، با غوطه‌ورکردن (دریدن) ماده در درون خود است، در درون خود مثل یک شعله، تاریکی به دست نور و مرگ به دست زندگی.^۱

باید توجه داشت که در نظام والتیننی در حوزه وجود جهانی سخن گفتن از دست‌یافتن به گنوسیس ضمن «حفظ یگانگی» و «از بین رفتن ماده» معنایی دارد که تقریباً شبیه انحلال واقعی دنیای زیردست است و چیزی از آن کم ندارد. یعنی دنیای محسوس به آن ترتیبی که می‌شناسیم باید با رویدادی درونی (نه با نیرویی خارجی) از بین برود. آن رویداد همان «دانش» در مقیاس استعلایی است. بعداً (در فصل هشتم) خواهیم دید والتینیان کدام عنصر را در گمانه‌زنی خود برای دست‌یابی به این هدف تعریف کردند. خواهیم دید این عنصر، که ابتدا کاملاً شخصی و ذهنی به نظر می‌رسد، از دیدگاه هستی‌شناختی تا چه میزان درست است و آنها چگونه برابرنهی یگانگی فردی را با وحدت مجدد جهان و خدا در نظریه خود توجیه می‌کنند.

ابعاد جهانی (متافیزیکی) و فردی (عرفانی) ایده وحدت و نقطه مقابل آن، از مضامین حاکم بر این سبک گمانه‌زنی باقی ماند و حتی وقتی از اسطوره‌شناسی فاصله گرفت باز هم این خاصیت را حفظ کرد. اریگن که نزدیکی‌اش به اندیشه گنوسی در نظام فکری‌اش مشهود است (و از این‌رو کلیسا به حق تکفیرش کرد) کل حرکت واقعیت را در قالب

1. GT 25: 10-19.

مقولات از دست رفتن یگانگی متافیزیکی و دوباره به دست آمدن آن توصیف می‌کند.^۱ اما فلوطین در گمانه‌زنی خود کل نتایج عرفانی را از متافیزیک «وحدت در برابر کثرت» به دست می‌آورد. پراکندن و گردآوردن دسته‌بندی‌های هستی‌شناختی کل واقعیت است و هم‌زمان الگوهای عملی هر تجربه بالقوه روحی است؛ گردآوری درونی یعنی یکی شدن با آن وجود یگانه. به این ترتیب طرح نوافلاطونی صعود درونی از کثرت به وحدت به دست می‌آید که ابتدا اخلاقی، سپس نظری و در اوج خود عرفانی است.

بکوش در خود استعلا یابی و همه آنچه روزگاری در قدرت یگانگی خود بسیار بزرگ بود و امروز در تمام تن تو پراکنده شده را فرا بخوانی و گردآوری کنی. ایده‌های درونی‌ات را گرد هم آور و یکی کن تا آنها را که آشفته‌اند به بلاغت بیان کنی و آنها را که تیره است به نور آوری.^۲

شاید صورت‌بندی نوافلاطونی وحدت، به عنوان عنصری از زندگی فردی، چنان‌که آگوستین می‌گوید، از نوشته‌های پورفیری^۳ آمده باشد. آگوستین روشی کاملاً ذهنی دارد که تأکید بسیاری را از بُعد متافیزیکی به بُعد اخلاقی معطوف می‌کند.

شر بی‌خدایی ما را دچار چنان شرارتی کرده است که از خدای واحد و والای واقعی دور افتاده‌ایم و در این گسترده‌گی محو دچار کثرت شده‌ایم: باید ... این بسیار برای آمدن آن یک نفر (مسیح) با هلهله گرد هم آیند ... تا ما از این بسیار آزاد شویم و یکی بگردیم و ذیل عدالت آن یک تن یکی شویم.^۴

1. See Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1, pp. 175-223.

2. Porphyry, *Ad. Marcell.* X.

3. Porphyry

4. *Trin.* 4. 11.

با گردهم آیی تبدیل به همان یک تنی می‌شویم که از آن منشعب و بسیار شده‌ایم.^۱

و به این ترتیب «پراکندگی»، معنایی به دست می‌آورد که امروز آن را اصالت وجودی می‌خوانند، یعنی «پرت شدن حواس» روح در اثر نگرانی‌های متعدد و کشش‌ها و جذابیت‌های دنیا که بر حس‌های مختلف بدن اعمال می‌شود. این مفهوم در طرح رستگاری فرد ختم به اندیشه‌سازی روان‌شناختی و اخلاقی می‌شود.

ج. «سقوط»، «غرق» و «اسارت»

هر گروهی، جریان افتادن زندگی به مخمصه فعلی را به گونه‌ای توصیف کرده است. بیشتر آنها این فرآیند را منفعلانه و عده‌ای هم آن را فعالانه توصیف می‌کنند، نظیر «قافله ارواح»^۲ از خانه زندگی به اینجا انتقال یافت.^۳ «گنج زندگی که از آنجا آمده»^۴ یا «که آن را به اینجا آورده‌اند». تصویر سقوط روح یا روان که به عنوان بخشی از نور یا زندگی اولیه به این دنیا یا به درون تن فرو می‌افتد تصویر روشن‌تری است و یکی از اساسی‌ترین نمادهای گنوسیه را تشکیل می‌دهد. در بسیاری از نظام‌های گنوسی سقوط پیشاکیهانی بخشی از اصل الهی، دلیل اصلی تولد جهان و وجود انسان است. عبارت «نور به تاریکی افتاد» مرحله نخست نوعی درام الهی است که مرحله دیگر آن «نور در تاریکی درخشید» است. ولی گمانه‌زنی‌های مختلف چگونگی سقوط و مراحل آن را به روش‌های مختلفی تعریف می‌کنند. در اندیشه مانوی و انواع مختلف گنوسیه ایرانی،

1. Confess. X. 14; cf.: Ord. I. 3.

۲. نک.: واژه‌نامه آخر همین فصل.

3. G 24.

4. G 96.

کل این فرآیند با نیروهای تاریکی آغاز می‌شد ولی در سایر نظام‌ها، عنصری اختیاری هم در جریان سقوط الوهیت وجود دارد: «تمایل» گناهکارانه روح (به عنوان وجودی اسطوره‌ای) به سمت حوزه‌های فروتر؛ با انگیزه‌های مختلفی چون کنجکاوی، خودخواهی، و میل مادی، که برابرنهاد گنوسی گناه اولیه انسان در مسیحیت است. این سقوط، سقوط پیشاکیهانی است و یکی از نتایج آن شکل‌گیری خود دنیا است و موقعیت و سرنوشت تک‌تک ارواح در دنیا بر این اساس رقم می‌خورد. روح وقتی به ماده نزول می‌کند عاشق آن می‌شود، در اشتیاق تجربه لذت تن می‌سوزد و دیگر نمی‌خواهد از آن فاصله بگیرد. دنیا به این ترتیب متولد شده است، روح از آن لحظه خود را فراموش می‌کند، روح از آن لحظه مسکن اولیه، مرکز واقعی و وجود اولیه خود را فراموش می‌کند.^۱

پس از جدایی از حوزه الاهی و غوطه‌ورشدن در فضای بیگانه، حرکت روح در همان مسیری که به سمت پایین شروع کرده است ادامه می‌یابد یا «غرق می‌شود»: «تا چه زمان باید در این دنیاها غرق باشم؟»^۲ ولی گاهی در توصیف این سقوط، عنصری از خشونت هم وارد می‌شود، همان‌طور که در استعاره اسارت در نظام دین مانی وجود دارد. مثال‌های خوبی برای این مطلب نزد منداییان وجود دارد. «چه کسی مرا از مسکن و مقام دور کرده و به این اسارت کشانده است، از منزل والدینم که مرا پرورانده‌اند؟»^۳ «چرا مرا از مسکنم به اسارت کشانید و مرا به این تن بدبو گرفتار کردید؟»^۴

۱. خطیبی حرانی.

2. J 196.

3. G 323.

4. G 388.

زندان، گوی و زنجیر، پیوند و گره نمادهای مکرر تن هستند؛ نک: واژه‌نامه آخر همین فصل.

واژه «انداختن» و «وارد کردن» که در این جملات آخر به چشم می‌خورد خود اشاره به نکته‌ای دارد. استفاده از آنها، چنان‌که دیدیم، به اسارت محدود نمی‌شود، بلکه کاربردهای دیگری نیز دارد. زندگی به درون تن، به درون این دنیا انداخته شده و وارد شده است. قبلاً دیدیم که شکل‌گیری کیهان و انسان با استفاده از نماد «امتزاج» بیان شده است: «پتاهیل^۱ صورتی را که (زندگی) دوم به وجود آورد به دنیای تاریکی انداخت. او خلق کرد و قبایلی از زندگی ساخت»^۲ این عبارت نشان از کیهان‌زایی مبتنی بر شخص جهان‌آفرین دارد. در انسان‌زایی این تصویر تکرار می‌شود و اهمیت فراوانش آنجا است که نمایان می‌شود. «پتاهیل مانایی مخفی به خود گرفت که از خانه زندگی به او داده شد، آن را آورد و در آدم و حوا انداخت»^۳ در توصیف ورود روح به تن انسان به دست خالق غیرمجازش بارها این عبارت را می‌شنویم. جهان‌آفرین پس از آن حسرت بسیاری می‌خورد و این نشان می‌دهد در طرح زندگی چنین اتفاقی قرار نبوده است بیفتد، بلکه با تمرد از دستور الهی اتفاق افتاده است. او می‌گوید: «چه کسی مرا فریفت که ابله شدم و روح به ایسن تن دادم»^۴ والتینی‌ها به عنوان دسته‌ای از گنوسیان، در شرح تاریخ روح به انگیزه درونی، بیشتر از نیروی بیرونی تکیه می‌کنند، با این حال در نوشته‌های آنان هم که قبلاً گذشت، این جمله را می‌بینیم که ما را «از کجا به اینجا کشانده‌اند». طبعاً بی‌دلیل نیست که پس از چندین فعل

۱. نک.: واژه‌نامه آخر همین فصل.

3. Ibid.

2. G 242.

4. G 393.

پشیمانی خالق در کیش گنوسی مسیحی هم هست. در کتب باروخ می‌بینیم که در پیشگاه خداوند متعال مذبحخانه شکایت می‌کند: «خدایا بگذار دنیایی را که خلق کردم خراب کنم، چراکه روح من (روان) در انسان‌ها دمیده شده است و این روح را باید آزاد کرد» (Hippol. V. 26. 17).

انتزاعی و خنثا (افعال «بودن» و «شدن») ناگهان در این جمله‌ها عبارات ملموس و انضمامی می‌خوانیم. این تصاویر نزد گنوسی‌ان ارزش نمادینی برای تعریف وجود انسان دارند و می‌توان آنها را با تحلیل متأخر فلسفی از وجود، که مارتین هیدگر انجام داده است، مقایسه کرد.^۱ چون در هر دو، جریان «سقوط کردن» و «افتاده بودن»، فقط توصیفی از گذشته نیست، بلکه موقعیت کنونی وجودی را که در گذشته تعریف کرده است در برابر ما ترسیم می‌کند. این عبارت با استفاده از اسطوره‌هایی نشان می‌دهد وجود چگونه در گذشته شکل گرفته است و بر اساس دید گنوسی‌ان درباره گذشته، موقعیت فعلی آن چگونه است. «چه کسی مرا به بدبختی این دنیاها کشانده؟ چه کسی مرا به تاریکی شب آورده است؟»^۲ این پرسشی است که زندگی می‌پرسد و تضرع می‌کند که «ما را از تاریکی این دنیا که به آن گرفتار آمده‌ایم برهان.»^۳ زندگی بزرگ در پاسخ به این پرسش می‌گوید: «به میل زندگی بزرگ به این دنیا نیامده‌ای.»^۴ «آن خانه‌ای که در آن اقامت کرده‌ای خانه‌ای نیست که زندگی برای تو ساخته است.»^۵ «این دنیا بر اساس میل زندگی خلق نشده است.»^۶ بعدتر خواهیم دید این پاسخ‌های سلبی در اسطوره‌شناسی ایجابی چه معنایی دارد. اسطوره گنوسی، واقعیت ملموس وجود را از دید گنوسی‌ان به خوبی نشان می‌دهد، از سویی پاسخ‌های منفی می‌دهد و از سویی وضعیت کنونی را با گذشته مرتبط می‌داند و متعهد می‌شود خود را از آن خلاص کند. زندگی که به این دنیا انداخته شده است اوضاع خود را با

۱. برای Geworfenheit نک: هستی و زمان هیدگر، نشر هاله (Halle)، ۱۹۲۷، ص ۱۷۵ به بعد.
مقایسه دیدگاه وجودگرا و گنوسی در خاتمه همین کتاب آمده است.

2. G 457.

3. G 254.

4. G 329.

5. G 329.

6. G 247.

استعاره‌هایی که خواهیم دید بیان می‌کند. بیشتر این استعاره‌ها در منابع گنوسی اشاره به انسان در معنای معمولی‌اش ندارد، بلکه اشاره به وجودی نمادی- اسطوره‌ای دارد: شمایل‌ی الهی با نقشی خاص و تراژیک، هم قربانی و هم منجی که در این دنیا زندگی می‌کند. این تصویر در این نظام معنای خاصی دارد و الگوی انسانی است که با تمام توان از سرنوشت رنج می‌برد (و البته با این که مرد خوانده می‌شود ولی بر زنان هم اطلاق شدنی است). بر این اساس (حتی در اشاره به رویدادهای پیشاکیهانی) می‌توانیم بیان اول شخص این رنج را، تجربه کسانی بگیریم که او از زبان‌شان سخن می‌گوید. در بحث بعدی باز هم به وجود انسان در جهان می‌پردازیم تا ببینیم این بیان اسطوره‌ای چه مراحل و شخصیت‌هایی دارد.

ح. سرگردانی، هراس و دلتنگی برای خانه

همه اقتضائات احساسی که در تحلیل اولیه‌مان از مفهوم «بیگانه» توضیح دادیم در اشعار و اسطوره گنوسیان به چشم می‌خورد. در روایات و سرودهای مندایی، در تخیلات والتینیان درباره ماجراهای سوفیای سرگردان، در ضجه‌های طولانی پیستیس سوفیا روح هراسانی را می‌بینیم که به شدت دچار دلتنگی است و در این دنیا سرگردان است. نظیر:

مَندا اد حی^۱ با آنوش^۲ صحبت کرد و گفت ترس، ناامید نباش و نگو در دنیای شر تنها رهایم کرده‌ای؛ چراکه به زودی به سوی تو خواهم آمد ... (آنوش که در این دنیا رها شده است درباره دنیای آفرینش، به‌ویژه درباره عرصات، قدرت‌ها و تأثیراتشان، فکر می‌کند و از فرط هراس از این تنهایی می‌رنجد) اشرار بر ضد من توطئه کرده‌اند ... آنها به یکدیگر

۲. نک.: واژه‌نامه آخر همین فصل.

۱. نک.: واژه‌نامه آخر همین فصل.

می‌گویند آوای زندگی نباید در دنیای ما به گوش برسد و این (دنیا) دنیای ما است ... من هر روز در پی راهی هستم که از آنها بگریزم و تنهایی من در دنیا به این می‌گذرد. چشم به مندا اد حی می‌دوزم که به من گفت به زودی به نزد تو می‌آیم ... هر روز چشم به مسیری می‌دوزم که برادرانم از آن گذشتند و این همان مسیری است که مندا اد حی از آن خواهد آمد. مندا اد حی به سوی من آمد ... و به من گفت آنوش کوچک چرا ترسیده‌ای چرا می‌لرزی ... از آنجا که هراس تو را در این دنیا فرا گرفته می‌آیم تا تو را نور دهم. از قدرت‌های شر این دنیا ترس.^۱

روحي که تنها رها شده با امید به آزادی می‌گوید:

من مبتلا و هراسان از زندگی با اشرار دیگر چگونه می‌توانم شادی کنم. با این کارهایی که من در این دنیا کرده‌ام دلم دیگر چگونه شاد خواهد شد؟ چقدر باید سرگردانی بکشم و در این دنیا غرق بمانم.^۲ عبارات چشم‌گیری هست که تنهایی زندگی را، که از بیرون آمده و در اینجا ساکن شده است، توصیف می‌کند:

تاک تنهایی هستم در این دنیا مانده، که هیچ دست متعالی مرا نکاشته، مراقبت نمی‌کند و هیچ کشاورز مهربانی به سویم نمی‌آید و به من چیزی نمی‌آموزد.^۳

کسانی که از آن دنیا آمده‌اند بارها شکایت می‌کنند که چرا در این سرزمین بیگانه رهایشان کرده‌اند.

آن هفت نفر بر من ستم کردند آن دوازده نفر مرا عذاب دادند آن (زندگی) نخستین رهایم کرده و آن دومی در پی من نمی‌آید.^۴

1. G 261 ff.

2. J 196.

3. G 346.

4. J 62.

صورت پرسشی که در ادبیات مندایی به وفور به چشم می‌خورد ناامیدی و درماندگی زندگی را نشان می‌دهد که در این دنیای بیگانه گم شده است. برخی بخش‌هایی را که اینجا نقل می‌کنیم ممکن است قبلاً هم نقل کرده باشیم:

با خودم می‌اندیشم این اتفاق چگونه افتاد. چه کسی مرا از مسکن و مأوایم از جایگاه والدینی که مرا بزرگ کردند جدا کرده و به اسارت کشیده است؟ چه کسی مرا هم‌نشین اشرار و فرزندانشان کرده است؟ چه کسی مرا به این شورشیان پیوند زده است که روز از پی روز طغیان می‌کنند؟^۱

من مانای زندگی بزرگم. مانای زندگی قدرتمند. چه کسی وادارم کرده در تبیل زندگی کنم؟ چه کسی مرا در کالبد تن انداخته است؟ ... چشمانم که از جایگاه نور باز بود اکنون از آن تن است ... دلم که مشتاق زندگی است به اینجا آمده و بخشی از تن شده است ... این مسیر مسیر تن است و آن هفت نفر نمی‌گذارند به راه خود بروم. چگونه باید اطاعت کنم، تاب بیاورم و ذهنم را ساکت کنم؟ چگونه باید از رموز این هفت و آن دوازده مطلع شوم؟ چگونه ناله کنم؟ چرا باید کلام پدر مهربانم در میان موجودات تاریکی باشد.

اینها مثال‌هایی از ادبیات مندایی بود که لحن متضرعانه‌ای دارد و این از خواص منابع شرقی است. قبلاً (در قسمت ج.) متونی از مزامیر روحی نحشیه نقل کردیم. از میان متون یونانی، این متن مخمسه روح را در هزارتوی این دنیای بدرفتار بهتر توصیف می‌کند. این متن به شدت از بین رفته و هر تلاشی برای خواندن آن دشوار و همراه با خطا است ولی ایده کلی محتوای آن برای مقصود ما بسیار روشن است. روح، عنصر سومی

بین دو عنصر نخست، یعنی روان و هیولای تن، است که در این هیولی غرق می‌شود و صورت بی‌ارزشی پیدا می‌کند که در آن می‌جنگد و مبارزه می‌کند. او که طعمه مرگ است اکنون قدرت پادشاهی دارد و نظر به نور می‌دوزد و در عین حال مبتلا به بدبختی است و می‌گریزد. در حالی که می‌گریزد^۱ شادمان است، در حالی که زاری می‌کند محکوم می‌شود، پس از این که محکوم می‌شود می‌میرد برای همیشه تا دوباره متولد شود. بدین ترتیب در هزارتوی شر و بدی سرگردانی می‌کشد و راهی به بیرون نمی‌یابد. از این رو است که عیسی از پدرش می‌خواهد به او قفلی بدهد که بتواند با آن از ائون‌ها بگذرد و رمز آنها را بگشاید.^۲

در آخر، برخی از تضرعات فصل ۳۲ از پیستیس سوفیا را نقل می‌کنیم: ای نور نورها که از ابتدا به تو ایمان داشتم، توبه و زاری مرا بشنو.^۳ ای نور مرا آزاد کن، چراکه افکار شرور به من وارد شده است ... رفتم و خود را در تاریکی یافتم که در هرج و مرج دنیای زیرین است و نتوانستم از آن جدا شوم و به جایگاه خودم بازگردم، چراکه اسیر جذبه اتودیس^۴ (نفس غافل) بودم. طلب کمک کردم ولی صدایم از تاریکی به در نرفت. به بالا نگریستم تا نوری که به آن امان داشتم به کمکم بیاید ... همان‌جا ماندم و زاری کردم و نوری را جست‌وجو کردم که در بالا دیده بودم. نگهبانان دروازه‌های ائون‌ها در پی من بودند و آنها که در این معماها باقی می‌مانند مرا مسخره کردند ... اکنون ای نور نورها! در تاریکی هرج و مرج مبتلا مانده‌ام ... مرا از ماده این تاریکی رستگاری بده تا دیگر در آن غوطه‌ور نباشم. قدرت من از میانه این هرج و مرج و

۱. آیا این به سبب مرگ تن است؟ این سه جمله شک‌برانگیزترین بخش کل این متن است.

2. Hippol V. 10. 2.

۳. چون سقوطی گناهکارانه اتفاق افتاده است.

4. Authades

از میانه تاریکی نظر به بالا دوخته است. من انتظار همسرم را کشیدم که بیاید و به انگیزه من بجنگد ولی او نیامد.

خ. کرختی، خواب، مستی

دسته‌بندی‌های احساسی این قسمت تجربه عمومی انسان‌ها است که در هر موقعیتی بیان می‌شود؛ ولی نه با چنین تأکید و تکیه‌ای. استعاره‌های دیگری وجود دارند که اشاره به وضعیت انسان در جهان دارند و خاصیت گنوسی در آنها قوی‌تر است و در تمام زبان‌های مختلفی که متون گنوسی به آنها نوشته شده است، در میان سایر عبارات نظم و تکرار بیشتری دارند. وجود زمینی، همان‌طور که دیدیم، از یک سو احساس تنهارهاشدگی، ترس و دلتنگی دارد و از سوی دیگر احساس «فراموشی»، «کرختی»، «خواب» و «مستی». همه این خاصیت‌ها (به استثنای مستی) خاصیت مردگان در دنیای زیرین است. در واقع، در فکر گنوسی، جهان جایگزین جهان زیرین فکر سنتی شده و حالت دنیای مردگان را پیدا می‌کند، دنیای کسانی که باید بکوشند دوباره به زندگی بازگردند. به نظر می‌رسد این استعاره‌ها با استعاره‌های دسته اول در تناقض باشد. چون ناآگاهی و ترس با هم سازگار نیست و در اسطوره‌ها نیز به این مسئله توجه شده است. به این ترتیب که فقط خروج از این موقعیت ناآگاهی («غفلت») که از بیرون تحمیل می‌شود انسان را به موقعیت هشیار می‌کند و آگاهی انسان، پیش از آن هیچ است و احساس هراس و ناامیدی از همین جا است که آغاز می‌شود. ولی این آگاهی باید در وضعیت غفلت ثابت هم به نوعی دست‌اندرکار باشد؛ چراکه در آن مراحل، زندگی می‌کوشد به نادانی چنگ بیندازد و در برابر بیداری مقاومت می‌کند. این نوع آگاهی به چه ترتیبی محقق می‌شود و با چه اصطلاحاتی بیان شده است؟ در توصیف بعضی از این روح‌ها واژه

«افتاده» و «پرتاب‌شده» استفاده شده است، ولی این مسیر بیگانه، یعنی خود دنیا، که موجودی شیطانی است، نقش فعالی در آن بازی می‌کند. در کیهان‌شناسی دین مانی به روایت تئودور برکونای می‌خوانیم:

هنگامی که آن‌ها (فرزندان تاریکی) ایشان (فرزندان انسان قدیم و ماده نخستین روحی که بعداً در جهان پراکنده شد) را بلعیدند، پنج ایزد روشنی، خرد خویش را از دست دادند. آنها به سبب زهر فرزندان تاریکی مانند انسانی شدند که او را سگ‌ها یا ماری^۱ بگزرد.

می‌بینیم که ناآگاهی، عفونتی واقعی ناشی از زهر تاریکی است و در تمام استعاره‌های مربوط به خواب هم وضع به این ترتیب است که فقط با نوعی اسطوره طرف نیستیم. آنچه نقل می‌کنیم فقط بخشی از یک روایت نیست، بلکه یکی از اساسی‌ترین خاصیت‌های زندگی در جهان است که کل عملکرد رستگاری و سعادت الوهیت فرازمینی معطوف به آن است. «دنیا» می‌کوشد این موقعیت را برای قربانیان خود حفظ کند و با بیداری آنها مخالفت کند. چون در غیر این صورت قدرت او و بلکه حتی وجود او به خطر می‌افتد.

با نیرنگ وادارم کردند بنوشم، مجبورم کردند از گوشتشان بچشم. از یاد بردم که شاهزاده‌ای هستم و شاه آنان را بندگی کردم. و از یاد بردم مروارید را که از برایش پدر و مادر فرستاده‌ام بودند. سنگینی خوراکشان کارگر شد و به خوابی ژرف درافتادم.^۲

1. loc. Cit. 39

در یکی از متون تورفان با مطلب مشابهی روبه‌رو می‌شویم. «اهریمن روح نیک را گرفت و از ناخالصی خویش در آن دمید. این روح دیگر کور و کر شده بود و ناآگاه و سرگشته و لذا (ابتدا) چیزی درباره ریشه اصلی خود نمی‌دانست» (Salemman, Bull, Acad, Impér. des sciences St-Petersbourg, 1912). [نک: ادامه، بخش «اصلاحات و اضافات»]

۲. «سرود مروارید» در اعمال توماس.

شاید تصویر خواب، ثابت‌ترین و گسترده‌ترین کاربرد را در این متون داشته باشد. روح در ماده به خواب می‌رود. آدم، که سردسته نژاد و نمادی از انسان است، در متون آنها به خوابی ژرف فرو می‌رود و به این ترتیب تفاوتی اساسی با آدم متون مقدس مسیحی و یهودی دارد. انسان به طور کلی در این دنیا در خواب است. این استعاره نشان می‌دهد انسان به طور کلی در این جهان رها شده است. برخی صنایع ادبی هم این بعد روحی و اخلاقی را برجسته می‌کنند. انسان‌ها فقط خواب نیستند بلکه خواب را «دوست دارند» («چرا خوابیدن را دوست دارید و با آنها که می‌لغزند می‌لغزید»؛^۱ آنها خود را رها کرده‌اند و اسیر خواب و مستی شده‌اند.^۲ حتی دانستن این‌که خواب بزرگ‌ترین خطر تهدیدکننده هر موجودی در جهان است باعث نمی‌شود آنها بیدار بمانند. در دعاهایشان می‌گویند:

ای زندگی بزرگ بر اساس آنچه تو به من گفתי ای کاش روزی بیاید که بیدار شوم و نلغزم. اگر تو مرا به خود بخوانی جهان‌های شرور مرا به دام نمی‌اندازند و قربانی ائون‌ها نمی‌شوم.^۳

استفاده دیگری که از استعاره خواب می‌کنند این است که احساس زندگی اینجا را تبدیل به خواب و توهم می‌کنند که بی‌شبهت به کابوس نیست و ما نمی‌توانیم آن را مهار کنیم. اینجا است که واژگانی با معانی مشابه خواب، نظیر «پرسه‌زدن» و «هراس» به کار می‌رود.

او می‌خواهد انسان به چه چیز فکر کند؟ این که من سایه و شبخ شب هستم. وقتی نور روز فرا می‌رسد او می‌فهمد هراسی که او را فرا گرفته چیزی نبوده است. تا زمانی که غفلت آنها را دست‌خوش هراس و

1. G 181.

2. C. H. I. 27.

3. G 485.

سرگشتگی می‌کرد و بی‌ثبات، از هم دریده و متفرق رها ساخته بود، اسیر جنگال توهومات و ساخته‌های تهی ذهنشان بودند، طوری که انگار در خواب غوطه‌ورند و قربانی رؤیاهای آشفته شده‌اند. خواب می‌بینند که به جایی گریزان‌اند یا مجبور به ترغیب دیگران‌اند یا این‌که درگیر کشمکش شده‌اند، کتک می‌زنند و کتک می‌خورند یا از ارتفاعات بلند می‌افتند (و غیره). تا لحظه‌ای که همه آن کسانی که این تجربیات را دارند از خواب برمی‌خیزند. در این موقعیت است که همه آنها که درگیر این توهومات بوده‌اند دیگر چیزی نمی‌بینند، چراکه واقعاً چیزی نیست جز تخیلات پی‌درپی و بی‌اساس.^۱

پیام‌های گنوسی همیشه حرکتی برخلاف طراحی این جهان و دعوت به شکستن نفرین آن است. لذا استعاره خواب یا واژگان آن هم، بخش ثابتی از دعای همیشگی گنوسیان به انسان است که بر همین اساس دینشان دین دعوت به «بیداری» است. از این‌رو است که وقتی با «دعوت» سر و کار داریم با این استعاره‌ها مکرراً روبه‌رو می‌شویم. اسطوره مسمومیت یا منگی احتیاج به توضیح بیشتری دارد. مستی دنیا، پدیده‌ای است که یکی از خواص اصلی روحانی آن، فهم گنوسیان از «دنیا» است. مستی مزبور اثر نوشیدن «شراب غفلت»^۲ است که همه شئون این دنیا به انسان می‌دهد. این استعاره نشان می‌دهد غفلت، موقعیتی خنثا ناشی از نداشتن دانش نیست، بلکه موقعیتی ایجابی در مخالفت با دانش است که فعالانه القا می‌شود و می‌کوشند از نابودی آن جلوگیری کنند. ناآگاهی از مستی یعنی غفلت روح از خود که دلیل آن موقعیت بیگانه در این جهان است. همان آگاهی از بیگانگی که این منگی جلوی آن را می‌گیرد، انسان را به سرگشتگی کشانده و به فراموشی اصل

1. GT 28: 24-29: 32.

2. C. H. VII. 1.

وجود خود را می‌دارد تا از فرزندان این دنیا شود. قدرت‌های این دنیا بر این هدف قسم خورده‌اند تا به این ترتیب به انسان مشروب بنوشانند و مهمانی خود را برگزار کنند. مستی غفلت در برابر هوشیاری دانش قرار می‌گیرد و این نسخه‌ای است دینی که برای علاج تناقض «مستی هوشیار»^۱ به کار می‌رود. بدین ترتیب است که در غزل غزل‌های سلیمان می‌خوانیم:

از سرچشمه خداوند آب ناطق به فراوانی بر لب‌های من ریخت.
نوشیدم و از آب زندگی دائم مست شدم. مستی من مستی غفلت نبود
بلکه مرا از خودبینی رهاوند.^۲

هر که دانش داشته باشد ... (شبهه کسی است که) مست گشته و
هشیار می‌شود، به خود باز می‌گردد و متوجه می‌شود که چیزی مال
او است.^۳

این مهمانی نوشانوش که دنیا برای اغوای بشر، یا به بیان گسترده‌تر
برای اغوای زندگی بیگانه از جهان بیرون ترتیب می‌دهد در صحنه‌های
بسیاری در نوشته‌های مندایی ذکر می‌شود. مثالی که در زیر می‌آید در
متن اصلی چندین صفحه است و ما آن را اینجا خلاصه کرده‌ایم. برای
خوانندگانی که با اسطوره‌شناسی مندایی آشنایی ندارند باید توضیح دهیم
که روحا،^۴ مادر شیطانی سیارگان است و نیز بخشی از روح شیطانی این
جهان که از دشمنان مهم فرزندان روشنایی است.^۵

۱. این شاید اختراع فیلیودایوس باشد که در ادبیات عرفانی محبوبیت بسیاری یافت. نک.:

Hans Lewy, *Sobria ebrietas*, Beihefte zur ZNW 9, Giessen, 1929

2. Ode XI 6-8.

3. GT 22: 13-20.

4. Ruha

۵. روحا یعنی روان و روح. یکی از عجایب تاریخ ادبیات این است که این نام را برای این شر
استفاده کردند. به‌ویژه چون نام کامل این چهره ضدالاهی روحا دکودشا یا روح‌القدس
است. ولی دلیل آن روشن است. دشمنی شدید با اندیشه مسیحی که بنا بر سنت مندایی

روحا و سیارگان توطئه کردند و گفتند «ما آدم را گیر می‌اندازیم، او را می‌گیریم و در تبیل اسیر می‌کنیم. وقتی خورد و نوشید دنیا را به چنگ می‌آوریم. دنیا را در دست خود نگه می‌داریم و در آن بنیانی شکل می‌دهیم. او را با فلوت و نی اسیر خود می‌کنیم تا از ما فاصله نگیرد ...^۱.
... برخیز و بیا که جشن بگیریم، برخیز و بیا که دور هم بنوشیم. بیا دنیا را آغشته به معما کنیم و همه آن را اسیر کنیم ... آوای زندگی را ساکت می‌کنیم و اهل خانه را با هم به چنگ می‌اندازیم. جنگی که تا ابدیت پایان نپذیرد. غریبه را می‌کشیم، آدم را پیرو خود می‌کنیم تا ببینیم چه کسی او را رستگاری خواهد داد ... حضورش را خراب می‌کنیم، همان حضوری را که غریبه دارد تا دیگر سهمی در دنیا نداشته باشد. بدین ترتیب خانه تماماً از آن ما است. غریبه در خانه چه کرده که بتواند سهمی در آن داشته باشد؟». آنها آب زنده را گرفتند و آب گل آلود در آن ریختند. آنها سردسته قبیله را گرفتند و معمای عشق و شهوت را برایش مطرح کردند که تمام جهان به آتش آن شعله‌ور شد. آنها او را اغوا کردند و دنیا فریفته آن شد. معمای هستی را برایش مطرح کردند و این همه دنیا را مست کرد ... جهانم مست از این شد و رو به سوفی^۲ گرداند.^۳

در باب این صحنه قوی حرف چندانی نداریم، جز این که بگوییم اسلحه اصلی این دنیا در این اغوای گسترده «عشق» است. این یکی از گسترده‌ترین مایه‌های اصلی فکر گنوسی است: بی‌اعتمادی به عشق جنسی و لذت جسمی به طور کلی. چون مهم‌ترین علت گیرافتادن انسان

بنیان‌گذار آن پیام سرورشان یوحنا تعمیددهنده را دزدیده و تحریف کرده است. ولی وقتی گمانه‌زنی سوفیا را بررسی می‌کنیم تصویری از یک «روح مقدس» مؤنث هم می‌بینیم که در کیش گنوسی مسیحی به چشم می‌خورد.

1. G 113.f.

۲. نک.: واژه‌نامه آخر همین فصل.

3. G 120 ff.

در این دنیا است: «انسان روحی یا انسان اهل روح، باید خود را نامیرا و عشق را علت مرگ ببیند.»^۱ کسی که تن را، که از سهو عشق صادر شده است، تجلیل کند سرگردان در تاریکی باقی می ماند و نشانه هایی از مردن در احساسات او پدید می آید که اسباب عذاب او می شود.^۲ در این نقش که اروس به عنوان اصل میرایی ایفا می کند (برای افلاطون اروس اصل تلاش برای نامیرایی است) فقط عشق جنسی دخیل نیست، بلکه عشق به هر آنچه این دنیایی است مذموم است. این عشق صور بسیاری می تواند داشته باشد و هر صورتی که به خود بگیرد روح را از هدف اصلی اش منحرف می کند و نفرین اقامتگاه بیگانه را ابقا می کند.

دنیا را دوست نداشته باش و آنچه در دنیا است را نیز دوست نداشته باش. اگر انسانی دنیا را دوست نداشته باشد عشق به پدر در او نیست، چراکه هر آنچه در این دنیا است عشق تن، عشق چشم و غرور زندگی، از پدر دور است.^۳

این سه تمایل که ذکر کردیم یعنی «عشق تن»، «عشق چشم» و «غرور زندگی»، بعدها دسته بندی اصلی و سوسه جهان آگوستین را شکل می دهد.^۴ «معمای عشق»، در متن مندایی، نسخه ای اسطوره ای از همین ایده است.

د. سر و صدای جهان

صحنه مندایی توطئه جهان، تکمله ای هم دارد. مهمانی نوشانوش که می خواهد انسان را درگیر و سوسه خود کند به جز منگی اثر دیگری هم

1. C. M. I. 17.

2. Ibid., 19.

۳. اول یوحنا ۲: ۱۵-۱۶

4. See confess. X. 41 ff.

دارد. سر و صدای آن جلوی به گوش رسیدن آواز زندگی را می‌گیرد و انسان را به صدای فرد بیگانه ناشنوا می‌کند.

آنها واژگان فرد بیگانه را که به اینجا آمده است نمی‌شنوند. از آنجا که ما انسان را آفریدیم، باید بیاید و از دستور ما و پدر ما پتاهیل پیروی کند.^۱

بیایید و بگذارید سر و صدا به گوش او برسانیم تا صداهای آسمانی را فراموش کند.^۲

ولی بر اساس حماقتی که از نیروهای این جهان انتظار داریم، این صدای بلند تأثیری متفاوت و بلکه در جهت عکس خواسته آنها می‌گذارد:

آدم وقتی صدای آنها را شنید، از خواب خود برخاست و چشمانش را به جایگاه نور گرداند. امدادگران خویش را فرا خواند و اوثره‌های^۳ مؤمن مهربان را صدا زد. او با هیبیل اوثره^۴ (اینجا به جای مَندا اد حی) که صدایش را به گوش او رسانده بود چنین سخن گفت: چه اتفاقی در خانه افتاده است که صدای بلند به آسمان می‌رسد؟ وقتی آدم چنین می‌گوید اشکی در چشمانش به هم می‌رسد... نزدیک او آمدم، دست راستش را گرفتم و قلبش را بر سریر این دست به آرامش دعوت کردم.^۵ و بدین ترتیب اسلحه این جهان برخلاف خواسته جهان عمل می‌کند. قرار است این اسلحه انسان را ناشنوا و سرگشته کند ولی او را می‌ترساند و باعث می‌شود انسان به فرد بیگانه نگاه کند و گوش‌هایش را به سمت صداهای دیگر تیز کند.

1. G 244.

2. J 62.

۳. Uthras [فرشتگان (م)]

4. Hibil-Uthra

5. G 126.

د. خروشی از بیرون

«اثره‌ای از فضای بیرون صدا می‌کند و به آدم، به انسان، آموزش می‌دهد.»^۱ «کشتا (حقیقت) بر دروازه جهان ایستاده و از جهان این را می‌پرسد.»^۲ «این صدای مَندا اد حیّ است ... او بر لبه بیرونی جهان‌ها می‌ایستد و برگزیدگان را فرا می‌خواند.»^۳ آنچه از بیرون این دنیا می‌آید به حوزه بسته این جهان نفوذ می‌کند و به مثابه آوایی شنیده می‌شود. این همان آوای یگانه‌ای است که متعلق به جهان دیگر است. «صدایی می‌آید و از همه صداها آگاهمان می‌کند.»^۴ این «آوای زندگی» یا «آوای زندگی بزرگ» است که شبیه نفوذ نور به تاریکی است: «آنها (اثره‌ها) باید به آوای زندگی گوش فرا دهند و خانه میرا را روشن کنند.»^۵ این آوا به سمت دنیا می‌آید: «من آوایی به سوی دنیا فرستادم.»^۶ در این صدای بلند، آوای فرد بیگانه به صورت چیزی کاملاً متفاوت شنیده می‌شود: «او با صدای آسمانی، در آشوب این جهان ندایی در داد.»^۷

آوا نمادی از تجلی امر فرازمینی است و به قدری در گنوسیه شرقی اساسی و مهم است که دین‌های مندایی و مانوی را می‌توان «دین خروش»^۸ نامید. خوانندگان می‌دانند که در عهد جدید ارتباط نزدیکی بین ایمان و شنیدن وجود دارد و مثال‌های بسیاری از آن در نوشته‌های مندایی هم به چشم می‌خورد.^۹ ایمان یعنی پاسخ به آوایی که از بیرون

1. G 387, J 225.

2. J 4.

3. G 397.

4. G 90.

5. G 91.

6. G 58.

7. J 58.

۸. مبلغان مذهبی مانوی را فراخوانندگان آوا می‌نامیدند و حتی در دین اسلام هم مأموریت دینی را دعوت و شخص حامل آن را داعی به معنای فراخواننده می‌نامند.

۹. منظور نویسنده از خواننده، خواننده‌های مسیحی و انگلیسی‌زبان است که در کتاب مقدس خود (عهد جدید، رومیان، باب ۱۰) چنین می‌خوانند: پس ایمان از شنیدن پیام پدید می‌آید و پیام ما کلام مسیح است (۱۷). اما می‌پرسم: آیا ممکن است آنها پیام را نشنیده باشند؟

می‌آید و نمی‌توان آن را دید ولی باید شنیده شود. نمادگرایی مانوی به حدی پیش می‌رود که «خروش» و «پاسخ» را جسمیت می‌بخشد و آنها را دو جلوه مستقل و منفک الهی می‌انگارد. در «سرود مروارید» «نامه» ای که آسمانیان به خویشان تبعیدی خود به این دنیا می‌فرستند، به محض این‌که به دست آنها می‌رسد حالت «آوا» پیدا می‌کند:

نامه‌ای که شاه با دست راست مهر کرده بود، پرواز کرد. و به شکل عقابی پرواز کرد و کنارم نشست و سراسر گفتار شد. از آوایش بیدار شدم و از خواب برخاستم ... و راهم را راست در پیش گرفتم به سوی فروغ خانه [مان در خراسان]. نامه را که مرا هشیار ساخت پیشاپیش خویش بر راه یافتم، نامه‌ای که با آوایش مرا بیدار کرده بود ...

در نظام والتینی این آوا بدین صورت است که فرد را با «نام» می‌خوانند، نام روحانی و عرفانی که خداوند از ازل در «کتاب زندگی» به هر شخصی «اعطا کرده است»^۱

دست آخر کسانی که خدا نامشان را می‌دانست فرا خوانده شدند و او از ابتدا می‌داند نام چه کسانی را برخواهد خواند. هر که نام وی خوانده نشده اسیر غفلت است. در واقع، اگر نام کسی را نخوانند او چگونه قادر به شنیدن است؟ هر که تا آخر غافل بماند مخلوق فراموشی است و با همین فراموشی هم از بین می‌رود. اگر چنین نبود چرا این سیه‌روزگاران نامی نداشتند. چرا این آوا را نشنیدند؟^۲

البته شنیده‌اند، زیرا صدای ایشان به سرتاسر جهان و سخن آنها به دورافتاده‌ترین نقاط دنیا رسیده است» (۱۸) (م).

۱. این ایده و ایده کتاب و اسم، در عرفان و در متن انجیل حقیقت، بسیار فراوان به چشم می‌خورد. احتمالاً منبع آن در گمانه‌زنی یهودیان است ولی ممکن است در فکر شرقی هم وجود داشته باشد. کمی بعدتر در متن مندایی خواهیم خواند: «هر که نام مرا بخواند من نام وی را می‌خوانم».

همچنین، این آوا می‌تواند آوایی آخرالزمانی باشد که پایان جهان را اعلام می‌کند:

صدایی در سراسر جهان سیطره انداخت. شکوه آن هر شهری را در بر گرفت. متداد حیّ خود را بر تمام فرزندان انسان آشکار کرد، آنها را آزادی بخشید و به نور آورد.^۱

ر. انسان بیگانه

این آوا را کسی درمی‌دهد که بدین منظور به جهان فرستاده شده است و زندگی متعالی در او است و سرنوشت غریبه را یک بار دیگر متحول می‌کند و شکل می‌دهد. او است پیام‌آورنده و صاحب مأموریت؛ در نسبت با دنیا این کس را مرد بیگانه می‌خوانند. روحا به سیارگان می‌گوید:

این مرد به ما تعلق ندارد و بیان او بیان شما نیست. او ارتباطی با شما ندارد ... بیان او از جای دیگری می‌آید.^۲

واژه «بیگانه» اشاره به نوع تلقی‌ای دارد که او در این دنیا از بودنش دارد. کسانی که خود را اینجا غریبه و تبعیدی می‌بینند او را با ستایش خوشامد می‌گویند.^۳ قدرت‌های کیهانی که متوجه نمی‌شوند چه اتفاقی دارد در میانشان می‌افتد به شدت شگفت‌زده می‌شوند^۴ و دست آخر گردهم‌آبی فرزندان خانه در دشمنی با این فرد متجاوز^۵. تأثیر بلافاصله ظهور او در این دنیا را می‌توان در انجیل حقیقت خواند:

1 (G 182)

2 G 258

۳. «آدم به بیگانه‌ای که بیان بیگانه داشت و خود در این جهان غریبه بود عشق ورزید» G 244

۴. «این بیگانه در این خانه چه کرده که خود را در آن سهیم می‌داند؟» G 122

۵. «می‌کشیم این غریبه را ... نفس او را از بین می‌بریم تا سهمی در دنیا نداشته باشد. تمام این خانه متعلق به ما است.» G 121 f.

وقتی واژه پدیدار شد، واژه‌ای که در دل کسانی که آن را بر زبان می‌رانند وجود دارد - و صرفاً صوت نیست، جسم دارد - هرج و مرج بسیاری همه جا راه می‌افتد؛ چراکه برخی منازل پر و برخی از آنها خالی می‌شود. چون برخی از آنها را از پیش آماده کرده‌اند و بعضی خالی رها شده‌اند، بعضی از آنها مجلل و بعضی از آنها خراب است. همه جا در هم ریخته و آسیب دیده است. چون ثبات و امنیتی در کار نیست. «خطا» به رفتار می‌آید و نمی‌داند چه کند. او مصیبت‌زده و در حال زاری است؛ چراکه هیچ نمی‌داند. گنوسیس که مایه نابودی خطا و تمام تجلی‌های آن است، به آن نزدیک می‌شود و «خطا» خالی می‌شود و چیزی از آن باقی نمی‌ماند.^۱

بدین ترتیب زندگی با یکی از جلوه‌های سقوط‌نکرده‌اش بار دیگر به دخمه این دنیا باز می‌گردد و «مصیبت‌های این دنیا را چون جامه‌ای بر تن می‌کند»، از عرصه نور دور می‌شود و دوباره عضو دسته تاریکی می‌شود. این هبوط مجدد امر الهی است که از هبوط تلخی که پیش از آن رخ می‌دهد و این وضعیت و نیاز را ایجاد کرده جدا است. هبوط نخستین زندگی به این دنیا، با «سقوط»، «غرق‌شدن»، «پرتاب‌شدن» و «اسیرشدن» همراه بوده است، و هبوط مجدد او به این دنیا ماهیت دیگری دارد. این بار زندگی بزرگ به انسان بیگانه قدرت‌هایی داده و او را فرستاده است. او به این جهان هبوط نمی‌کند بلکه وارد می‌شود.

آوایی می‌آید تا درباره همه آواها آموزش دهد. یک بیان می‌آید و درباره تمام بیان‌ها آموزش می‌دهد. یک پسر دوست‌داشتنی می‌آید که از رحم شکوه بیرون آمده است ... تصویر او همان جایی است که باید

باشد. او با نور زندگی می‌آید، با دستوری که پدرش می‌دهد، در پوششی از آتش زنده می‌آید و به دنیای تو (ای روحا) وارد می‌شود.^۱

من یوکابا کشتا هستم، که از خانه پدرم بیرون آمده و به اینجا رسیده‌ام. با شکوه پنهان و نور بی‌پایان به اینجا آمده‌ام.^۲

«بیرون آمدن» و «به اینجا رسیدن» باید معنای واقعی و مکانی داشته باشد. باید به معنای واقعی «راهی» وجود داشته باشد که از بیرون به فضای بسته این دنیا منتهی شود و از تمام این لایه‌های هم‌مرکز عبور کند. یعنی از این کره‌های چندلایه، عرصه‌ها یا جهان‌ها بگذرد تا به درونی‌ترین فضایی که انسان در آن اسیر است برسد.

پدر، به خاطر او مرا بفرست!

من با در دست داشتن این نشان‌ها هبوط می‌کنم

از تمام ائون‌ها می‌گذرم

همه معماها را رمزگشایی می‌کنم

جلوه‌های خداوند را آشکار می‌کنم

رموز راه مقدس

را به عنوان دانش انتقال می‌دهم^۳

این گذار از نظام کیهانی در ماهیت خود به صورت نفوذ و در عمل

به صورت غلبه بر قدرت صورت می‌گیرد.

به نام او که آمد، به نام او که می‌آید و به نام او که آورده خواهد شد.

به نام آن انسان بیگانه، که از این جهان‌ها با قدرت گذشت، آمد، فلک را

شکافت و خود را ظاهر کرد.^۴

1. G 90

2. G 318

4. G 197

۳. زبور روح از متون متعلق به نحشیه

اینجا است که می‌فهمیم چرا صرف صدور آوای بیداری از بیرون کافی نیست: نه تنها باید مردم را بیدار و به بازگشت دعوت کرد، بلکه اگر بخواهیم روحشان به خارج از این جهان فرار کند، باید «دیوار آهنین» افلاک، که مسیر خروج از دنیا و ورود به آن را سد می‌کند، شکاف بخورد. فقط ورود خداوند به این نظام می‌تواند این شکاف را ایجاد کند: «او برج مراقبت آنها را شکست و در مستحکاماتشان رخنه کرد».^۱ «پس از نفوذ به فضاهاى خالى هراس، بر فراز كسانى قرار گرفت كه در محرومیت و فراموشی زندگی می‌کنند».^۲ به این ترتیب پیام‌آور به صرف ورود خود راه صعود ارواح را باز می‌کند. هر نظامی بسته به میزان معنوی که برای این آوا و آموزه‌های آن قائل است از کارکرد اساطیری به کارکرد صرفاً دینی آن التفات می‌کند و پاسخ فرد به این صوت را به مثابه مشارکت انسان در رستگاری می‌شناسد. کار عیسی مسیح در انجیل حقیقت والتینیان این است:

به این ترتیب کسانی را که به دلیل «فراموشی» در تاریکی به سر می‌برند آگاهی می‌بخشد. او به آنها آگاهی داد و به آنها راه نشان داد. این راه، همان حقیقتی است که او به آنها آموزش داده است و به همین دلیل بود که «خطا» از کار او عصبانی شد، ورا آزدرد، زیر ستم قرار داد و نابود کرد.^۳

در اینجا، اتفاقاً برابر نهاده «مسیحیان» گنوسی از مصائب مسیح و دلیل آن قابل مقایسه است: قدرت‌های سطوح پایین‌تر (از اصل کیهانی «خطا» که معمولاً در آرخن‌ها مجسم می‌شود) از طریق مأموریت شخص منجی، در دو حوزه سیطره و اصل وجود خود احساس خطر می‌کنند؛ و اغلب درد، رنج و مرگی که آنها می‌توانند بر او تحمیل کنند واقعی نیست.^۴

1. J 69

2. Gosp. Of Truth, p. 20, 34-38

3. GT 18: 16-24

۴. البته شایان ذکر است که انجیل حقیقت این گونه نیست. در انجیل حقیقت ذکر مصیبت مسیح با

در آخرین تحلیل، کسی که می‌آید با کسانی که به نزدشان می‌آید یکسان است، زندگی نجات‌بخش با زندگی‌ای که قرار است نجات یابد یکی می‌شود، بیگانه‌ای که از بیرون می‌آید به نزد بیگانه‌ای می‌آید که در خانه خود است و همین عبارات توصیفی به هر دو اتفاق اطلاق‌پذیر است. نه در رنج و نه در پیروزی، نمی‌توان تشخیص داد کدام یک از این دو در حال صحبت هستند و عبارات متن اشاره به کدام یک دارد. زندانی در اینجا به نام «فرد بیگانه»^۱ این خاصیت را به دلیل تماس با بیگانه فرستاده‌شده از بیرون به دست می‌آورد:

من بیگانه‌ام... زندگی را دیدم و زندگی مرا دید. توشه سفرم را مرد بیگانه‌ای داد که زندگی، وی را خواست و کاشت. من به نزد خوبانی می‌روم که این بیگانه دوستشان دارد.^۲

می‌توان نتیجه گرفت دو نقش فعال و منفعل هم‌زمان به یک موجود داده شده است. در نهایت، بیگانه خود را رستگار می‌کند، یعنی آن بخشی از خود را (نفس) که یک بار به جهان باخته است، و به سبب آن در سرزمین تاریکی بیگانه شده است و در پایان به سبب آن، «منجی نجات‌یافته» می‌شود. «زندگی از زندگی حمایت کرده و زندگی خود را پیدا می‌کند»^۳.

جست‌وجو، پیداکردن و گردآوری خود، فرآیندی طولانی‌مدت، مربوط به صورت مکانی - زمانی وجود کیهانی است. «از جهان‌ها و نسل‌ها گذشتم تا به دروازه اورشلیم رسیدم»^۴. این مسئله نشان می‌دهد

احساس بسیار شدید و نوعی بیان رازآلود توصیف می‌شود («ای آموزه بزرگ و لطیف») که معنایی دینی به این واقعه می‌دهد و این بسیار شگفت‌انگیز است، در حالی که نزد گنوسیان مسیحی، از جمله در نوشته‌های شناخته‌شده والتینی‌ها، این اتفاق کاملاً طبیعی است.

۱. نک.: J 67 ff. که در آن همین عبارت به کسی که قرار است نجات یابد اطلاق شده است

2. G 273

3. (Mandäische Liturgien, p. 111)

4. (J 243)

منجی فقط یک بار به دنیا نیامده است، بلکه از آغاز زمان به شکل‌های مختلف در طول تاریخ حرکت می‌کند، در این جهان در تبعید است و هر بار خود را از نو ظاهر می‌کند تا این‌که گردآوری وی کامل می‌شود و از مأموریت کیهانی‌اش آزاد می‌گردد.^۱ به غیر از تناسخ‌های متغیر، شکل ثابت حضور انسان دقیقاً همان آوایی است که از جهان دیگر آمده است، در این دنیا طنین می‌اندازد و بیگانه را در این میان نشان می‌دهد. او میان جلوه‌های خود در طول زمان، نامرئی راه می‌رود.

از جایگاه نور قدم برداشتم،

از تو ای زندگی روشن.

آمدم تا قلب‌ها را احساس کنم،

تمام ذهن‌ها را اندازه‌گیری کنم و بیازمایم،

تا ببینم مسکن من در دل چه کسی است،

و در ذهن چه کسی می‌آرامم.

هر کسی به من فکر کند، من به او فکر می‌کنم

هر کس نامم را صدا کند من نامش را صدا می‌کنم

هر کس برای من از آن جهان‌های زیرین دعا کند

من دعای او را از جایگاه نور آمین می‌گویم

آمدم و یافتم

دل‌های باورمند و حقیقت‌پذیر را

که در میانشان نبودم

ولی نامم بر لب‌هایشان بود

آنها را گرفتم و به دنیای نور راهنمایی‌شان کردم.

۱. کامل‌ترین جلوه این نظریه در هومیلی‌های شبه‌کلمتی است، نک: نقل قول III 20

ز. محتوای آوا

این آوا چه چیزی به انسان‌ها می‌آموزد؟ محتوای این پیام در راستای مأموریت «بیدارسازی» است که صرف بر زبان راندن نام آن کل محتوای پیام، و اغلب، جمله نخستین آن است. عبارتی از کتاب فراتیان^۱ که هیپولوتوس نقل می‌کند این‌گونه آغاز می‌شود که «من آوای برخاستن از خوابِ دوران شَبَم»^۲. اینجا پیام با محتوای خودش یکی است و می‌گوید اگر شنیده شود اثری خواهد داشت که همانا بیدارشدن از خواب خواهد بود. او و کسانی که او را فرستاده‌اند بارها این مسئله را به عنوان اصل مأموریتش مطرح می‌کنند.

من کلامم، فرزند کلام‌ها، که به نام جاوار^۳ آمده‌ام. زندگی بزرگ مرا فرا خواند، مسئولیت بخشید و آماده کرد، من آنوش (انسان) اوثره‌ای بزرگ، پسر قدرتمندان ... مرا فرستاد تا مراقب این دوران باشم و کسانی را که خواب‌اند تکان دهم و بیدار کنم. به من گفت: «برو و از تیبل پیروانی پیدا کن ... انتخاب کن و منتخبانت را از تیبل بیرون بیاور ... به روح‌ها بیاموز تا بدانند نمی‌میرند و نابود نمی‌شوند و در تاریکی ضحیم اسیر نمی‌شوند ... وقتی به زمین تیبل می‌رسی موجودات شر نباید از وجود تو آگاه شوند ... نترس، مأیوس نشو و نگو تنها مانده‌ام. وقتی ترس به سراغت می‌آید بدان که ما کنار تویم»^۴.

آنها به نگهبانان آوایی متعالی دادند تا کسانی را که خوابیده‌اند تکان دهند و بیدار کنند. آنها باید روح‌هایی را که غلت خورده و از مکان نور

۱. فراتیان (Perates) گروهی از گنوسی‌ان سده دوم هستند که فقط از طریق نوشته‌های هیپولوتوس درباره‌شان اطلاعاتی داریم. اندیشه‌ای شبیه نحشیه داشته‌اند و به اثرگذاری اجرام آسمانی بر سرنوشت انسان‌ها معتقد بوده‌اند (م).

2. (Refut. V. 14. 1)

3. Jawar

4. G 295 f.

دور افتاده‌اند بیدار کنند. آنها باید این روح‌ها را تکان دهند و بیدار کنند تا چهره‌هایشان را بلند کنند و به سوی جایگاه نور بگیرند.^۱

بر همین اساس، چنان‌که در روایت گنوسی‌ان از قصه آدم می‌خوانیم، می‌گویند نخستین اثر این آوا «بیداری» است (نک: قسمت بعدی). معمولاً محتوای دعوت گنوسی‌ان به رستگاری، همین اندرز موجود در این عبارت صوری است که «از خواب خود (یا از «مستی» خود یا بعضاً از «مرگ» خود) برخیز» که با شکل‌های مختلف و معانی استعاره‌ی بیان می‌شود. ولی این دستور به‌تنهایی در فحوای کلام نماینده کل نظام فکری است که خواب، مستی و بیداری در آن معنا پیدا می‌کند. به بیان دیگر، بخشی از این آوا، چارچوب فکری کاملی است که در ارتباط بین دعوت و بیداری، عناصر ذیل را دخالت می‌دهد: باقی‌مانده اصل الهی و تاریخ استعلایی انسان، وعده رستگاری که فرد منجی به همراه آن مأموریت و داستان هبوط خود به این دنیا را بیان می‌کند؛ و دست آخر راهنمایی‌هایی برای این که بفهمیم با «دانش»ی که تازه به دست آورده‌ایم چگونه در این دنیا زندگی باید کرد تا آماده صعود پس از مرگ شویم. عصاره‌ای از کل افسانه گنوسیه در این سه عنصر یافتنی است، به این معنا که داستان دعوت به بیداری خلاصه‌ای از کل نظام اعتقادی گنوسیه است. گنوسی که در قالب چند عبارت اسطوره‌ای در این پیام لحاظ شده است و از طریق آن به دست می‌آید، کل اسطوره زایش کیهان و توضیح رستگاری در این نظام دینی است؛ بروز این پیام خود مرحله بسیار مهمی از این داستان است که نقطه عطف آن را تشکیل داده و کل قصه را تعیین می‌بخشد. تکمله عملی عنصر «دانش» در بیان نظری، همانا تلاش برای شناختن «مسیر» درست برای فرارفتن از اسارت این جهان است. هر کدام

از نسخه‌های مکتوب مختلف دعوت به رستگاری ابعادی از این داستان را بیان می‌کند: به یادآوردن اصل و منشأ، دادن وعده رستگاری و مطرح کردن تعالیم اخلاقی.

نمونه‌هایی از دعوت به رستگاری را از متون مختلف می‌آوریم و نخستین نمونه را از متون مندایی انتخاب می‌کنیم. نخستین دعوت، در متن دشوار نمایش جهانی که منداییان نقل می‌کنند، پیش از شکل‌گیری این جهان رخ می‌دهد و خطاب به انسان قدیم است که پس از دعوای ازلی تاریکی و روشنی، شکست خورده، بی‌جان و بیهوش به اعماق فرو افتاده است. متنی که می‌آید از نسخه سریانی نوشته تئودور برکونای است.

آنگاه روح زنده^۱ بانگی بلند برآورد که چون شمشیر تیز بود و اجازه داد تا انسان قدیم چهره‌اش را ببیند. به او گفت:

درود بر تو، ای نیک‌مرد در میان شر

ای روشنی در میان تاریکی

ای ایزد که در میان دیوان خشم هستی

که فضیلت او را^۲ نمی‌شناسند

و انسان قدیم به او پاسخ داد و گفت:

بیا برای آرام جان کسی که مرده است

بیا، ای گنج آسودگی و آرامش

و سپس بدو گفت:

بر پدران مان، به آن فرزندان روشنی،

در سرزمین‌شان چه می‌گذرد؟

۱. در این پاره از متن اصلی سریانی، دو واژه "روح زنده" وجود ندارد. م

۲. در متن اصلی: آنها را.

و [ایزد] خروش به او پاسخ داد: آنان به نیکوکاری اندرند. سپس ایزد خروش و ایزد پاسخ با یکدیگر همراه شدند و به‌سوی مادر زندگی و روح زنده فراز رفتند. روح زنده، ایزد خروش را به تن کرد و مادر زندگی ایزد پاسخ، پسر محبوبش، را بر تن پوشید.^۱

اینجا آوا صرفاً حالت درود دارد. از سویی باقی‌مانده ریشه الاهی در آن کس که به وی سلام می‌کنند در این سلام ورود دارد و ختم به بیدارکردن دانش نفسی می‌شود که اسیر سم تاریکی شده است و وعده نجات هم در آن مستتر است: عبارت «ای خوب در میان بدان» و غیره نشان از باقی‌مانده اصل الاهی دارد و عبارت «درود بر تو» وعده نجات است. برای فهم پرسش تکان‌دهنده انسان قدیم درباره پسران روشنی در شهرشان، باید به این توجه داشت که انسان قدیم برای حفاظت از آنها سرنوشت خود را پذیرفته است. او با بیدارشدن از غفلت خود، می‌خواهد بداند آیا قربانی‌ای که کرده است مقبول واقع شده است یا نه.

در قطعه M7 تورفان روایت دیگری از همین اتفاق را می‌خوانیم:
گران مستی است که خفته‌ای

۱. در توضیح این متن آخر باید گفت: مادر زندگی انسان قدیم را خلق کرده است و پاسخ اکنون جلوه‌ای از نفس حقیقی بیدار شده او است. روح زنده نیز «خروش» را چونان رسولی فرستاده است. این دو عنصر، یعنی خروش و پاسخ، چون لباسی بر تن کسانی قرار می‌گیرند که از آنها منشعب شده‌اند. یعنی به اصل خود باز می‌گردند. چنان‌که قبلاً گفتیم، جان‌بخشی به آوا و پاسخ از خاصیت‌های اصلی دین مندایی است (جکسون از دو عنصر «فراخواننده» و «فراخوانده‌شده» سخن می‌گوید). به این ترتیب مثل متنی که از برکونای نقل شد، سرود M 33 تورفان نیز می‌گوید پدر نخستین «روح» را به دست دشمن داد و وی را ترک کرد (روح اینجا برابر نهاده انسان قدیم است). مادر زندگی در پی تلاش فرزند اسیرش برمی‌آید و خدایی به نام خروشتنگ («آوا») را می‌فرستد، خدای آزادشده به نام «پاسخ» به آسمان برمی‌آید و مادر به پرسش در خانه خوشامد می‌گوید (Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. 8).

بیدار شو و مرا بنگر!
درو: بر تو از گیهان رامش
چه من به خاطر تو فرستاده شدم.
آن کس که رنج نمی‌کشد به او چنین پاسخ می‌دهد:
من، منم، نازک‌زاده بی‌آزار؛ آمیخته‌ام
و آزار بینم؛ برون کش مرا
از آغوش مرگ!^۱
(فرستاده می‌گوید):
نیروی زندگان [...] ...
بر تو باد از خانه تو!
پیرو من باش، ای زاده نرمخویی
گل‌تاج روشنی بر سر نه.^۲
در متن دیگری از تورفان به نام «عشای ریانی مختصر مردگان»^۳
می‌بینیم بیان اسطوره‌ای کم‌رنگ شده و آوا خطابی است عمومی که به
روح صادر می‌شود:
روح من! ای روح باشکوه من! ... به کجا رفته‌ای؟ بازگرد. بیدار شو
ای روح شکوه‌مند، از خواب مستی که به آن درغلثیده‌ای ... در پی من به
سرزمین شکوه بیا که از ابتدا ساکن آن بوده‌ای ...^۴

1. Turfan fragment M 7.

۲. بر اساس ترجمه آندریاس در رایتزنشتاین، دین‌های رمزی هلنی (Hellenistische Mysterienreligionen)، ویراست سوم، ۱۹۲۷، ص ۵۸ و داستان‌های ایرانی، ص ۳. نک.: جکسون، ص ۲۵۷: «من از خدایان و روشنی‌ام و از آنها بیگانه شده‌ام. دشمنان با هم بر من تاخته‌اند و من به دست آنها به دنیای مردگان فرو آمده‌ام» (7 M); نک.: همان، ص ۲۵۶. «از آن جناب عالی غریبه شده‌ام (بیگانه گشتم)».

3. Abridged mass of the dead

4. [Reitzenstein,] Das iranische Erlösungsmysterium, pp. 11 ff.

در متون مندایی، نسخه‌های بسیاری از این آوای بیداری وجود دارد که خطاب به آدم (نه انسان قدیم) یا عده‌ای از مؤمنان این دنیا صادر می‌شود. معنای اسطوره آدم را بعداً بیان می‌کنیم. فعلاً به این می‌پردازیم که داستان خواب انسان در باغ عدن در تورات به نمادی از وضعیت انسان در دنیا تبدیل شده است. از جمله این مطلب در متن زیر دیده می‌شود که برابر نهاده متون دین مانی است:

آنها پیام‌آور را آفریدند. او را بر سر نسل‌ها فرستادند. او با صدای آسمانی اش بر فراز هیاهوی جهان ندا در داد. آدم که آنجا غنوده بود با صدای پیام‌آور بیدار شد ... و رفت تا پیام‌آور را ببیند: «بیا به آرامش ای پیام‌آور، ای فرستاده زندگی که از خانه پدر آمدی. زندگی عزیز و زیبا چه راست قامت در جای خود ایستاده است! صورت تیره من اینجا چه شیون‌ها می‌کند!». سپس پیام‌آور پاسخ می‌دهد: «... همه تو را با عشق به یاد می‌آورند ... مرا برای تو فرستادند. آمده‌ام تا به تو بیاموزم ای آدم و از این جهان رهایت کنم. گوش بده، بشنو و بیاموز و با پیروزی بر جایگاه نور بایست»^۱.

آموزه‌ای که در اینجا نقل شد توضیحی است برای دستور «نخواب» که مکرراً در آن بیان شده است. این آموزه گاه تبدیل به مناجات طولانی اخلاقی می‌شود و تمام پیام را به خود اختصاص می‌دهد و گاه موقعیت اولیه را تبدیل به داستانی ساختگی می‌کند:

اثره‌ای از بیرون جهان ندا می‌دهد و به انسان چیزهایی می‌آموزد. او به انسان می‌گوید «غفلت مکن و مخواب، فراموش مکن خدایت بر تو چه مسئولیتی نهاده است. فرزند خانه مباش و کاری نکن که تو را گناهکاری در تبییل بدانند. حلقه‌های گل خوشبو را دوست مدار و از

زنان زیبا کام مجوی ... دل به شهوات و سایه‌های فریبنده مبنند ... آنگاه که بیرون می‌روی و آنگاه که درون می‌آیی خدا را فراموش مکن (و غیره) ... ای آدم جهان را بنگر که بی‌بنیان است ... اعتمادی به آن مکن. پله‌ها هزاران است و از هزار یکی را انتخاب می‌کنند ... حلقه‌های خوشبوی گل از میان می‌روند و زیبایی زنان به روزی می‌افتد که انگار هرگز نبوده است ... آنچه هست نیست می‌شود، به پایان می‌رسد، چنان‌که انگار هرگز چنین چیزی نبوده است.^۱

گاه دعوت به بیداری عیناً همراه با دعوت به ترک جهان است؛ هم‌زمان پیام دعوت به مرگ است و پس از آن صحبت از صعود روح است. متن زیر مثالی از این واقعیت است:

منجی آمد و بر بالین آدم ایستاد و او را از خواب خود بیدار کرد. «برخیز، برخیز ای آدم و بدن بدبویت را دور بینداز، تاج گلین و زنجیر و

۱. همانند G 387 و J. 225. این به وضعیت ساختگی آوا نزدیک است. در G 16-27 دوازده صفحه اندرز اخلاقی وجود دارد: «خداوند مرا، که پیام‌آوری پاک هستم، برگزید، مسئولیت بخشید و گفت: برو به آدم و تمام قبایلش ندایی بده و همه چیز را درباره شاه بلندمرتبه نور به آنان بیاموز ... و درباره دنیاها روشن و آنان که می‌مانند. با او سخن بگو تا دلش روشن شود ... دانش بیاموز به آدم، همسرش حوا و تمام قبایلش. به آنان بگو ...». پس از این دسته‌ای سفارش، اندرز، دستور و اخطار می‌آید که همه ماهیتی ضدکیهانی دارند از جمله: «(۹۵) طلا و نقره و اموال این دنیا را دوست مدار، چون این دنیا می‌میرد و از دست می‌رود ... (۱۰۳) با صداقت، ایمان و گفتار نیک خراجی بپرداز تا روح را از تاریکی به نور آوری، از خطا به حقیقت و از کفر به ایمان به خدایت. هر آن کس که روحی را وامی‌خرد نزد من به قدر نسل‌ها و دنیاها می‌ارزد (۱۳۴). آنگاه که کسی می‌میرد گریه نکنید و صدایان را برای شیون بر او بلند نکنید ... (۱۳۵). بروید ای بیچارگان فقیر تحت تعقیب و برای خودتان گریه کنید، چون هر آنچه در این دنیا باشید گناهانتان بر شما زیاد می‌شود (۱۵۵). ای برگزیده من به دنیایی که در آن زندگی می‌کنی اعتماد مکن، چراکه از برای تو نیست. اعتمادت به اعمال صالح خودت باشد (۱۶۳). هفت و دوازده را که حاکمان این جهان هستند پرستش مکن ... که قبیله ارواح را که از خانه نور به اینجا آمده‌اند به بیراهه می‌اندازند». این مجموعه با این عبارت تمام می‌شود: «این نخستین آموزه‌ای است که آدم سرپرست قبیله زندگان دریافت کرده است» (شماره‌های ذکرشده رقم بندهای متن لیدزیارسکی است).

پیوندت را دور بینداز ... چون زمانت رسیده است، پیمان‌هات پر شده است و وقت آن است که از این جهان بروی»^۱.

گاهی کل محتوای پیام این اندرز است که انسان باید حواسش به خودش باشد:

پیامی به جهان فرستادم. انسان‌ها باید حواسشان جمع باشد. هر آن کس که حواسش جمع باشد از آتش بلعنده در امان است.^۲

عبارات مربوط به بیداری در عهد جدید نیز وارد شده است، چنان‌که در افسسیان ۵: ۱۴ چنین می‌خوانیم:

از آنجا می‌گوید ای که خوابیده‌ای برخیز و از میان مردگان بیرون شو. مسیح تو را نور می‌بخشد.

در خاتمه، عبارتی از پرویماندرس را نقل می‌کنیم که برابر نهاده یونانی مآب دعوت به بیداری است که از اسطوره گنوسی جدا شده و تبدیل به ابزاری شده است که به کار سفارش‌های دینی - اخلاقی می‌آید. ای انسان‌ها، ای مردمان زاده زمین، که خود را به دست مستی و خواب و نشناختن خدا سپرده‌اید، هشیار شوید! و از این مستی دست بکشید، از افسون این خواب ملتهب بپرهیزید! ... چرا ای زمین‌زادگان با این‌که می‌توانید در جاودانگی باشید خود را به مرگ سپردید؟ ای دوستان غفلت و ای همراهان خطا راه خود را عوض کنید و روی از نور تاریک (یعنی کیهان) برگردانید. رو به جاودانگی آرید و دست از آلودگی بشوید.^۳

1. G 430

2. G 58

3. CM. I. 27 f.

نک: CH. VII. I. f. «از کجا آمده‌اید ای مستان که باده (در اصل «کلام») خالص غفلت نوشیده‌اید ... بایستید و هشیار شوید، با چشم دل بنگرید ... در پی راهنمایی باشید که دستتان را بگیرد و به دروازه دانش برساند که در آن نوری درخشان، خالص و دور از تاریکی است، جایی که هیچ کس مست نیست و همه هشیارند و دلشان را به سوی کسی می‌گردانند که اراده کرده است دیده شود».

ژ. پاسخ به آوا

کسی که او را خوانده‌اند به پیام و محتوای آن چگونه پاسخ می‌دهد؟ البته نخستین اثر آوا، بیداری از خواب و غفلت دنیا است. پس از آن واکنش شخص بیدار شده به موقعیت، بر اساس آنچه در متن آوا آمده، متفاوت است و بین او و انگیزاننده او گفت‌وگویی طولانی در می‌گیرد. مثلاً در روایت تئودور برکونای از کیهان‌زایی دین مانی، نخستین واکنش انسان پس از بیدار شدن و دریافت اطلاعات، احساس هراس شدید از موقعیت است:

مسیح نورانی به انسان بی‌گناه نزدیک شد. او را از خواب مرگ بیدار کرد تا از دست شیاطین بسیار نجاتش دهد. هر انسان عادل وقتی جن‌زده‌ای را می‌بیند می‌کوشد با قدرتش وی را آرام کند و اوضاع انسان نیز چنین بود. چون که دوست، وی را دید که در خوابی عمیق اسیر افتاده است، بیدارش کرد، تکانش داد، او را جنباند تا بیدار شود، شیطان فریبنده را از وی دور کرد و آرخن قدرتمند (اینجا مؤنث) را از او دور کرد و به اسارت گرفت. انسان خود را باز یافت و شناخت که چه کسی است. عیسی پدران اعلا را به وی نمود و نشان داد که نفس^۱ وی در همه چیز هست، حتی دندان ببران و فیلان، آنان که می‌بلعند و را بلعیده و آنان که می‌درند وی را دریده‌اند، سگان وی را خورده‌اند و او در هر آنچه هست آمیخته و آغشته شده است و بوی بد تاریکی وی را اسیر کرده است. او وی را برخیزاند و از میوه درخت زندگی خورانید. آنگاه آدم گریید و شیون کرد: چون شیر غُرّانی صدای خود را به طرز هراسناکی بلند کرد، (لباسش را) درید، سینه‌اش را خنج کشید و گفت

۱. می‌تواند نفس آدم یا عیسی باشد ولی احتمالاً منظور نفس عیسی است؛ نک.: ادامه، آموزه عیسای زجرکش / عیسای رنج‌پر (Jesus Patibilis).

«لغت، لغت بر آن کس که بدن مرا خلق کرد. بر آنان که بدن مرا به زنجیر کشیدند و شورشیانی که مرا بنده خود کردند!».

در بخش قبل^۱ پاسخ شیون گونه دیگری به این آوا دیدیم که کم هیجان تر است.

در متن مندایی^۲ که بخش ابتدایی آن را قبلاً روایت کردیم، واکنش آدم بدوی تر و انسانی تر است. آنجا دیدیم که آوای بیداری با پیام مرگ همراه است و در ادامه می بینیم روح اسیر زمین از این که قرار است زمین را ترک کند می هراسد و به هر آنچه این دنیایی است چنگ می اندازد:

آدم این را که شنید از سرنوشت خویش شیون کرد و گریید. (او استدلال می کند که باید در این جهان بماند): «پدر! من اگر با تو بیایم چه کسی حافظ این تبیل خواهد بود؟ ... چه کسی گاوآن را بری شخم به یوغ می بندد و چه کسی بذر در زمین می پاشد؟ ... چه کسی بر برهنگان لباس می پوشاند ... چه کسی جنجال روستا را آرام می کند؟» (پیام آور زندگی): «افسوس نخور ای آدم، چون این جایی که در آنی، متروک است ... آنچه کرده اید نابوده است و دوباره جمع نمی شود ...» (سپس آدم اصرار می کند که همسرش حوا، پسران و دخترانش نیز در این مسیر همراه او شوند. پیام آور به او یادآوری می کند که در منزل نور نه کسی هست و نه خویشی. آنگاه درباره راه به وی می آموزد): «راهی که باید برویم دور است و بی پایان. دیده بانان در مسیر ایستاده اند و نگهبانان و خراج بگیران در کنار راه نشسته اند ... مسیر آماده است و از میان هزار روح یکی را انتخاب می کنند که روشن تر است». این گونه است که

۱. M 7 از مجموعه قطعات تورفان و J 57 مندایی

انسان از تن خویش برون می‌آید (او یک بار دیگر باز می‌گردد و بابت ترک بدن افسوس می‌خورد) و مسیر اثری خود را می‌آغازد. (گفت‌وگو در اینجا نیز ادامه پیدا می‌کند. آدم بار دیگر بابت بدنش افسوس می‌خورد و می‌خواهد هوا همراه وی باشد. گرچه می‌داند «باید به‌تنهایی حرکت کند و مشکلش را به‌تنهایی حل کند». دست آخر به وی می‌گویند: «آرام باش و سکوت کن آدم، تا آرامش نیکی تو را در بر بگیرد. می‌روی و در جای خود می‌آرامی و همسرت هوا پس از تو می‌آید. سپس تمام نسل‌ها به پایان می‌رسد و همه جانوران می‌میرند».

به این ترتیب دعوت از فرد با فرجام نهایی تمام روح‌هایی که باز می‌گردند گره می‌خورد.

شیونی که روح بیدار شده در پاسخ به آوا سر می‌دهد معانی مختلفی دارد و یکی از آنها که ناگفته مانده است شکایت از زندگی بزرگ و متهم کردن وی بابت وضعیت عجیبی است که روح با آن مواجه شده است. در نسخه آوا در G 387 f می‌خوانیم:

آدم وقتی این را شنید، شیون کرد و بر حال خود گریست. او با اوترای زندگی گفت: «اگر می‌دانی که این‌چنین است، چرا مرا از منزل خودم به اسارت فرستادی و در این تن بدبو گرفتار ساختی ...؟». در پاسخ به او می‌گویند: «ساکت شو ای آدم که سردسته قبیله‌ای. دنیایی را که قرار است خلق شود ما نمی‌توانیم نابود کنیم. برخیز، برخیز و آن (زندگی) بزرگ را پرستش کن و تسلیم او باش، تا زندگی، تو را نجات دهد. زندگی منجی تو باشد، بالا برو و منزل نور را زیارت کن».

حالت دیگر این است که روح از زندگی بزرگ می‌خواهد وجود این دنیا با این وضع و علت تبعید خودش را توضیح دهد: برای این منظور از آن بزرگ می‌پرسد «چرا؟» و او به جای این که از بیداری و کشف اصل

الاهی آرامش پیدا کند از گنوسی که تازه کشف شده است می‌هراسد و در نگرانی فرو می‌رود. این حیرت را «شکایت از دنیا» می‌نامند که آدم آن را به خود زندگی بزرگ خطاب می‌کند.

برخیز ای آدم و شکایت، شکایت از دنیایی که در آن زندگی می‌کنی را به زندگی بزرگ برسان. به زندگی بزرگ بگو: «چرا این دنیا را آفریدی، چرا قبایل را از خودت دور کردی، چرا در تبیل آشفستگی انداختی، چرا مرا و تمام قبیله را به خودت نمی‌خوانی؟»^۱.

پاسخ این پرسش موضوع اصلی گمانه‌زنی‌های مختلف گنوسی درباره آغاز جهان است. در بررسی نظام‌های مختلف بعضی از این گمانه‌زنی‌ها را تعریف خواهیم کرد.

ولی اغلب، پاسخ به این آوا دردناک نیست بلکه شاد و خوشحال است. «انجیل حقیقت مسرتی است برای آنان که از پدر حقیقت عطیه شناخت وی را دریافت کرده‌اند (واژگان نخستین انجیل حقیقت)».

کسی که گنوسیس دارد متعلق به عوالم بالا است. اگر ورا بخوانند، می‌شنود، پاسخ می‌دهد و رو به سوی آن کسی می‌کند که ورا خوانده است تا به سوی وی باز گردد. و می‌داند به چه نامی ورا می‌خوانند. او با داشتن گنوسیس اراده کسی را عملی می‌کند که وی را می‌خواند. او می‌خواهد کاری را که او دوست دارد بکند و آرامش دریافت می‌کند. نام‌های مختلف به سوی وی می‌آید. او که به این ترتیب گنوسیس می‌یابد می‌داند از کجا آمده است و به کجا می‌رود^۲.

خوش به حال کسی که خودش را بازیافته است و بیدار شده است.^۴

1. G 437

۲. نسخه کامل‌تر این عبارت والتینی در Exc. Theod. 78. 2 آمده است.

3. (GT 22: 3-15)

4. (GT 30: 13 f.)

اغلب در این متون می‌بینیم عبارت «ایمان آوردن» پس از «شنیدن» آمده است که در عهد جدید نیز اوضاع به همین ترتیب است.^۱
آدم شنید و / ایمان آورد ... و حقیقت را دریافت کرد ... آدم با / امید بسیار به بالا نگرست و صعود کرد ...^۲

اینجا سه گانه ایمان، دانش و امید، پاسخ به شنیدن آوا است. در جای دیگری، عشق نیز در همین اوضاع ذکر شده است: «آدم عاشق مرد بیگانه‌ای شد که کلامش غریب، و او در این جهان بیگانه بود».^۳ «چون همه عاشق حقیقت هستند، چون حقیقت دهان پدر است، زبان او روح القدس است ...»^۴. خوانندگان مسیحی البته با سه گانه توکل، ایمان و عمل صالح پولس مقدس آشنا هستند^۵ که بی دلیل و شاید از روی عمد دانش را کنار می‌گذارد و عشق را به عنوان مهم‌ترین آنها می‌ستاید. در اشعار مندایی مکرراً صحبت از پذیرش شاد و باورمندانه پیام، تغییر قلب و تجدید حیات است. می‌توان مثال‌هایی از این عبارت نیز جست.

از آن روزی که تو را دیدیم
از آن روز که کلامت را شنیدیم
دلماں از آرامش پر شد

۱. شاید چنان‌که در قرآن می‌خوانیم: «وَ أَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَّ لَا رَهَقًا؛ و چون ما این (قرآن) هدایتگر را شنیدیم به آن ایمان آوردیم. زیرا هر کس به پروردگار خود ایمان آورد هرگز از نقص (پاداش خود) و رسیدن ظلمی نمی‌هراسد» (جن: ۱۳)؛ «... وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ؛ می‌گویند (دستورهای الهی را) شنیدیم و اطاعت کردیم. پروردگارا! آمرزش تو را خواهیم، و بازگشت به سوی تو است» (بقره: ۲۸۵) (م).

2. (J 57)

3. G 244

4. (Gosp. of Truth, p. 26. 33-36)

به تو ایمان آوردیم ای نیک
 نورت را دیدیم و فراموش نمی‌کنیم
 هیچ روزی از روزها فراموش نمی‌کنیم
 حتی یک ساعت از دلمان بیرون نمی‌روی
 چون دل‌هایمان کور نمی‌شود
 و روحمان به عقب بر نمی‌گردد.^۱
 از جایگاه نور آمده‌ام
 از تو ای منزلگاه روشن ...
 اوثره‌ای از منزل نور با من همراه شد
 اوثره‌ای که از منزل زندگی بزرگ با من همراه شد
 جرعه‌ای از آب زندگی در دست داشت
 جرعه‌ای که او در دست داشت
 پر از بهترین نوع برگ‌ها بود
 از آن برگ‌ها به من داد
 و دعا و عبادتی از آن بیرون جهید
 دوباره از آن به من بخشید
 و دل بیمارم التیام یافت
 و روح بیگانه‌ام آرامش پیدا کرد.
 بار سوم از آنها به من بخشید
 و چشم سرم به سوی بالا گردید
 که پدرم را دیدم و وی را شناختم
 پدرم را دیدم و شناختم
 و من از او سه چیز خواستم.

از او نرمشی خواستم که طغیانی در آن نباشد
از او دلی قوی خواستم
که بتواند کوچک و بزرگ را تحمل کند
از او راه هموار خواستم
تا صعود کنم و به منزلگاه نور برسم.^۱
از آن روزی که عاشق زندگی شدم
از آن روز که دلم به عشق حقیقت مایل شد
دیگر به چیزی در این دنیا اعتماد ندارم
به پدر و مادر
به جهان اعتمادی ندارم
به برادر و خواهر
به جهان اعتمادی ندارم
به آنچه ساخته و پرداخته شده است
به جهان اعتمادی ندارم
به جهان و تمام آنچه در او است
به جهان اعتمادی ندارم
در پی روحم به تنهایی می‌روم تا بجویم
چون روحم برای من به قدر نسل‌ها و جهان‌ها می‌ارزد
رفتم و روحم را یافتم
جهان‌ها برای من چه ارزشی دارند؟ ...
رفتم و حقیقت را یافتم
او (مؤنث) بر لبه جهان‌ها ایستاده بود ...^۲

1. G 377 f.

2. G 390 f.

س. تمثیل گنوسی

سخن گفتن از زبان نمادین و تصویرپردازی گنوسیه، بدون سخن گفتن از تمثیل‌هایی که در نوشته‌های گنوسی می‌بینیم ناممکن است. تمثیل فنی است که احتمالاً فلاسفه ابداع کرده‌اند و در ادبیات یونان برای فهماندن داستان‌ها و مفاهیم اسطوره‌ای به صاحبان افکار روشن، بسیار پرکاربرد بوده است. عناصر قدیمی مربوط به سنت و باور عامه با استفاده از اشیای ملموس و اسطوره‌های باستان، بیان نمادین اندیشه‌های انتزاعی را چنان مفهوم‌سازی می‌کردند که حقیقتی پدید می‌آمد که همگان می‌فهمیدند و می‌پذیرفتند و بینش پیشروی عقلی را با خرد کهن آشتی می‌داد. به این ترتیب بود که زئوس تبدیل به «عقل» کیهانی رواقیان شد و سایر خدایان المپ نیز تبدیل به جلوه‌هایی از امور جهان‌شمول شدند. این روش چنان متکی به ذات و التقاطی بود که ادعا می‌کرد معنای اندیشه باستان را کشف کرده است و ترجمه‌ای مفهومی عاری از پوشش نمادین به دست می‌دهد. در عین حال، با این روش اندیشه‌های معاصر نیز لباسی از جلال اندیشه باستان به تن می‌کرد. این اندیشه معطوف به نوعی هماهنگی بود و در حالی که شجاعانه تفسیر می‌کرد بعضاً محافظه‌کار و حامی سنت بود: به این ترتیب میراثی یک‌دست از دانش عوالم بالا به دست می‌آمد که صغیر و کبیر را در خود داشت و همان آموزه‌های قدیم را با ظاهری جدید عرضه می‌کرد. در نتیجه هر قدر می‌خواستند می‌توانستند اسطوره را دلبخواه بپردازند، بی‌آن‌که به تناقضی بخورد یا ارزش آن تغییر کند. در سده نخست پس از مسیح، که جنبش گنوسیه داشت نضج می‌گرفت، فیلون اسکندرانی تمثیل را، که تا آن روز ابزار اقتباس از اساطیر در فلسفه بود، در خدمت دین درآورد تا بین ایمان یهودی و فلسفه افلاطونی خود آشتی برقرار کند. نظام تمثیل‌های مکتوب او، که پیروانش حفظ کردند، تبدیل به الگوی پدران صدر کلیسا شد. هدف آنها نیز ترکیب و آشتی بود.

تمثیل‌های گنوسی با این‌که بسیار ساده است ماهیتی به‌کلی دیگر دارد. این تمثیل‌ها به جای مال خود کردن نظام ارزشی اسطوره‌ستی برای نشان‌دادن دانش «عمیق‌تر»ی که دارد نفس خوب و بد، زشت و زیبا و بالا و پایین را که در متون اولیه است با هم عوض می‌کند. به جای موافقت با اندیشه قدیم، تمثیل‌های گنوسی ثابت‌ترین و محکم‌ترین معانی، و به‌ویژه مقدس‌ترین عناصر سنت را، نابود کرده و ایجاد شگفتی می‌کنند. بیان عاصیانه این تمثیل‌ها را نمی‌توان نادیده گرفت و یکی از جلوه‌های موضع انقلابی گنوسیه در فرهنگ باستانی همین است. از میان سه مثالی که انتخاب کرده‌ایم دو مثال مربوط به موضوعاتی از تورات است که گنوسیان همیشه با تهور معانی آن را قلب کرده‌اند و موضوع سوم از اسطوره‌های یونانی است.

حوا و مار

قبلاً دیدیم که تفسیر گنوسیان از خواب آدم در جنات عدن بسیار متفاوت است و درباره آن کس که این خواب را بخشیده است و درباره باغ چه آرای غریبی دارند. کتاب خفیه یوحنا، که به‌تازگی چاپ شده است، همین روایت غریب را برخلاف داستان تورات در قالب وحی خداوند به یوحنا ی حواری نقل می‌کند. درباره باغ:

آرْخُن نخستین (یال‌دابوث)^۱ آدم (مخلوق آرْخُن‌ها) را آورد و در بهشت مسکن داد تا مایه «شادی»^۲ او باشد: یعنی کوشید وی را بفریبد. چون شادی (آرْخُن‌ها) تلخ است و زیبایی‌شان طغیانگر. شادی‌شان فریب است و درختشان دشمنی. میوه‌شان زهری است که درمانی ندارد و

1. Ialdabaoth

وعده‌شان برای او مرگ است. ولی درختشان را به نام «درخت زندگی» کاشتند: من حيله «زندگی» شان را برای شما آشکار می‌کنم، روح تقلبی^۱ که از آنها ساطع شده است می‌کوشد او را گمراه کند^۲ تا از کمال خود باخبر نباشد.^۳

درباره خواب:

برخلاف آن‌که موسی می‌گوید «او آدم را خواب کرد» و عبارت خود را در لفافه‌ای پیچید و از فهم دور کرد، خداوند در بیان انبیا می‌گوید^۴ «من گوش‌های قلبشان را سنگین می‌کنم تا نفهمند و نبینند».^۵

روایت گنوسیان از مار و نقش او در اغوای حوا به خوردن میوه درخت به همین میزان مخالف است. به دلایلی مختلفی، که شاید مهم‌ترین آن ذکر واژه «دانش» باشد، این داستان توراتی برای گنوسیان بسیار مهم شد. در این داستان، مار آدم و حوا را قانع می‌کند از میوه درخت دانش بخورند و بر خالقشان عصیان کنند و به همین دلیل می‌تواند به خوبی نماینده «نفخه الاهی» باشد که از بیرون می‌آید و می‌تواند علیه نظام خالق این جهان قیام کند، نمادی از قدرت‌های رستگاری‌بخش که خدای تورات را به نمادی از سرکوب کیهانی تقلیل می‌دهد. چندین گروه گنوسی نام فرقه خود را از نام مار گرفتند («افیانی» از کلمه یونانی ophis و «نحشیه» از کلمه عبری نحش؛ هر دوی این گروه‌ها را «افیانی» می‌نامند) و جایگاهی که مار دارد ناشی از تمثیل قوی

۱. تغییر وضعیت به سمت شر از روح الاهی.

۲. از مسیر نور.

3. 55:18-56:17, Till

۴. اشعیا ۶: ۱۰

5. 58:16-59:5

تورات است. نسخه‌ای که ایرنائوس از قول افانیان در این زمینه نقل می‌کند این است:^۱ مادر آن جهانی، سوفیا پرونیکوس^۲ برای خشتاکردن کارهای کافرانه پسرش که دست به صنع زده بود مار را می‌فرستد تا «آدم و حوا را بفربید تا علیه دستور یالداپوث اقدام کنند». نقشه با موفقیت عملی می‌شود و هر دو از میوه درخت دانش می‌خورند «که خدا (یعنی جهان‌آفرین) آنها را از آن نهی کرده بود. ولی وقتی خوردند نیروی بیرونی را شناختند و روی از جهان‌آفرینشان برگرداندند». این نخستین پیروی عنصر استعلایی بر عنصر این جهانی است که انسان را از جهان نور به گروگان گرفته است و بسیار مایل است مانع دسترسی وی به دانش شود: کاری که مار می‌کند نخستین قدم کسب گنوسیس در زمین است که مخالف میل این دنیا و خدای آن است. پس نوعی عصیان است.

فراشیان حتی پا فراتر گذاشتند و عیسای تاریخی را جلوه‌ای از «مار کلی» در نظر گرفتند، ماری از بهشت که خود یکی از عناصر است (نک: ادامه). در کتاب خفیه یوحنا که باربلی (و نه افیانی) است، بحثی هست که این یکسان‌نگاری در آن اجتناب‌ناپذیر می‌نماید و برای پرهیز از آن راهی نیست جز تفاوت قائل شدن بین «درخت زندگی» و «درخت دانش خیر از شر»: در این سنت مار در درخت اول کارگزار یالداپوث و همچنان حاوی نقش سستی فریبکار است (و این از پاسخ نه‌چندان قانع‌کننده پرسشی می‌آید که حواریون می‌پرسند «ای مسیح آیا این مار نبود که آن زن را فریب داد؟») و مسیح برخلاف میل آرخن‌ها از انسان می‌خواهد از میوه درخت دوم بخورند. به این ترتیب با ترکیب

تصویرها بخشی از نقش مار به عیسی داده شده است. والتینی‌ها در اتفاقات بهشت نقشی برای عیسی قائل نیستند ولی طی تمثیلی او را با میوه درخت یکی می‌دانند: او با چسبیدن به «چوب»^۱ «میوه درخت دانش پدر شد که کسانی را که از آن می‌خورند گمراه نمی‌کند»^۲. نمی‌توان به دقت گفت آیا این انکار برای تعریف داستانی متفاوت با داستان قدیم است (چنان‌که پولس قدیس می‌کند) یا می‌خواهد روایت تورات را اصلاح کند. ولی اصلاح روایت تورات، اغلب در ادبیات گنوسی رخ داده و مد نظر بوده است (نک: عبارت تند «برخلاف آنچه موسی گفت» که مکرراً در کتاب خفیه یوحنا می‌آید).

در زمان مانی (سده سوم) تفسیر گنوسیان از داستان بهشت و ارتباط عیسی با آن، چنان معروف شده بود که او توانست بی‌هیچ مشکلی عیسی را به جای مار بگذارد و نامی از مار نبرد: «او (آدم را) بالا برد تا از میوه درخت بخورد». این کلام زمانی تجری آگاهانه علیه یک تمثیل بود و در این دوران خود تبدیل به اسطوره‌ای شده بود که بدون اشاره به داستان قدیم (و حتی بدون دانستن آن) فهمیدنی بود. کاری نداریم که این عنصر با طی چه روند انقلابی‌ای شکل گرفت. موضوع سخن ما این است که برخلاف تمثیل رواقیان و ادبیات مألوف، تمثیل گنوسی خود منبع اسطوره‌ای جدید و ابزار انقلابی شکل‌گیری آن در برابر اسطوره‌ای تثبیت‌یافته است که چون می‌خواهد آن را ویران کند باید عنصر اصلی آن تناقض باشد نه همگرایی.

۱. کلمه *cēylon* ترجمه کلمه عبری *ets* به معنای درخت و ماده آن یعنی چوب است. به همین دلیل می‌توان عبارت را به صورت «آویزان بر درخت» نیز ترجمه کرد؛ نک: اعمال رسولان ۴: ۱۰؛ سفر تثنیه ۲۱: ۲۲.

قابیل و جهان آفرین

مثال بعدی نیز مربوط به افیانی‌ها است که هیپولوتوس از قول فراتیان آن را نقل می‌کند^۱:

این مار کلی، کلام خردمندانه حوا است، این رمز جنات عدن است: این است آن رودی که از جنات جریان پیدا می‌کند، این است آن علامتی که روی قابیل گذاشتند که خدای این جهان قربانی‌اش را نپذیرفت ولی قربانی خونی هابیل را پذیرفت: چون خدای این جهان از خون شعف‌زده می‌شود. این مار همان کسی است که اخیراً در دوران هیرو دیس^۲ به شکل انسانی ظاهر شد ...

بالا بردن مقام قابیل، که الگویی از انسان رانده شده است و خداوند او را به «سرگردانی و پرسه در زمین» محکوم کرده است و تبدیل وی به یکی از دارندگان نفخه الهی که در مسیر مسیح گام برمی‌دارد یکی از تحدی‌های عمده این فرقه در برابر ارزش‌های حاکم است. این کار را همدلی عاطفی با رانده‌شدگان یا بخشایش گناهکاران در نظام دینی نمی‌توان دانست، بلکه روشی است بدعت‌گذارانه برای میل به «مخالف» و روی آوردن به آنچه از دیدگاه سنتی مردود است. تمثیل اساساً از فنون مشهور برای آشتی است، ولی در اینجا برای نمایش تجری و ناهماهنگی است. شاید بهتر باشد اسم این عبارات را نه تمثیل‌سازی بلکه جدل بگذاریم. چون در پی تفسیر متون قدیم نیست، بلکه مایل به بازنویسی و تغییر آن است. در واقع، گنوسی‌ان در چنین جاهایی هرگز ادعا نکردند که معنای درست متن قدیم (درست به معنای آنچه منظور نویسنده متن قدیم بوده است) را بیرون می‌کشند، بلکه نویسندگان قدیم را دشمن

1. (Refut. V. 16. 9 f)

۲. والی بسیار سیاست‌مدار و مستبد منطقه یهودیه در زمان تولد عیسی مسیح (م).

خود دانستند و کارگزار خدای جهان‌آفرین می‌دیدند. ادعایشان، که هرگز مطرح نکردند، این بود که نویسنده کور بدون این‌که بداند، چیزی از حقیقت را در متن جانبدارانه خود ضبط کرده است؛ و کشف معنای درست آن، فقط با وارونه‌کردن منظور نویسنده اصلی ممکن است.

تصویر قابیل، که طایفه‌ای از گنوسیان خود را به وی منتسب می‌کنند^۱ یکی از مثال‌های در خور توجه این دیدگاه است. این الگوها همچنان ادامه پیدا کرده و چندین دوره تداوم داشته است تا این‌که آگاهانه تاریخی با دیدگاه عصیان‌محور در برابر تاریخ رسمی شکل دادند. طرفداری از قابیل در این قصه به سایر شخصیت‌های مردود متون مقدس نیز سرایت می‌کند؛ از جمله درباره عیسو^۲ می‌گویند «برکات کوردلان را پذیرفت و در جایی دیگر تبرک یافت، بدون این‌که چیزی از کوران بگیرد»^۳. مرقیون چنان از خدای تورات متنفر بود که در هر زمینه‌ای تندترین حرف‌ها را می‌توان از وی شنید. وی می‌گوید مسیح به جهنم رفت تا قابیل، قارون، داتان، ابیرام^۴ و تمام مردمانی که خدای یهودیان را اطاعت نکردند از آنجا نجات دهد، در حالی که هابیل، ادریس، نوح، ابراهیم و غیره مطیع خدای جهان‌آفرین و قوانین او شدند و خدای اصلی را نادیده انگاشتند و در همان درکات باقی ماندند.

پرومتئوس و زئوس

مثال سوم به این دلیل افزوده شده است که نشان دهیم مسئله ما تمائیل

۱. برای قابیلیان نک: Iren. I. 31. 2

۲. عیسو پسر بزرگ اسحاق نبی بود که در پی شکاری برای غذای پدرش رفت و وقتی برگشت دید یعقوب خود را به جای او زده است و برکتی را که حق او بود گرفته است (م).

3. See *Ibid.*, 9

۴. این سه تن (قارون، داتان و ابیرام) بر موسی شوریدند و طبق روایت تورات خداوند دستور داد زمین زیر پایشان دهان باز کند و آنها را ببلعد (م).

گنوسی است و نه فقط دیدگاه آنها درباره عهد عتیق. این درست است که تحقیر کافران خداوند اعلی مرتبه دین قبلی و تبدیل آن به قدرتی شیطانی و بر این اساس تعریف مجدد صف و جایگاه دوستان و دشمنان بیش از هر جایی در برابر سنت یهودی شکل گرفت. اهمیت خدای مقدس، جدیت وعده‌های او و سرسپردگی بندگانش باعث می‌شد آنچه گنوسیان نوشتند برانگیزاننده و چشم‌گیر باشد و این البته یکی از نیات سازندگان پیام جدید بود. ولی اگر با ادبیات المپ بازی می‌کردند تا این حد احساسات دینی مردم را برنمی‌انگیختند. چون حتی مؤمنان به خدایان المپ چندان جدیتی برای خدایانشان قائل نبودند و گنوسیان آنها را ندیده می‌گرفتند: ولی جایگاه ژئوس به عنوان خدای برتر معبد خدایان چنان مقدس بود که می‌توانست باعث شود گنوسیان وی را تحقیر کنند و به همان سرنوشتی بیندازند که برای خدای خلقت تورات رقم زدند. زوسیموس کیمیاگر اهل اخمیم^۱ صاحب کتاب اومگا^۲ انسان‌ها را به دو دسته «زیر» و «رو»ی هیمارینه تقسیم می‌کند و دومی را خانواده فلاسفه^۳ می‌نامد. اینها «فوق هیمارینه هستند چون بر شعف خود غالب‌اند، از شادی هیمارینه شاد نمی‌شوند و تلخی‌های هیمارینه نیز آنها را نمی‌افسرد ... آنها حتی هدایای زیبای هیمارینه را نیز نمی‌پذیرند». ولی الباقی «مطیع قوانین هیمارینه هستند» و «از همه نظر همدستان وی به حساب می‌آیند». او سپس تمثیلی ذکر می‌کند: پرومتئوس^۴ به همین دلیل

1. Alchemist Zosimos of Panopolis

2. Paras. 3 f., p. 229, lines 16 ff., Berthelot

۳. منظور از فیلسوف اینجا همان چیزی است که گنوسیان «دارندگان نفخه الهی» می‌خوانند. همین عبارت به معنای کیمیاگر حقیقی است که چنان قدرت عرفانی‌ای دارد که می‌تواند عناصر بی‌ارزش را به عناصر ارزشمند تبدیل کند. واژه «سنگ فلاسفه [یا کیمیا]» از همین جا آمده است.

4. Prometheus

در متن هزیود^۱ به اپیمتئوس چنین نصیحت می‌کند: «هیچ وقت از زئوس المپی هدیه‌ای نگیر و همیشه آن را پس بفرست. به این ترتیب در قالب فلسفه به برادرش می‌آموزد که هدایای زئوس یعنی هیمارمنه را نپذیرد». نقل قول هزیود به دلیل یکی گرفتن زئوس و هیمارمنه تبدیل به تمثیلی گنوسی شد. به همین ترتیب پرومتئوس، که رقیب و قربانی زئوس است، تبدیل به مرد «روحانی» می‌شود که سر به خدای این دنیا نسپرده است، بلکه مطیع خدایی متعال و بیرون از این جهان است. تناقض اینجا است که مفهوم زئوس را به عنوان عالی‌ترین عنصر کیهان از سنت گرفته‌اند، ولی در نظام معکوسی جا می‌دهند. چون دشمن پرومتئوس این حاکم کیهانی است مفسران طرف پرومتئوس را می‌گیرند و از او عنصری می‌سازند که برتر از تمام دنیا است. او که در اسطوره قدیم قربانی است در این اسطوره حامل انجیل می‌شود. این تمثیل نیز ایمان گروهی از مؤمنان به فرهنگی دینی را که ریشه در محیط یونانی‌مآب دارد به شدت تکان می‌دهد و برمی‌انگیزد. البته باید دانست یکی گرفتن ژوپیتر در دین شاهی با هیمارمنه به دلیل نظر بدی نیست که درباره او دارند. چون ضرورت سرنوشت کیهانی یکی از ابعاد مشروع قدرت الهی او است. مسئله اینجا است که گنوسیان در بازنگری کیهان (که «هیمارمنه» نماد مشمژکننده آن است) بالامرته‌ترین خدایان را پایین آوردند و قدرت کیهانی او است که باعث می‌شود زئوس تحقیر شود. اگر بخواهیم با بیان اسطوره‌ای سخن بگوییم باید بگوییم زئوس از سرنوشتی رنج می‌برد که پیشینیان خود را به آن محکوم کرد و قیام تایتان‌ها علیه او دست آخر به پیروزی رسید.

1. Erga I, 86 f.

ارگا کای همراهی *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* (اعمال و ایام) شعری تعلیمی و هشتصد سطری از هزیود، شاعر یونان باستان (م).

پیوست: اعلام مندایی

آنوش یا انوش^۱: «انسان»، یکی از اوثره‌ها، نامیرا است ولی موقتاً به دنیای تاریکی تبعید شده است.

مستحکم، ریشه‌دار^۲: صفت بلندمرتبه‌ترین اوثره عاری از خطا به معنای متبرک و مقدس.

کوشتا^۳: حقیقت، صداقت، ایمان حقیقی، صراحت و روشنایی دین در ارتباط مؤمنان با وجود اعلا و با یکدیگر. «کوشتاداد» یعنی دست برادری دادن. گاهی کوشتا نیز جان‌بخشی می‌شود.

آب زنده^۴: آب جاری از منشأ پاک که جویبارهایی می‌سازد و منداییان تمام انواع آن را «اردن» می‌خوانند (که احتمالاً اشاره به منشأ جغرافیایی منداییان دارد). برای انجام دادن بسیاری از مناسک، از جمله تعمید مکرر، که از اصول اصلی منداییه است، آب زنده [آب روان] استفاده می‌شود. به همین دلیل منداییان فقط می‌توانند نزدیک رودخانه‌ها زندگی کنند. عبارت «آب زنده» احتمالاً از عهد عتیق گرفته شده است (نک: پیدایش ۲۶: ۱۹؛ لاویان ۱۴: ۵، ۵۰). نقطه مقابل آن آب مانده [ماندآب؛ آب مرده در مقابل آب زنده] و آب گل‌آلود است؛ نک: آب گل‌آلود.

مانا^۵: موجود روحانی از الوهیت محض؛ نیز روح الهی انسان، مانای بزرگ (نیز مانای شکوهمند) برترین خدا است. شاید معنای اولیه آن ظرف و کوزه باشد.

مندا^۶: دانش، شناخت، معرفت، برابر نهاده گنوسیس یونانی.

1. Anosh or Enosh

2. Firmly grounded, steadied

3. Kushta

4. Living water

5. Mana

6. Manda

مَندا اد حی^۱: «دانش زندگی»: شخصیت گنوسی به عنوان ناجی الاهی اصلی دین مندایی که زندگی ساکن در دنیای نور وی را فرا می‌خواند و به جهان زیرین می‌فرستد. این ترکیب صرفاً به عنوان اسم علم به کار می‌رود.

پتاهیل^۲: یکی از اوثره‌ها، سازنده طرح‌های کیهان‌زایی گروهی از اوثره‌ها که با رخدادهای شکل‌دهی این جهان ارتباط مستقیم دارد: به این ترتیب او جهان‌آفرین منداییان است. نام پتاهیل از خدای پیشه‌ور مصری پتاه آمده است که ایل سامی (به معنای «خدا») نیز به آن چسبیده است. نظر به نقش نمادین مصر به عنوان نماینده جهان مادی هیچ تردیدی نیست که این خدا را از میان خدایان مصری به وام گرفته‌اند (نک.: ذیل «دریای سوف»).

روحا^۳: «روح»؛ برای بیان کامل باید گفت روحا دِ کودشا/ قودشا «روح مقدس، روح القدس» (!) ماده شیطان اصلی منداییان، مادر هفت سیاره و واقعاً شرور؛ برای توضیح در این باره نک.: فصل سوم.

شخینا^۴: «مَسکن» موجودات نورانی (مثلاً مربوط به زندگی و مربوط به اوثره‌های منفرد) که منداییان به معنای تحت‌اللفظی استفاده می‌کنند و مفهومی از شکوه به صورت هاله نور محیط بر آنان در این واژه است، چنان‌که انگار در این نور زندگی می‌کنند. گاهی نیز به معنای شخص از آن استفاده می‌کنند که در گمانه‌زنی یهودی شکل گرفته است (نک.: شخینای مانی برابر با «ائون‌ها»، نیروهای شخصیت‌یافته اطراف خدای برتر).

1. Manda d-Hayye

2. Ptahil

3. Ruha

4. Sh'khina

دریای سوف^۱: دریای سرخ که فرزندان اسرائیل با گذر از آن از مصر بیرون شدند: در گمانه‌زنی گنوسی و یهودیت اسکندرانی این کلام به صورت تمثیلی برای خروج روح از تن یا از جهان استفاده شده است. به این ترتیب دریای سرخ تبدیل به آب‌های الهی شده است که بین این جهان و آن جهان فاصله می‌اندازد. با تغییر واژه سوف (نیزار) به سُف (پایان) دریای سوف را می‌توان به معنای «دریای پایان» یا «دریای مرگ» فهمید.

تیبیل^۲: همان است که در عهد عتیق زمین سفت نامیده می‌شود. منداییان برای دنیای زمینی از آن استفاده می‌کنند که همیشه در برابر صفای دنیای الهی با پستی همراه است.

قبیله ارواح^۳: به معنای مؤمنان یعنی منداییان. آب گل آلود^۴: آب خروشان، به معنای تحت‌اللفظی، یعنی گرداب (یا آب درهم‌ریخته). ماده اصلی دنیای تاریکی است که با آب زنده آمیخته است.

اوثره^۵: نام موجودات الهی پایین‌تر از مانای بزرگ و زندگی نخست که با فرشتگان و سرفرشتگان مسیحیت و یهودیت قیاس‌پذیر است. این عبارت جایگزین واژه سامی «مِلّاخ» به معنای فرشته شده است و هر گاه واژه قدیمی‌تر استفاده می‌شود به معنای اجنه جادوگر یا ارواح خبیث است. اوثره در لغت به معنای «ثروت» و «فراوانی» است که نشان می‌دهد این موجودات شمه‌ای از غنای الهی هستند. آنها در دنیای نور خلق شده‌اند (از تباری

1. Suf-Sea

2. Tibil

3. Tribe of souls

4. Turbid water

5. Uthra

میان‌مایه) و در کلیت خود با شخینایشان آن دنیا را می‌سازند. در عین حال برخی از آنها می‌لغزند (نک.: ذیل واژه «مستحکم»).
 عوالم، دنیاها^۱: عالمایا به معنای «باشندگان، موجودات» نیز هست. گاهی با این‌که به صیغه جمع است به معنای «عالم، دنیا» است؛ اما اغلب معلوم نیست کدام معنا در متن مراد است.

بخش دوم:

نظام‌های فکری گنوسه

پیش‌درآمد^۱

پس از بررسی عناصر معنایی که بیشتر به زمینه‌های مشترک تفکر گنوسی اشاره داشت تا تفاوت‌های نظری، به واحدهای نظری بزرگ‌تر می‌رسیم که دیدگاه گنوسیان را شکل داده است و نظام‌های آگاهانه و ساخت‌یافته گمانه‌زنی گنوسی است. از میان توده این تفکرات فقط می‌توانیم گزیده‌ای از نمونه‌های اصلی را ذکر کنیم و باز اختصار ایجاب می‌کند بخشی از غنای اسطوره‌ای آن را کنار بگذاریم و قربانی کنیم.

گمانه‌زنی گنوسی بر اساس اصول اولیه جهان‌بینی گنوسی شکل گرفته است. اصول اولیه، چنان‌که دیدیم، عمدتاً ناظر به بیگانگی انسان در جهان و علو ذات خداوند است که بیرون از این جهان است. این اصول نگاه گنوسیان به واقعیت را شکل می‌دهد و اینجا و اکنونشان را تعیین می‌کند. ولی آنچه هست، اگر چنین ذات آزارنده‌ای دارد، تاریخی دارد، به این معنا که گذشته‌ای در کار است که وضعیت «غیرطبیعی» آن را نشان می‌دهد و باعث شده است اوضاع به این ترتیب باشد. گمانه‌زنی یعنی توضیحی تاریخی بتواند اکنون هر چیزی را توضیح دهد و آن را از دل گذشته‌ها بیرون بکشد تا رمز آن را آشکار کند. به بیان دیگر، بتواند

۱. عنوان افزوده ویراستار.

دید ما به واقعیت را در پرتو گنوسیس نشان دهد. این اتفاق اسطوره‌ای می‌افتد و اسطوره‌ای که به این ترتیب شکل می‌گیرد محصول خلاقیت آزاد نویسندگان است و با این‌که از سنت عامه وام‌هایی می‌گیرد به هیچ وجه فولکلور نیست. نمادگرایی آن بسیار دقیق است و ابزاری در دست سازندگان اصلی نظام‌ها است که ظرفیت بسیاری دارد و می‌تواند به‌خوبی ایده‌های فلسفی را منتقل کند. ولی کیفیت اسطوره‌ای آن را هرگز نباید از نظر دور داشت. ماهیت نمایشی و اهمیت روان‌شناختی حقیقتی که قرار است منتقل شود نیازمند این ابزار است که سبک بیان اصلی آن جان‌بخشی است. در زیر مثال‌های نسبتاً ساده‌ای از اندیشه گنوسی مطرح می‌کنیم و پس از آن به سوی نمونه‌های پیچیده‌تر حرکت می‌کنیم.

فصل چهارم

شمعون مغ

پدران کلیسا شمعون مغ را پدر تمام بدعت‌ها دانسته‌اند. او هم‌عصر رسولان مسیح و اهل سامرا بود؛ این شهر از نظر دینی بسیار بدنام بوده و ارتدوکس‌ها به آن ظنین بوده‌اند. وقتی فیلیپ قدیس به این شهر می‌آید تا انجیل را موعظه کند می‌بیند شمعون همه را گرد خود جمع کرده است و از خود برای مردم می‌گوید. مردم نیز دور او جمع شده‌اند و پذیرفته‌اند که او «قدرت خدا است که بزرگ خوانده شده است»^۱. این نکته یعنی او نه به عنوان رسول مسیح، بلکه به عنوان خود مسیح مردم را به خود می‌خوانده است. حتی اگر شمعون ابوالبدعه، که پدران کلیسا از وی نام می‌برند، با شمعون کتاب اعمال رسولان یکی باشد (و این خود بسیار اسباب تردید است) داستانی که درباره تغییر دین شمعون و مسیحی شدنش می‌گویند (و در آن هم البته سخنی از تعمید او در میان نیست) احتمالاً دروغ است. چون در هیچ یک از روایت‌های بدعت‌شناختی آموزه‌های شمعون نمی‌بینیم در این فرقه سخن چندان از مسیح باشد مگر این که می‌گویند مسیح نیز یکی از جلوه‌های شمعون

بوده است. حتی اگر داستان اعمال رسولان را مربوط به شخص دیگری بدانیم و آن پیامبر گنوسی هم نام را مربوط به یکی دو نسل بعدتر بدانیم و از نظر دور کنیم، باید دانست دین شمعون به طور قطع از ابتدا رسالتی رقیب با ریشه‌های مستقل بود و در همین وضع ماند. شمعون مسیحی ناراضی نبود و پدران کلیسا، که وی را پدر تمام بدعت‌ها خواندند، مشخصاً معلوم کردند که گنوسیه، پدیده‌ای در داخل دین مسیح نبوده است. از طرف دیگر سلسوس^۱، نویسنده غیرمسیحی، می‌گوید آنچه منقول است که شمعون درباره خود می‌گفته شبیه حرف‌های سایر مسیحیان دروغین است که در آن زمان در میانه سده دوم میلادی در فینیقیه و فلسطین فراوان بوده است. او خود کلام برخی از آنها را شنیده است و نمونه‌ای از مواعظشان را به این ترتیب نقل می‌کند:^۲

من خدا (یا پسر خدا یا روح الاهی) هستم که آمده‌ام. جهان نابود می‌شود و شما ای انسان‌ها به دلیل ضعفتان از بین می‌روید. ولی من می‌خواهم نجاتتان دهم و می‌بینید که با قدرت آسمانی باز می‌گردم! ولی آتشی بی‌پایان بر آنچه باقی می‌ماند از شهرها و روستاها می‌افکنم. مردم نمی‌دانند چه مجازاتی در انتظار آنها است. بی‌فایده توبه و شیون می‌کنند. ولی من آنان را که مرا باور می‌کنند نجات می‌دهم.^۳

1. Celsus

۲. او در توصیف به قول خود «کامل‌ترین نمونه مردان آن منطقه» این کلام را می‌آورد: «کسانی هستند که به هر دلیلی و با بروز هر اتفاقی چه درون معبد و چه بیرون از آن شروع به موعظه می‌کنند، برخی گدایی می‌کنند و اطراف شهرها و اردوگاه‌های نظامی پرسه می‌زنند و وقتی حرف می‌زنند وانمود می‌کنند دارند حرف مهم و اثرگذاری می‌زنند. خیلی معمولی است که از هر کدامشان بشنوم ...». پس از آن قوی که ما نقل می‌کنیم می‌آید.

۳. سلسوس سپس می‌گوید «بعد از این تهدیدها کلام نامفهوم، مبهم و بی‌انسجامی را اضافه می‌کنند که هیچ انسانی هر قدر هم باهوش باشد معنای آن را نمی‌فهمد. چون بی‌معنا و بی‌محتوا است و هر جادوگر یا دیوانه‌ای می‌تواند کلامشان را به هر معنایی که دوست دارد بفهمد» (Origen, *Contra Celsum* VII. 9, tr. Chadwick, pp. 402-3).

یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد سفر زمینی شمعون این بود که زنی به نام هلنا را به همراه داشت که می‌گفت وی را در روسپی‌خانه‌ای در شهر صور یافته است و او آخرین و پست‌ترین تجلی «فکر» خدا است که شمعون وی را نجات داده است و می‌تواند اسباب نجات کسانی باشد که به هر دوی آنها ایمان بیاورند. بحثی که در زیر می‌آید معنای اعتقادی این مسئله را توضیح می‌دهد.^۱

نظام پیشرفته اعتقادی شمعونی، چه پرورده خود شمعون و چه ساخته مکتب وی، از سوی نویسندگان بعدی حفظ شده است که یوستین شهید (که خود اهل سامرا بود) نخستین آنها بود و پس از وی ایرنائوس، هیپولیتوس، ترتولیان و اپیفانیوس می‌آیند. یکی از منابع ارزشمند در این زمینه متونی به نام معارف^۲ و ادعیه^۳ است که می‌گویند نوشته کلمنت اسکندرانی است و به همین دلیل «متون کلمنت»^۴ یا «متون منسوب به کلمنت»^۵ نامیده می‌شود. ما مجموعه‌ای از این متون را اینجا می‌آوریم و صرفاً در برخی از آنها منبع را ذکر می‌کنیم.

«خداوند نیروی واحدی است که به دو جهان زیرین و زبّین تقسیم شده است. او قائم به ذات است و بر خود می‌افزاید و خود را می‌جوید و می‌یابد، او خود مادر و پدر خویش است ... دختر خود و پسر خویشتن است ... او یکی است و اصل همه چیز است». این یکی که بسیط است «آن است که ایستاده است، ایستاده بوده و باید می‌ایستاد: او

۱. نویسندگان معاصر بی هیچ دلیلی می‌کوشند با توضیحی این فاحشه را از نظام شمعون بیرون بگذارند. این نشانه نفهمیدن حرف نویسندگان مسیحی نخستین است و باعث می‌شود بدون دلیل عقلی و منطقی این مسئله را نادیده بگیریم که شمعون چه حرکت اعتراضی و بنیان تحریک‌برانگیزی داشته است.

2. Recognitions

3. Homilies

4. Clementines

5. Pseudo-clementines

در قدرت بی‌همتایش می‌ایستد، در جریان آب‌ها (یعنی دنیای مادی) و تصویرش در آن پیدا است. با قدرت متبرک بی‌پایان می‌ایستد تا تصویرش کامل شود.^۱ تقسیم به بالا و پایین چگونه رخ می‌دهد؟ به بیان دیگر، موجود نخستین چرا وضعیتی را ایجاد می‌کند که بعدها ختم به تلاش برای بازیابی خود شود؟ نتیجه پیروی از این گمانه‌زنی همین است که دنیای نخستین تاریکی یا ماده هیچ ضدیتی با وجود نخستین ندارد، بلکه دوگانگی واقعیت موجود خود تابع ذات دوگانه خدای یکتا است. این ویژگی گنوسیس اسکندرانی و سوری و اسباب تمایز آن از گنوسیس ایرانی است که سخنش را از دوگانگی بین عناصر اولیه آغاز می‌کند. ظریف‌ترین جلوه خودتقسیم‌گری وحدت الاهی منسوب به شمعون در یکی از متون متأخر هیپولوتوس آمده است که می‌گوید از یک رساله شمعونی به نام «جلوه اعلی»^۲ استنساخ کرده که روایتی ساده از آن چنین است:

اصل یگانه، سکوت شکست‌ناپذیر است، قدرتی بی‌کران و قدیم که در وحدانیت خود واجد وجود است. او خود را می‌جنباند و با تبدیل شدن به شعور (نوس به معنای ذهن) جنبه‌ای متقن به خود می‌گیرد که فکر (اپینویا) به‌تنهایی از وی زاده می‌شود. ذهن و فکر، دیگر یکی نیستند، بلکه دو تا هستند؛ امر نخستین در فکرش «بر خودش تجلی کرد و امر دوم به این ترتیب متولد شد». به این ترتیب، قدرت نامعین اصل که مطلقاً منفی بود با انعکاس تبدیل به اصلی مثبت می‌شود که به موضوع فکر خود متعهد است، گو این که موضوع فکر، خود او است. این وجود، هنوز یکتا است. چون فکر را در خود دارد، ولی انسجام نخستین را ندارد و شکافی در دل وی ایجاد شده است. کل این داستان

1. Hippol. Refut. VI. 17. 1-3.

2. Great exposition

در اینجا و سایر گمانه‌زنی‌ها بسته به این واقعیت است که واژگان یونانی /ایپنویا و/انویا مثل واژه سوفیا (خرد) که در نظام‌های دیگر بیشتر به گوش می‌رسد مؤنث هستند و برابرنهاده‌های عبری و آرامی آن نیز مؤنث است. فکر اصل نخستین عنصری است مؤنث و بر اساس توان خود ذهن (شعور) را به دنیا می‌آورد که نقشی مذکر دارد. فکر، در جریان خلق خود او را به نام پدر می‌خواند و به این نام مخاطب قرار می‌دهد. به این ترتیب شکاف نخستین به دست شعور محقق می‌شود که خود خویشتن را ایجاد می‌کند و از طریق فکر، بر خود متجلی می‌شود.^۱ ایپنویای جلوه‌گر به پدر نظر می‌کند و از آنجا که قدرتی خلاق وی را در خود نهان می‌کند، قدرت نخستین به درون فکر کشیده می‌شود و ترکیبی دوجنسیتی شکل می‌گیرد: قدرت (یا ذهن) عنصر زبرین است و ایپنویا عنصر زیرین. با این‌که در کنار هم هستند ولی روبه‌روی یکدیگر می‌ایستند و دوگانگی، فاصله بین این دو را نمایان می‌کند. قدرت بالاتر، قدرت اعلا در این ترکیب ذهن کل است که مذکر است و کنترل‌کننده همه چیز، قدرت پایین‌تر، فکر عظیم مؤنث است و او است که همه چیز را گرد هم می‌آورد.^۲

۱. متون مندایی و یونانی، چنان‌که در کتاب خفیه یوحنا (که به شکل ترجمه قبطی حفظ شده است) می‌بینیم به این روایت از خودتقسیم‌گری خداوند نزدیک است: «او خود را در آب روشن خالصی که اطرافش بود دید و شبیه خود را فکر کرد. فکر او (انویا) قیام به ذات کرد و خود را نشان داد. او از شکوه نور مایه گرفت و در برابر وی ایستاد: این همان قدرت است که پیش از هر چیز بوده است و اکنون تجلی می‌کند. این پیش‌فکر کامل کل است، نوری که تصویر نور است، آنچه شبیه امر نادیدنی است ... او انویای نخستین است که شبیه او است» (Apocr. Of John, 27. I. ff., Till).

۲. خلاصه‌ای از متن هیپولوتوس، ج ۶، ص ۱۸. متن اصلی بسیار طولانی‌تر و مفصل‌تر است و نظریه فیزیکی کاملی را برای جهان تعریف می‌کند. جلوه اعلا نوشته خود شمعون نیست و شاید حتی هیپولوتوس اشتباه کرده باشد که این کتاب را مربوط به فرقه شمعون می‌داند. در واقع تنها ارتباطی که این متن با نظریه شمعونی (به ترتیبی که این نظریه همه جای دیگر مطرح شده است) دارد تعریف «فکر» خدا به صیغه مؤنث است که البته اینجا به قدر داستان

از اینجا به بعد (به منابع معتبر می‌پردازیم و) موضوع اصلی تاریخ الاهی، چهره فرضی و شخصیت‌یافته زنانه اپینویا (یا معادل آن انویا) می‌شود که قدرت مولد پدر را در خود جذب کرده است و به مجرد فکر کردن به تحرک در می‌آید. این تاریخ، تاریخ آفرینش یا مجموعه‌ای از آفرینش‌ها است و ویژگی خاص گنوسی این روند، در این است که رو به زوال تدریجی (از خودبیگانگی) دارد و اپینویا، که حامل نیروی خلاقه است و از مبدأ خود دور افتاده است، دیگر مهار مخلوقات خود را در دست ندارد و بیش از پیش قربانی نیروهای خودسر آن می‌شود. موضوع اصلی گزارش‌های قدیمی‌تر شمعون مغ نیز فقط هبوط، درد و رنج، سقوط و رستگاری نهایی این جلوه زنانه از خداوند است. این گزارش‌ها هیچ اشاره‌ای به تولد مفهومی تجلی بزرگ نمی‌کنند و فقط می‌گویند او «نخستین فکر ذهن او (خداوند) است، مادر جهان که خداوند از طریق او ابتدا قصد داشت فرشتگان خُرد و فرشتگان کلان را بیافریند». در ادامه می‌خوانیم «این انویا، از او بیرون جهید^۱ و با درک قصد پدرش، به مناطق پایین‌تر فرود آمد و با پیش‌بینی قصد او فرشتگان و قدرت‌هایی را خلق کرد که سپس آنها این جهان را ساختند. او آنها را ساخته بود ولی آنها او را از سر حسادت بازداشت کردند. زیرا نمی‌خواستند تصور کنند مصنوع شخص دیگری هستند. پدر کاملاً برای آنها ناشناخته بود: فرشتگان و قدرت‌ها، فکر خدا را که از او سرچشمه گرفته بودند در بند کردند و از بالاترین آسمان‌ها به جهان هستی پایین کشیدند. او از دست این افراد

هنا حقیر و پست نیست. ما ابتدای گمانه‌زنی را از متن جلوه اعلا به این دلیل در داستان «شمعون» آوردیم که نمونه‌ای از بازی نیمه‌اسطوره‌ای گنوسیان با مفاهیم بسیار انتزاعی است که باید جایی مطرح می‌شد و بیان هیپولوتوس، فارغ از اینکه درست است یا غلط، بهانه خوبی به دست داد.

۱. اقتباسی از اسطوره تولد پالاس آتنا از سرزنوس.

همه گونه سوء رفتاری دید و رنج برد، چنان که مقرر شد دیگر به سمت بالا به سنوی پدرش باز نگردد، و تا آنجا پیش رفت که حتی در جسم انسان محصور شد و قرن‌ها از ظرفی به ظرفی در قالب بدن زنانه به شکل‌های مختلف سیر کرد. از آنجا که تمام قدرت‌ها مدعی در اختیار داشتن او بودند، هر جا که او ظاهر می‌شد جنگ و خشونت در میان کشورها می‌خروکید. او همان هلنی بود که جنگ تروا به سبب وی در گرفت و لذا یونانیان و بربرها وهمی از این حقیقت را مشاهده کردند. او در مسیر مهاجرت از بدنی به بدن دیگر درد و رنج می‌کشید تا این‌که در آخرین سیر به شکل یک روسپی در خانه‌ای عمومی فرود آمد و مفهوم «گوسفند گم‌شده» این است.^۱ به سبب او بود که خدا در قالب شخص شمعون فرود آمد و یکی از نکات اصلی انجیل او این بود که دقیقاً اشاره می‌کرد فاحشه اهل شهر صور که با او سفر می‌کند انویای خدای بلندمرتبه (که خود او باشد) است که فروافتاده است و نجات جهان بسته به رستگاری آن زن است که باید به دست شمعون امکان‌پذیر شود. در اینجا باید به گزارش ایرنائوس (و دیگران) اضافه کنید که هر جا در متون، کلمه «او» آورده می‌شود و اشاره به پدر الاهی دارد در نوشته‌های شمعون به «من» تغییر یافته است؛ یعنی او خود را خدای آغازین و مطلق معرفی می‌کند، «او که ایستاده است»، و تولد انویا، ایجاد فرشتگان از طریق او و به طور غیرمستقیم حتی خلق بی‌اجازه جهان را به عنوان فقراتی از اعمال خود روایت می‌کند.

«بنابراین [او می‌گوید] او آمد، اول برای این‌که او را بالا ببرد و از بستگی‌هایش آزاد کند، و سپس برای این‌که همه را با آگاهی از او نجات

1. Iren. I. 23. 2, with some insertions from the parallel accounts in the Homilies (11.25), Hippolytus (VI. 19), and Tertullian (*De animo* Ch. 34).

دهد. چون فرشتگان هر کدام با آرزوی تسلط آمده‌اند و بر سیل شر بر جهان حکمرانی می‌کردند، او آمده است تا اوضاع را درست کند و فرود آمده است تا شکل خود را تغییر دهد و فضایل و قدرت و فرشتگان را دارا شود، تا (در نهایت) در میان مردان همچون یک مرد ظاهر شود، با این‌که نیست، و تصور می‌کنند در یهودیه مصائب کشیده است، با این‌که نکشیده است». (رابطه شمعون با عیسی در متون وی چنان بیان شده است که او، خود بالاترین قدرت است، که در یهودیه در قالب پسر، در سامریه به عنوان پدر و در کشورهای دیگر به عنوان روح‌القدس ظاهر شده است). تغییر شکل ناجی در مسیر گذارش از عرصات مختلف، در آخرت‌شناسی گنوسی موضوع چشم‌گیری است، و چنان‌که ایفانیوس می‌گوید شمعون خود را چنین توصیف می‌کند:

در هر آسمان صورت دیگری پذیرفتم که شبیه صورت موجودات آن آسمان بود، تا از چشم فرشتگان حاکم پنهان بمانم و به نزد انویا فرود بیایم، که پرونیکوس^۱ و روح‌القدس نیز نام دارد، که فرشتگان را به دست آنها آفریدم، و آنها پس از آن، جهان و انسان را آفریدند.^۲

ایرنائوس می‌گوید: پیامبران پیامبری‌شان را بر اساس آن چیزی بیان کردند که ملهم از فرشتگانی بود که این دنیا را خلق کردند. به همین دلیل کسانی که به خود او و به هلنایش امید بسته‌اند دیگر لازم نیست از آنها پیروی کنند و می‌توانند آزادانه هر کاری دوست دارند بکنند. چون انسان‌ها به لطف او رستگار می‌شوند نه با عمل صالح. چون اعمال ماهیتاً خوب (یا بد) نیستند بلکه عناصر خارجی تعیین‌کننده است: فرشتگانی که این دنیا را خلق کردند چنین حکمی را به جریان انداختند تا با استفاده از آن انسان را به انقیاد بکشند. به این دلیل او وعده می‌دهد که

این دنیا از بین می‌رود و دنیای او از تسلط آنها که این دنیا را ایجاد کرده‌اند آزاد می‌شود.^۱ هلنای شمعون به همین دلیل نام سلنه^۲ (ماه) به خود می‌گیرد که اشاره به اشتقاق این شخصیت از الاهی ماه دارد.^۳ تعداد حواریون سیزده‌گانه در کتاب بازشناخت^۴ هم اشاره به ریشه قمری این سنت می‌کند. این مطلب، چنان‌که بعداً خواهیم دید، در گمانه‌زنی والتینی‌ها درباره ملائع‌العلی وجود دارد که می‌گویند سوفیا و همنشین او دو ائون آخر در میان سیزده ائون هستند. آنها به این دلیل در نمادگرایی رستگاری از شکل ماه استفاده می‌کنند که قطر قرص قمر در هر ماه کم و زیاد می‌شود و این در اساطیر باستانی طبیعت به شکل تجاوز و بهبودی متعاقب آن تعبیر می‌شد. در روح‌گرایی گنوسی، «ماه» فقط نام خارجی این شخصیت است: نام واقعی او اپیونیا، انویا، سوفیا و روح‌القدس است. بازنمایی او به عنوان موجودی هرزه برای نشان‌دادن این است که اصل الاهی با درگیر شدن در جریان خلق غرق شده و به محاق رفته است.

1. Iren. Adv. Haer. I. 23. 2-3

2. Selene

۳. به نظر می‌رسد برخی گمانه‌زنی‌های اسطوره‌ای یونانی، هلن هرمسی را با ماه یکی گرفته‌اند. دلیل آن شاید شباهت نام هلنه (Helene) با سلنه (Selene) باشد یا شاید به دلیل شباهت سرنوشتشان (آزار و بهبودی) که حالت اسطوره‌ای از طبیعت را به خود گرفته است یا شاید به این دلیل که هومر وی را با آرتیس مقایسه کرده است. داستانی هست که می‌گوید تخمی که لیدا پیدا کرد از روی ماه افتاد و اوستاتیوس (Eustathius) شارح فقید هومر (سده دوازدهم پس از مسیح) می‌گوید به نظر عده‌ای هلن از روی ماه به روی زمین افتاده است و وقتی اراده زنوس محقق شد او دوباره به بالا برمی‌گردد. اوستاتیوس نمی‌گوید این حرف را چه کسی چه زمانی زده است و به روشنی (یا به شکل ضمنی) نمی‌گوید هلن در این اسطوره نماد انیما است. پس نمی‌توان مثل جسی. کیسپل (G. Quispel) در توضیح آموزه شمعون (Gnosis als Weltreligion, p. 64 f.) این را نتیجه گرفت که «در یونان باستان هم هلن را تصویری که از روح هیوط کرده است می‌دانستند». حتی اگر این نتیجه را بگیریم، فرضمان در برابر خاصیت تاریخی همنشین زمینی شمعون ضعیف است، همان‌گونه که اسطوره مرگ و رستاخیز خدا در برابر مرگ و رستاخیز مسیح ضعیف است.

4. Recognitions

جدال موجود در متون شبه‌کلمنتی بُعد ضدیهودی آموزه‌های شمعون را نشان می‌دهد. بر اساس این متن او از «قدرت قیاس‌ناپذیر و ناگفتنی نور» سخن می‌گوید «که بزرگی آن فهم‌پذیر نیست؛ قدرتی که نه خالق جهان، نه موسای قانون‌گذار و نه معلم‌تان عیسی آن را نمی‌شناسد».^۱ او در این متن جدلی، بزرگان فرشتگان را که این دنیا را خلق کرده و در میان خود تقسیم کرده‌اند مشخص می‌کند و سرکرده‌شان را با خدای یهودیان یکی می‌گیرد. از میان هفتادودو ملت روی زمین، یهودیان از بخت بد فریب وی را خوردند.^۲ گاه با گذر از تصویر انویا می‌گوید این جهان‌آفرین را خدای مهربان فرستاد تا دنیا را خلق کند، ولی او خود را خدای مستقل این دنیا قلمداد کرد؛ یعنی خود را بالاتر از همه دانست و ارواحی را که به خدای بزرگ تعلق داشت به اسارت گرفت.^۳ آنچه در جای دیگر درباره ربودن انویا گفته شده است اینجا به گروه روح‌ها مربوط شده، و این نشان می‌دهد انویا روحی است عمومی که مثلاً در مزامیر نحشیه هم شاهد آن بوده‌ایم: تجسد او در هلنای شهر صور خاصیت افزوده‌ای است که مخصوص شمعون است.

در باب شخصیت خدای جهان، شمعون، چنان‌که مرقیون هم با تأکید بیان می‌کند، حقارت او را از خلقتش اثبات می‌کند و ماهیت او را در مواجهه با صفت «خیر» خدای متعال با صفت «عدالت» معین می‌کند که بنا بر روحیه غالب بر زمان، به شکلی منفی تفسیر شد (این تقابل را در مبحث مرقیون با تفصیل بیشتری بررسی می‌کنیم). قبلاً هم دیده‌ایم که این نوع تفسیر مخالف از خدای جهان و قانون او، ختم به اباحی‌گری می‌شود که در سایر فرقه‌های گنوسی بسیار رونق یافت.

1 Rec. II: 49

۲. این ایده در جاهای دیگر، از جمله در نوشته‌های باسیلیدس هم در ادبیات گنوسی موجود است.

3 Loc. Cit. 57

در نتیجه می‌بینیم که شمعون درباره نوبودن پیامش به پطرس می‌گوید: «تو انسان خیره‌سر متداوماً گوش‌هایت را می‌بندی. چون می‌ترسی آلوده به کفر شود و فرار می‌کنی، پاسخی نداری تا بدهی؛ انسان‌های بی‌فکری که با تو موافقت می‌کنند سخن تو را به این دلیل می‌پذیرند که آموزه‌هایت برایشان آشنا است: ولی مرا از خود می‌رانند چون بیانی نو درباره چیزهایی دارم که حرفی از آن نشنیده‌اند»^۱. این بیان به قدری درست است که نمی‌توان تصور کرد از صاحب متون کلمنتی باشد که خود با گنوسیه مخالف بوده است. این جدل احتمالاً اتفاق افتاده است، اگر نه بین خود شمعون و پطرس، دست‌کم بین پیروان نسل اول و دومشان، و در نتیجه می‌توان به همان چهره‌های اول منتسب کرد. حال آن چیز «که نو و ناشنیده است» چیست؟ در واپسین تحلیل فقط این است: اعتقاد به قدرتی متعال فراتر از خالق جهان که در عین حال می‌تواند در حقیرترین اشکال این دنیا ظاهر شود که خودش هم احساس بدی به آن دارد. به اختصار آنچه ناشنیده است، طغیان علیه دنیا و خدای آن به نام آزادی مطلق روحانی است.

شمعون به عنوان پیامبر، معجزه‌گر و جادوگر سفر می‌کرده و نمایش‌های چشم‌گیری می‌داده است. منابع موجود از آنجا که مسیحی است چندان دید خوبی به شخص او و پیامش ندارد. مسیحیان می‌گویند او در دربار رم هم دست به نمایشگری زد و چون نتوانست پرواز کند حرفش را نپذیرفتند.^۲ البته چندان ربطی به سخن ما ندارد، ولی این هم

1 Loc. Cit. 27

۲. دست‌کم یکی از منابع می‌گویند این حرکت او تلاشی برای عروج است که می‌خواهد قصه را پایان دهد و مأموریت زمینی او است. این منبع می‌گوید: «فردا شما نابکاران کافر را رها می‌کنم و نزد خدایی آسایش پیدا می‌کنم که من حتی اگر ضعیف هم بشوم، قدرت او هستم، ای انسان‌های افتاده بنگرید که من آنم که می‌ایستد. من نزد خدا عروج می‌کنم و به او می‌گویم: مرا هم، پسر تو که ایستاده است، می‌خواستند کاری کنند که بیفتم، حال آن که

شایان توجه است که در سرزمین‌های لاتینی شمعون از واژه «فاوستوس»^۱ («فرد محبوب») استفاده می‌کند: این واژه و لقب همیشگی او یعنی «جادوگر» و همنشینی‌اش با هلنا (که به ادعای او هلن تروا است که دوباره متولد شده است) نشان می‌دهد با یکی از منابع افسانه فاوست روبه‌رویی که مربوط به ابتدای رنسانس است. بی‌تردید علاقه‌مندان نمایش‌نامه فاوست، که مارلو^۲ و گوته نوشته‌اند، نمی‌دانند که قهرمانشان بازمانده فرقه‌ای از گنوسیان است و هلن زیبایی که در هنرشان جلوه کرده است روزگاری فکر هبوط کرده خدا بوده که نسل رو به ظهور انسان قرار بود از طریق او به رستگاری برسد.^۳

مرا با آنها کاری نبود و به خودم بازگشتم» (31 *Actus Vercellensis*). سپس پطرس با یک دعا «واقعاً کاری کرد که او بیفتد» از میانه آسمان، و به این ترتیب به عملکرد او پایان داد.

1. Faustus

2. Marlowe

3. Cf. E. M. Buder, *The Myth of the Magus*, Cambridge University Press, 1948; *The Fortunes of Faust*, Cambridge University Press, 1952.

فصل پنجم

سرود مروارید

در اندیشه شمعون نمونه‌ای از آنچه را گنوسیس سوری - مصری نامیده می‌شود دیدیم. اینجا مثالی از نوع مهم دیگری از گمانه‌زنی گنوسی می‌زنیم که به دلایلی که بعداً خواهیم دانست آن را گنوسیس ایرانی می‌نامیم. به بیان دقیق‌تر متنی که انتخاب کرده‌ایم، این نوع گنوسیس در نخستین بازنمایی، ترکیبی شاعرانه و غیرنظام‌مند است و بخش اصلی آموزه ایرانی را در پوششی از داستان قرار می‌دهد که با کنشگران انسانی در ارتباط است و ضمن تمرکز بر بخش معادگرای نمایش الاهی، بخش نخست آن، یعنی بخش گنوسی، را از نظر می‌اندازد. ولی این متن احساس و فکر گنوسی را چنان روشن و ساده بیان می‌کند که این نوع گنوسیس را بهتر از این نمی‌توان نمایش داد. در بررسی آموزه‌های مانی - که بعدتر می‌آید - بخش نظری و کیهان‌شناختی این آموزه را بیشتر توضیح می‌دهیم. پس از آشنایی با کلام سخت شمعون مغ، نرمی این شعر به مذاق خواننده خوش نمی‌آید.

متن موسوم به سرود مروارید در آپوکریفای اعمال توماس حواری^۱

قرار دارد، متنی گنوسی که با بازنویسی ارتدوکس‌ها به دست ما رسیده و اندکی دست‌کاری شده است. البته متن خود سرود، عملاً از این دست‌کاری‌ها خالی است. «سرود مروارید» نامی است که مترجمان مدرن به آن داده‌اند: عنوان آن در خود کتاب *اعمال* «سرود یهودا تومای حواری در سرزمین هندیان»^۱ است.^۲ نظر به مقصود آموزشی و شکل روایی شعر، شاید نام «سرود» برای آن چندان مناسب نباشد. این متن در کنار الباقی کتاب *اعمال* در نسخه سریانی و یونانی به چشم می‌خورد و در این میان نسخه سریانی، نسخه اصلی است (یا یکی از بازمانده‌های نسخه اصلی است که بی‌تردید سریانی بوده است). در نسخه ما، که عمدتاً مبتنی بر متن سریانی است، به تقسیمات عروضی کاری نداریم و آن را روایتی منثور می‌گیریم.

الف. متن

هنگامی که کودکی خردسال بودم و در پادشاهی مان در خان‌ومان پدری می‌زیستم
و از ثروت و شکوه دایگان بهره می‌بردم،
پدر و مادر توشه راه بر کفم نهاده، از خانه مان در خراسان^۳ به
دور دست‌هایم فرستادند.^۴

1. Song of the Apostle Judas Thomas in the land of the Indians

۲. با فرض این که وقتی نگاشته شده که در آنجا زندانی بوده است.
۳. در متن سرود مروارید نیز «خراسان» آمده است. دانشمندان معمولاً آن را «شرق، مشرق‌زمین» در نظر می‌گیرند. خراسان، همانگونه که از لفظش پیداست، سرزمین طلوع خورشید و مبداء نور و در این متن استعاره‌ای از سرزمین روشنی است. نویسنده کتاب حاضر خراسان را مشرق/ شرق ذکر کرده است. در مقابل این نقطه، مقصود متن از سرزمین مصر همان سرزمین تاریکی و کنایه‌ای از محل غروب خورشید است. بنا بر متن، پارت و گرگان بخشی از سرزمین نور هستند. (م)
۴. این نماد را در ادبیات مندایی هم دیده‌ایم، که برخلاف آنچه اینجا خواندیم تدارکات مربوط

آنها از دارایی‌های گنج‌خانه باری برایم بسته بودند —
 بزرگ اما سبک، چنان‌که به‌تنهایی حمل آن می‌توانستم ...^۱
 جامه تابناکی را که با مهر برایم ساخته بودند
 و ردای ارغوانی‌رنگی را که اندازه قامت‌م بافته بودند^۲ از تنم به
 در آوردند
 و با من عهده‌ی کردم و پایین رفتم که آن را در دلم نگاشتند که از یاد
 نبرم:

«اگر به مصر روی و مرواریدی را آوردی
 که [آنجا] در میانه دریاست و نزد اژدهایی دمان،
 [آنگاه] می‌توانی جامه تابناک را [از نو] به تن کنی و ردایت را بر
 آن بیفکنی

و با برادرت که جانشین ماست وارث پادشاهی شوی».
 من ترک خراسان کردم و پایین رفتم با دو نگاهبان،
 چه راه پرخطر و دشوار بود و من زیاده‌ی جوان که تنها بسپارم.
 از سرحد میشان^۳ گذر کردم که محل تجمع بازرگانان مشرق است
 و به سرزمین بابل^۴ درآمدم، ساروق^۵ را پشت سر نهادم
 و همچنان پایین‌تر شدم تا به مصر رسیدم و همراهانم از من
 جدا گشتند.

به سفر بازگشت روح‌هایی است که فرد بیگانه با همین هدف در سفر با خود همراه کرده
 است: او آموزه فرازمینی روحی یا گنوسیس را به مؤمنان منتقل می‌کند. می‌توان برای «باری»
 هم که در جمله بعد می‌آید و از خانه بسیار پرثروت بر دوش او نهاده‌اند، معنای نمادینی به
 همین ترتیب قائل شد.

۱. باری که در بخش افتاده از متن ذکر می‌شود عبارت است از پنج عنصر گران‌بها که
 «شاهزاده» این داستان را با انسان نخست گمانه‌زنی مانوی مرتبط می‌کند. نک.: ادامه گفتار.

۲. درباره نماد لباس نک.: ادامه گفتار.

3. Maishan

4. Babel

5. Sârbug

من یکراست به نزد اژدها رفتم و نزدیک اقامتگاهش منزل گزیدم
 که چون به خواب رود مروارید را [از او] ببرایم.
 همچنان که تنها و بی کس بودم و غریب بر آنان که هم‌منزلم بودند،
 هم‌نژادی را از خراسان آن‌جا دیدم، آزاده‌ای را،
 جوانی خوش‌سیما و دلفریب،
 پسر شاهان (در متن «پسر مسح‌شده‌ای») که آمد و خویشتن به
 من پیوست،

و من او را یار و همکار خود ساختم و شریک در کالاهایم.
 او^۱ خواست که پرهیزم از مصریان و همنشینی با [آن] ناپاکان.
 من خویشتن را هم‌لباس ایشان ساختم تا مبادا بر من که از خارج
 آمده بودم بدگمان شوند —
 و اژدها را بر ضد من برانگیزانند.

اما به طریقی متوجه شدند که من اهل آنجا نیستم.
 پس با من از در نیرنگ درآمدند و از غذایشان مرا به خوردن دادند.
 من از یاد بردم که شاه‌زاده‌ای هستم و شاه آنان را بندگی کردم.
 و از یاد بردم مروارید را که از برایش پدر و مادر فرستاده‌ام بودند.
 سنگینی خوراکشان کارگر شد و به خوابی ژرف درافتم.
 از همه آنچه که بر من رفت پدر و مادرم آگاه شدند و بر
 من دل‌نگران.

پس در قلمرو پادشاهی فرمان رفت که هر کس می‌باید به درگاه
 شتابد —

شاهان و امیران پارت^۲ و همه بزرگان خراسان.

۱. در متن انگلیسی: «من (او را؟) [/] او (مرا؟) ...» (م)

پس ایشان از برایم به چاره‌جویی نشستند تا من در مصر ماندگار نشوم،

و به من نامه‌ای نوشتند و آن بزرگان نامشان را زیر آن بنگاشتند.

«از پدرت شاه شاهان و مادرت شهبانوی خراسان

و از برادرت جانشین ما بر تو پسرمان که در مصری درود.

بیدار شو و از خواب برخیز و به گفتار این نامه گوش فرا دار.

به یاد دار که شاه‌زاده‌ای هستی — بنگر که بردگی چه کس را می‌کشد!

به مرواریدی بیندیش که از برایش به مصر شتافتی.

به یاد دار جامه تابناکت را و به یاد آر ردای پرشکوهت را

که به تن خواهی کرد و چون پیرایه‌ای به بر خواهی داشت آنگاه که

نامت را در کتاب پهلوانان برمی‌خوانند،

و با برادرت جانشین ما در پادشاهی [شریک] خواهی شد.»

این نامه — که شاه با دست راست مهر کرده بود [که حفظ کند آن را]

از نابکاران [مصر] و از فرزندان بابل و دیوان وحشی ساروق —

خود چون پیامبری بود و به شکل یک عقاب، شاه مرغان، پرواز کرد

و کنارم نشست و سراسر گفتار شد.

از آوایش بیدار شدم و از خواب برخاستم،

آن را برداشتم و بوسیدم، گشودم و خواندم.

گفتاری که بر نامه نوشته بود هم‌نوا بود با آنچه در دلم نگاشته بود.

به یاد آوردم که شاه‌زاده‌ای هستم و آزادگی‌ام مشتاق بازگشت به

طبیعتش است.

به یاد آوردم مروارید را که از برایش به مصر فرستاده‌ام بودند

پس شروع کردم به افسون کردن آن ارزدهای دهشت‌بار دمان.

او را آرام آرام خواب کردم با خواندن نام پدرم بر روی او

و نام [برادرم] جانشین‌اش و نام مادرم شهبانوی خراسان.

سپس مروارید را بربردم و روی برتافتم که به خانه پدر بازآیم.
 رخت چرکین و آلوده‌شان را از تن کردم و در شهرستان بازنهادم
 و راهم را راست در پیش گرفتم به سوی فروغ خانه‌مان در
 خراسان.

نامه را که مرا هشیار ساخت پیشاپیش خویش بر راه یافتم.
 همان گونه که با آوایش مرا بیدارم کرده بود با فروغش مرا راه
 می‌نمود [...]

با آوایش ترس‌هایم را زایل می‌کرد و با مهرش مرا به شتاب ترغیب
 می‌نمود.

راه را ادامه دادم ...^۱

جامه تابناکم را که از تن به در کرده بودم و ردایی که آن را در
 خود می‌گرفتم

پدر و مادرم ...^۲ فرستاده بودند

به دست خزانه‌دارانی که به درستی‌شان اطمینان داشتند.

من چگونگی آن[ها]^۳ را از یاد برده بودم، چه در کودکی [آنها را] در
 خانه پدری بر جای گذاشته بودم.

همین که با آن[ها] روبه‌رو شدم، آن جامه همچون آینه‌ای از من بر
 من نمودار شد:

همه آن را در کلّ خود دیدم - تمام خود را در در آن نمایان یافتم:

دو بودیم جدا از هم - یک بودیم پیوسته هم ...^۴

۱. مراحل سفر بازگشت شبیه همان مراحل هبوط است.

۲. در متن اصلی سرود مروارید به جای نقطه‌چینی که مؤلف گذاشته است، «از بلندی‌های
 گرگان» آمده است. معلوم نیست علت حذف این سه واژه از سوی نویسنده کتاب حاضر
 چه بوده است. (م)

۳. در متن کتاب: «شکوهش». (م)

۴. در اینجا توصیف مفصلی از این جامه و ردا آمده است.

و نقش شاهنشاه تماماً بر همه جایش کشیده بود ...
و دیدم همه جا بر آن جریان معرفت موج می‌زد ...
دیدم که خود را چنان که گویی برای سخن گفتن آماده می‌ساخت،
بانگ نغمه‌اش را می‌شنیدم که همچنان که می‌آوردنش به
گوش می‌رسید:

«من متعلق بدان بنده کمر بسته هستم که از برایش مرا پیش
پدر پروردند

و می‌دیدم که چگونه مطابق با کار و کوشش او رشد می‌کردم.
در حرکاتی شاهوار بگسترده خود را به سوی من؛
در دستان آوردنگانش به شتاب آمد که من او را بپذیرم.
مرا نیز مهرم به جنبش آورد تا به سوی شتابم و او را بپذیرم.
پس خود را بگستردم و او را پذیرا شدم و با زیبایی رنگ‌هایش
خویشتن را بیاراستم،

آنگاه ردایم را با رنگ‌های درخشانش به تن کردم.
چون که خود را با آنها پوشاندم گام فراتر نهادم به درگاه درود
و ستایش،
سر خم کردم و نماز بردم بر فرّ پدر که آن [جامه و ردا] را
برایم فرستاد.

من فرمان او را انجام دادم و او انجام داد آنچه پیمانش را بسته
بود ...

او شادان مرا پذیرا شد و من با او در پادشاهی‌اش بودم.
او که همه بندگان با نوای ارغنون می‌ستاییدندش
پیمان بست که همراه من به دربار شاهنشاه سفر کند
و به هنگام عرضه ساختن مروارید با من در پیشگاه وی حضور
یابد.

ب. تفسیر

این داستان به قدری جذاب است که خواننده را پیش از آن که به تحلیل معنا دست بزند مسحور خود می‌کند. رموز پیامی که در آن است چنان با قدرت حرفش را می‌زند که به نظر نمی‌رسد چندان نیازی به تفسیر جزئی باشد. تجربه بنیادین گنوسی را نمی‌توان تکان‌دهنده‌تر و ساده‌تر از این بیان کرد. ولی این داستان در کلیت خود نمادین است و در بخش‌های مختلفی از نماد استفاده می‌کند و باید عناصر تشکیل‌دهنده آن را توضیح داد. با آخرین آنها شروع می‌کنیم.

اژدها، دریا، مصر

اگر فراموش کنیم که خانه پدر در طرف شرق، همان خانه آسمانی است و معنای مروارید را هم در نظر نگیریم باید نمادهای اژدها (مار)، دریا و مصر را توضیح دهیم. دومین بار است که مار (اژدها) را در دنیای تصاویر گنوسی می‌بینیم، با این تفاوت مهم که مار اینجا اژدهای نفس هیولایی اولیه است، بر زمین چنبر زده است و عنصر حاکم بر دنیا یا شر موجود در دنیا است و با معنایی که مار در فرقه‌های افیتیک دارد و عنصری روحانی است تفاوت بسیار دارد. متن پیستیس سوفیا^۱ می‌گوید «تاریکی بیرون، اژدهای بزرگی است که دمش در دهانش است». در کتاب اعمال، در بخشی که جزئی از سرود ستایش نیست، از زبان یکی از پسران اژدها توضیحات بیشتری درباره این چهره می‌خوانیم:

من از نسل طبع اژدهایی و پسر آن شخص مفسد هستم. من پسر آن کسی هستم که ... بر تخت می‌نشیند و بر خلقت زیر آسمان حکمرانی

می‌کند ... که در این فضا چنبره زده است ... که بیرون (اطراف) اقیانوس است و دمش را در دهانش دارد (بند ۳۲).

این معنا از مار یا اژدها در ادبیات گنوسی نسخه‌های مشابه بسیاری دارد. اریگن در متنی^۱ رد سلسوس^۲ «جدول افیتی» را این‌گونه توضیح می‌دهد که هفت دایره آرخن‌ها در دایره‌ای بزرگ‌تر قرار دارد که لویاتان^۳ یا اژدهای بزرگ خوانده می‌شود (که البته با مار درون نظام کاملاً فرق دارد) و نیز او را پسوخه^۴ (اینجا «روح جهان») می‌خوانند. در متون مندایی این لویاتان را اور^۵ می‌خوانند و پدر آن هفت موجود می‌دانند. نمونه اسطوره‌ای این شخصیت نزد بابلیان تیامت^۶ است، هیولای خائوس که مردوک^۷ در تاریخ خلقت وی را به قتل می‌رساند. نزدیک‌ترین داستان گنوسی به داستان ما در آپوکریفای کتاب اعمال، کریاکوس و جولیتا^۸ است.^۹ در دعا‌های موجود در این متن به روایت اول شخص می‌خوانیم قهرمانی که مادرش وی را به غربت یا «شهر تاریکی» فرستاده است پس از سرگردانی و گذر از آب‌های مغاک با اژدهایی روبه‌رو می‌شود که «شاء کرم‌های زمین است و دمش در دهانش قرار دارد. این همان اژدهایی است که فرشتگان را فریفت تا با پیروی از امیالشان گمراه و رانده عوالم بالا شوند. این است آن ماری که انسان نخست را فریفت و باعث شد او از بهشت رانده شود ...».^{۱۰} اینجا هم نامه‌ای عرفانی انسان را از دست اژدها رستگاری می‌دهد و کمک می‌کند مأموریتش را به انجام برساند.

1. VI. 25. 35

2. Contra celsum

3. Leviathan

4. psyche

5. Ur

6. Ti'amat

7. Marduk

8. Kyriakos and Julitta

9. See Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. 77.

۱۰. در اعمال توماس (بند ۳۲) این اعمال و بسیاری اعمال اغوایی دیگر به پسر مار اصلی منتسب می‌شود که ما توصیف این نمونه را از بیان او نقل کردیم.

آب یا دریا یکی از نمادهای ثابت گنوسیان برای اشاره به دنیای مادی و تاریکی است که موجود الاهی در آن غرق شده است. به همین دلیل، نحشیه در تفسیر مزامیر ۲۹: ۳ و ۱۰ در معنای سکونت خداوند در مفاک و زنگ صدای او بر فراز آب‌ها می‌گویند: آب‌های فراوان اشاره به دنیای گسترده نسل‌های میرا دارد که خدا-مرد در آن غرق شده است و از اعماق آن به سوی خدا، انسان نخست، نسخه اصلی هبوط کرده خود آواز در می‌دهد.^۱ قبلاً گفتیم نسخه شمعون از انسانی سخن می‌گوید که به قول او «در بالا در قدرتی که مخلوق کسی نیست می‌ایستد» و «در زیر در جریان آب‌ها می‌ایستد و خلق شده در این تصویر قرار می‌گیرد». فراتیان، در تفسیر دریای سرخ (دریای سوف) که باید در مسیر خروج و ورود به مصر از آن گذشت، آن را به نام «آب‌های آلوده» شناخته و با کرونوس یعنی «زمان» و «شدن» یکی می‌گیرند.^۲ در متن مندایی گینزای چپ،^۳ باب سه، می‌خوانیم: «من مانای بزرگی هستم ... که در دریا زندگی می‌کرد ... تا این که بال‌هایی برایم ساختند و من بال گشودم تا به مقام نور برسم». در کتاب چهارم عذرا،^۴ که آپوکریفایی آخرالزمانی است، در فصل سیزدهم تصویری اثرگذار از مردی می‌بینیم که «از دل دریا پرواز می‌کند». نماد ماهی در ابتدای مسیحیت باید در این حوزه بررسی شود.

مصر به عنوان نمادی از دنیای مادی، در گنوسیه (و غیر از آن) بسیار به چشم می‌خورد. داستان اسارت و آزادی اسرائیل در تورات هم با تفسیر روحانی مد نظر گنوسیان منطبق است. ولی نقش تمثیلی مصر به آن داستان در تورات محدود نمی‌شود. مصر از دوران باستان مسکن

1. Hippol V. 8. 15.

2. Ibid. 16. 5

3. Left Ginza

4. Fourth Book of Ezra

آیین‌های مردگان و به همین دلیل بارگاه مرگ بوده است؛ این خاصیت و سایر خواص دین مصر، مثل خدایانی که سری به شکل سر حیوانات داشته‌اند، و نقش مهم جادو باعث شد عبریان و بعدها ایرانیان از مصر احساس هراس خاصی داشته باشند و باعث شد عنصری شیطانی در «مصر» ببینند. پس از آنها گنوسیان تحت تأثیر همین بینش، مصر را نمادی برای «این جهان» یعنی جهان ماده، نادانی و دین منحرف در نظر گرفتند. جمله‌ای از فراتیان در نوشته‌های هیپولوتوس هست که می‌گوید: «تمام نادانان (کسانی که گنوسیس ندارند) «مصری» هستند»^۱.

قبلاً هم گفتیم که نمادهای جهان، می‌تواند نماد تن نیز باشد و به همین ترتیب نمادهای تن برای اشاره به جهان به کار می‌رود؛ در سه نمادی که به تازگی توضیح دادیم همین اتفاق می‌افتد. «دریا» و «اژدها» گاه در نوشته‌های مندایی به معنای تن است و فراتیان که دیدگاه‌های متفاوتی دارند مصر را «جهان» می‌گیرند و می‌گویند «تن مصر کوچکی است»^۲.

پوشش ناخالص

این‌که بیگانه جامه مصری به تن می‌کند اشاره به نمادگرایی گسترده «لباس» دارد که قبلاً هم دیدیم. آنچه اینجا آورده‌ایم این است که بر تن کردن این جامه مؤمنان را از دید و آگاهی مصریان مخفی می‌کند، و بر این اساس نماد لباس به مضمونی مرتبط می‌شود که در حوزه‌های مختلف گنوسیه می‌بینیم: ناجی بدون اطلاع حاکمان جهان به این دنیا می‌آید و صورت‌های متعددی به خود می‌گیرد. در متون مربوط به شمعون، مفهوم گذر از

1. V. 16. 5

2. Hippol. V. 16. 5; similarly the Naassenes, *ibid.* 7. 41

عرصات متعدد را دیدیم. در متنی مندایی می‌خوانیم: «من خودم را از آن هفت نفر پنهان کردم، نفسم را الزام کردم و صورت بدنی به خود گرفتم»^۱. در واقع، این مضمون دو ایده متفاوت را با هم ترکیب می‌کند؛ نیرنگی که آرخن‌ها را می‌فریبد و ضرورت فداکارانه‌ای که باعث می‌شود ناجی «لباس مصائب این دنیا را به تن کند» تا قدرت‌های دنیا را از پای درآورد و این بخشی از خود ساز و کار رستگاری است. و اگر نگاه دقیق‌تری به متن بکنیم می‌فهمیم شه‌زاده در واقع راهی ندارد جز این که لباس زمینی را به تن کند؛ چراکه جامه خویش را در عوالم بالا بر جای گذاشته است. روشن است که آشنایی با «مصریان» بخشی از خود منطقی فرآیند است و با این لباس به تن کردن محقق می‌شود و در عین حال تا حدودی با هدف حفاظت از شخص پیامبر ناسازگار است. چون او را در گوشت و نوشیدنی آنها سهیم می‌کند. مصریان با این که مبدأ و مأموریت او را نمی‌دانند (که اگر می‌دانستند ازدها را بر ضد او می‌شوراندند) تفاوت او را با خودشان حس می‌کنند و اضطراب دارند که او را در خود وارد کنند یا نه. آنها به این دلیل می‌توانند نهایتاً او را از خود کنند که او در اختفایش، یعنی در پوشیدن لباس بدن، موفق است. به این ترتیب ابزار اختفا از قدرت‌های کیهانی، از سر ضرورت تبدیل به اسباب خودبیگانه‌انگاری می‌شود که مأموریت را به خطر می‌اندازد. این بخشی از مخصصه الهی است: وضعیت ضروری برای موفقیت ناجی خود بزرگ‌ترین خطر شکست را برای او ایجاد می‌کند.

نامه

سختی‌های راه پیام‌بر و تسلیم موقت او را در استعاره‌های خواب و مستی

در فصل سوم بیان کردیم (نک: فصل سوم: خ. «کِرختی» «خواب» و «مستی»). بهبودی و بیداری او از طریق آوای نامه، مربوط به تصویر کلی «آوا» است^۱ نامه به طور خاص، مضمون کلی قصیده بیست و سوم از آپوکریفای غزل‌های سلیمان است که بندی از آن را اینجا می‌آوریم.

برنامه رستگاری‌اش چنان بود که انگار در نامه‌ای است،

اراده او از بالا آمد

و چون تیری گسیل یافت

که با قدرت از کمان رها شده است.

چه بسیار دست که به سوی این نامه دراز شد

تا آن را دریابند، آن را بگیرند و بخوانند؛

ولی از نوک انگشتانشان گریخت.

از آن و از مَهری که بر آن بود ترسیدند

آنان را یارای شکستن آن نبود

چه، قدرت مَهر از توان آنان فزون‌تر بود (۵-۹).

باید توجه داشت که منداییان در جهت عکس حرکت می‌کنند و روحی را که از تن رهسپار می‌شود به مثابه «نامه مَهرخورده‌ای که جهان را ترک می‌کند» می‌دانند که «کسی سرّ آن را نمی‌داند ... روح پرواز می‌کند و به راه خود می‌رود ...»^۲ ولی طبیعی‌تر به نظر می‌رسد که تصور کنیم این نامه تجسد آوایی است که به این دنیا وارد می‌شود و روحی را که خفته است پیدا می‌کند و این‌گونه در بافت روایی ما تقابل جالبی رخ می‌دهد. صاحب آوا در نمادگرایی گنوسی پیام‌آور است و آن کس که صدایش می‌کنند روح خفته است. ولی اینجا آن که خفته است و

۱. نک: آوای از بیرون.

صدایش می‌کنند خود شخص پیام‌آور است و به این ترتیب، از یک دیدگاه نامه نقش او را تکرار می‌کند، همان‌گونه که خود او نقش گنج‌الاهی را تکرار می‌کند که آمده تا آن را از دنیا بردارد و با خود ببرد. حال اگر تکرار نقش پیام‌آور در لباس آسمانی و تصویر آینه‌واری را که در پایان مأموریتش با آن یگانه می‌شود در نظر داشته باشیم، بخشی از منطق نمادگرایی معادی موجود در عبارت «منجی نجات‌یافته» را می‌فهمیم.

غلبه بر مار و عروج

هنوز روشن نکرده‌ایم که پیام‌آور چگونه بر مار و اژدها غلبه می‌کند و گنج را از او می‌دزدد. این متن می‌گوید مار به خواب می‌رود؛ یعنی همان چیزی را تجربه می‌کند که پیام‌آور قبلاً تجربه کرده است؛ یعنی مار افسون می‌شود. در متون دیگر می‌خوانیم که نور همان‌قدر برای تاریکی مضر است که تاریکی برای نور و به این دلیل در کیهان‌شناسی مانوی می‌خوانیم انسان قدیم وقتی دید در برابر نیروهای تاریکی شکست می‌خورد «خود و پنج پسرش را خوراک پنج پسر تاریکی کرد؛ چونان مردی که زهر در طعام کند و به دشمنش دهد» (به قول تئودور برکونای). با این فداکاری، پیشوای تاریکی در واقع «رام» می‌شود. می‌بینیم که موضوع ناجی در اندیشه گنوسی با اسطوره کهن خورشید در طبیعت‌پرستی ارتباط دارد: در تمام اسطوره‌های جهان قهرمانی هست که می‌گذارد هیولا او را بلعد و سپس او هیولا را از درون می‌درد. ورود آن از طبیعت‌پرستی به نمادگرایی رستگاری، با اسطوره‌ای از مسیحیت همراه است که می‌گوید مسیح جهنم را شخم می‌زند. این تصویر بسیار ثنوی است و بعید است واقعاً مسیحی باشد. در غزل‌های سلیمان می‌خوانیم:

جهنم مرا دید و ضعیف شد: مرگ مرا بیرون افکند و عده بسیاری با من بیرون افتادند: من برای او زهر و سم بودم: من تا اعماق به درون او، به درون جهنم فرو رفتم: سر و پاهایش ضعیف شد ...^۱.

منداییان شکل اصلی و غیرروحانی اسطوره را حفظ کردند. در متون اصلی آنها درباره هبوط شخص رستگاری بخش به دنیاهای زیرین، هیبل، خدای رستگاری بخش، ماجرای خود را این گونه تعریف می کند:

کارکوم^۲ کوه بزرگ گوشت به من گفت: «برو، و گرنه تو را ببلعم». در آن هنگام که وی با من چنین می گفت، من در میان شمشیرها، نیزه ها، تک سواران و تیغ ها بودم. پس بدو گفتم: «مرا در خود فرو بر. آنگاه ... مرا را تا نیمه به درون فرو برد: سپس مرا به بیرون پرتاب کرد ... از دهانش زهر آب فراجھید؛ چه، روده ها، جگر و کلیه هایش دریده شده بود^۳.

نویسنده این سرود این تصاویر نازیبا را با بی علاقه تمام روایت می کند.

در ابتدای عروج جامه های ناخالص^۴ فرو می افتد و جریان عروج به راهنمایی نامه ای پیش می رود که هم زمان هم نور است و هم آوا. یعنی نقشی شبیه نقش حقیقت در این غزل توراتی دارد:

سوار بر ازابه حقیقت به سوی نور فراز رفتم
حقیقت ما را ره نمود و راهنمایی کرد
از خلیج ها و مفاک ها عبورم داد
و از تنگه ها و دره ها گذراند و به بالایم برد
او برایم خلیج نجات شد

۱. غزل ۴۲، ۱۱-۱۳

2. Karkūm

3. G 157

۴. در آموزه عروج پویماندرس در این باره بیشتر می خوانیم.

و مرا در آغوش زندگی ابدی نهاد.^۱

در این داستان که قصه هدایت است، نامه در نقطه اوج داستان، یعنی در لحظه بازگشت پسر به خانه و مواجهه با جامه، قطع می‌شود. این نماد تعجب‌برانگیز توجه مخصوصی می‌طلبد.

لباس آسمانی؛ تصویر

در سوگ‌نامه‌های مردگان مندایی این جمله تکراری را بارها می‌خوانیم: «من به دیدار تصویرم می‌روم و تصویرم به دیدار من می‌آید، مرا در آغوش می‌کشد و می‌نوازد، چنان‌که انگار در اسارت بوده‌ام».^۲ این مفهوم بر اساس آموزه‌ای اوستایی^۳ است که بنا بر آن، پس از مرگ [مرد] پرهیزگار «دثنا یا وجدان دینی او به شکل دوشیزه‌ای زیباروی بر او ظاهر شود» و هنگامی که از وی می‌پرسد کیستی، پاسخ می‌دهد:^۴

ای جوان نیک‌اندیش، نیک‌گفتار، نیک‌کردار و نیک‌دین، من دین (وجدان) تو، خویشتن تو هستم ... تو مرا دوست داشتی ... و ظرافت، خوبی و زیبایی من در نظر تو چنان بود که ... من اکنون با همان ظاهر بر تو جلوه کنم.^۵

مانویان این آموزه را از آن خود کردند: بسنجید با یکی از قطعه‌دست‌نویس مانوی تورفان F100^۶ که بنا بر آن روح پس از مرگ مرد

۱. غزل ۳۸، ۱-۳. ۲. مثلاً در G 559

۳. اوستا کتاب دینی زرتشتیان است که در دوران ساسانیان به کتایت درآمده است.

۴. این متن بخشی از کتاب پهلوی هادخت نسک است. برای متن کامل آن بنگرید به کتابی با مشخصات زیر: هادخت نسک، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶ (م)

5. *Hādōxt nask*, 95.

۶. این شناسه و شناسه قبلی در میان نسخ خطی مانوی وجود ندارد. با این حال ما ارجاعات اصلی را برای رعایت امانت داری حفظ کرده‌ایم. (م)

پارسا با «دوشیزه‌ای شبیه روان آن پرهیزگار» - که با وی جامه و گل تاج (و نشان‌های دیگر) است - دیدار می‌کند. در تبارشناسی ایزدان دین مانوی بنا بر متون قبطی مانوی می‌خوانیم که در میان خدایان «نگاره‌ای نورانی هست که در زمان مرگ به دیدار انسان می‌آید» و او را «فرشته در جامه نور» می‌خوانند. در این داستان جامه نیز به پیکری بدل می‌شود و چون انسان عمل می‌کند. این جامه نمادی است از نفس آسمانی و ابدی فرد، مثال ازلی او و «خود دیگر»^۱ یا همزادش که در دنیای بالا بوده است، ولی انسان در این پایین در رنج است: به قول یکی از متون مندایی «تصویر او در جای خویش به درستی نگهداری می‌شود».^۲ این تصویر با کردگان انسان تکمیل می‌شود و با تلاش وی کمال می‌یابد.^۳ کمال او با تحقق وظایفش و در نتیجه، آزاد شدن او از تبعید دنیایی رخ می‌دهد. به این ترتیب، مواجهه با این خود دورافتاده، بازشناخت آن به مثابه تصویری از خود و یکی شدن با آن همانا لحظه رستگاری انسان است. این مفهوم در ارتباط با پیام‌آور یا ناجی، با این صورت‌بندی که اینجا می‌بینیم، به ایده جالبی در الاهیات می‌رسد و آن این است که در حالی که ناجی به مأموریت زمینی‌اش مشغول است برادر همزاد یا نسخه اصلی و ازلی وی در آسمان است. در گمانه‌زنی گنوسی هر جا شخصیت‌های الاهی لازم باشد حوزه بالا را رها کنند و برای انجام دادن مأموریتی به عوالم زیرین بیایند از این دست تکثیرشدگی‌ها بسیار است. این اندیشه در تفسیر متن به ما کمک می‌کند و نشان می‌دهد همان پسر دوم نیز (که «ولیعهد و جانشین» است، طبق متون در کنار والدینش مانده است و قرار است به همراه پسر شاه ولیعهد آن خانه شود) تکثیر دیگری از این نوع

1. Alter ego

2. G 90

۳. نقطه مقابل و حالت معکوس آن را در تصویر دوریان گری دیده‌ایم.

است و چیزی شبیه همان جامه است. به همین دلیل است که دقیقاً آنجا که بیشتر انتظار داریم او را ببینیم، یعنی پس از بازگشت پیروزمندانه فرد بیگانه، دقیقاً هیچ حرفی از وی زده نمی‌شود. انگار ضمن یکی‌شدن او با جامه‌هایش، تصویر برادر هم از بین می‌رود و در این وحدت حل می‌شود.

نفس استعلایی

دیدیم که همزاد ناجی، نوعی بازنمایی الاهیاتی از ایده انسان به طور عام است که با مفهوم «خود» بیان می‌شود. باید توجه داشت که عمیق‌ترین مشارکت دین ایرانی در گنوسیه در طول تاریخ ادیان همین بوده است. واژه اوستایی این مفهوم «دِئَه»^۱ است که بارتولومه^۲ شرق‌شناس معانی آن را به این ترتیب آورده است: ۱. دین؛ ۲. ماهیت درونی، نفس روحانی، فردیت که واقعاً ترجمه‌پذیر نیستند.^۳

در متون گنوسی تورفان، واژه فارسی دیگری هم به کار رفته است و آن «گریو»^۴ است به معنای «نفس» یا «خود». این انگاره به شخص روحانی و ابژه استعلایی یا حقیقی رستگاری اشاره دارد که با روح تجربی یکی نیست. در یک رساله چینی مانوی به ترجمه پلیو^۵ این واژه را به صورت «طبع نورانی»، «طبع نورانی اصلی ما» یا «ماهیت درونی» می‌خوانیم که «وجود باطنی» پولس قدیس را به یاد ما می‌آورد. این انگاره در سرودهای مانوی «نفس زنده» یا «نفس روشن» خوانده شده است. «مانا» در دین مندایی نیز به همین معنا است و حتی اصل درونی را

1. Daena

2. Bartholomae

3. See Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, 3rd ed., 1927, p. 409.

4. Grēw

5. Pelliot

با خدای احد و واحد یکی می‌گیرد، چرا که مانا نامی برای قدرت فرازمینی نور، خدای نخست و نیز مرکز فرازمینی و استعلایی نفس^۱ است. به همین دلیل است که نحشیه برای اشاره به بالاترین خدا و نیز همتای غرق‌شده او از واژه «انسان» و «آدم» بهره می‌گیرد.

در عهد جدید، به‌ویژه در کتاب پولس قدیس، این اصل استعلایی در روان انسان، روح (نفخه)، «روح درون ما» یا «انسان درونی» نام دارد که با اشاره‌ای به معاد او را «انسان تازه» هم می‌خوانند. پولس به زبان یونانی می‌نوشته و طبعاً واژه یونانی «پسوخته» (psyche) را می‌شناخته است که از زمان اورفه‌ای‌ها و افلاطون اشاره به عنصر روحانی موجود در انسان‌ها داشته است. با این حال، او از واژگان «روح» و «روان» و «انسان روحانی»^۲ و «انسان آسمانی» پرهیز می‌کند و گنوسی‌نویسان پس از او هم، که به یونانی می‌نوشتند، از این سیره تقلید کردند. معنای یونانی پسوخه با تمام اقتداری که داشت، برای بیان مفهوم بکر و تازه‌ای که از تمام همنشینی‌های طبیعی و کیهانی متصل به این واژه بری باشد کافی نبود. واژه «نفخه» در گنوسیه یونانی برابر نهاده «خودِ روحانی» شد که برخلاف سایر زبان‌ها در زبان یونانی معادلی بومی برای آن وجود نداشت. این است که در متن به اصطلاح نیایش میتراس^۳ صفاتی از قبیل «مقدس» و «نامیرا» برای آن آورده‌اند و این با روان یا قدرت روانی انسان تفاوت بسیار دارد. زوسیموس^۴ کیمیاگر نیز از واژه «نفخه» استفاده می‌کند و از نفخه درونی انسان و غیره سخن می‌گوید. برخی گنوسی‌ان مسیحی آن را «اخگر» یا «بذر نور» می‌نامند.

۱. منداییان وقتی از انسان می‌گویند گاهی عبارت آدم پنهان را با مانا یکی می‌گیرند.

۲. نسخه معتبر psychikos را به معنای طبیعت می‌گیرد.

۳. مبترای غربی

بازشناخت و یکی شدن غایی، بین این اصل پنهان و شخص زمینی با ریشه آسمانی رخ می‌دهد. به این ترتیب کارکرد جامه و ردا در داستان ما این است که صورت آسمانی، امر نادیدنی شود. چون نفسی که موقتاً از نظر دور مانده است یکی از بازنمایی‌های نمادین اعتقاد بسیاری از گنوسیان است. حتی می‌توان گفت کانون اصلی دین گنوسی کشف این اصل درونی استعلایی در انسان و نگرانی متعالی در خصوص سرنوشت او است.

مروارید

به این ترتیب به پرسش آخرمان می‌رسیم. معنای مروارید چیست؟ پاسخ این پرسش، معنای کل داستان را مشخص می‌کند. با دید اسطوره‌ای می‌توان این پرسش را به راحتی پاسخ داد. در سیاهه نمادهای گنوسی مروارید یکی از استعاره‌های چشم‌گیر برای اشاره به معنای فرامادی روح است. به همین دلیل می‌توان آن را در کنار سایر عبارات مشابهی گذاشت که در بخش پیش بیان کردیم. ولی در مقایسه با آنها شاید معنایش مخفی‌تر باشد، ولی از یک نظر منحصر به فرد است و آن اشاره به بعد مخصوص و خاصیت متافیزیکی آن اصل استعلایی است. سایر عناصر برای انسان و نیز بخش غرق شده هم‌زمان قابل استفاده است، ولی مروارید با سرنوشتی که بر سرش آمده است فقط اشاره به انسان دارد. مروارید، گوهری گم شده است که باید آن را بازیافت. احتمالاً ذهنیت مرواریدی که در جسمی حیوانی اسیر شده است در شکل‌گیری اولیه تصویر نقش داشته است. نحشیه در تفسیری که به روش خود از متی ۶: ۷ می‌کنند می‌گویند فاهمه‌ها، شعورها و انسان‌ها (یعنی عناصر «زنده» ای که در کیهان فیزیکی است) مرواریدهای آن فرد بی‌صورتی است که در دامن صورت (یعنی تن)

رها شده است.^۱ اگر مروارید را به معنای روح بگیریم (چنان که در متون مانوی تورفان چنین است) ما را به یاد اصل و ریشه روح می‌اندازد، و این که چقدر برای آسمانیانی که در پی آن هستند ارزش دارد، در قیاس با چیزهای بی‌ارزشی که در اطراف آن است گران‌بها است و نسبت به تاریکی غوطه‌ور شده در آن، چه درخشش چشم‌گیری دارد. «روح» در جریان ابلاغ پیام رستگاری‌بخشش، از این بیان برای خطاب استفاده می‌کند. در متنی که آمد، وی نفخه انسان را «شاه» می‌خواند که به سبب او در آسمان‌ها و زمین نزاع در گرفت و فرستاده‌ها گسیل شدند:

خدایان به خاطر تو بود
پیش آمدند و آشکار شدند
و مرگ را فرو افکندند
و تاریکی را اوژدند (کشتند) ...^۲
و من آمدم
تا تو را از بزه‌گران برهانم ...^۳
و در پیش تو بگشایم
درهای همه آسمان‌ها را ...^۴
و آن پدر ارجمند را
جاودان به تو نمایانم
و تو را با جامه پاک
به پیشگاهش برم.^۵

1. Hippol. Re jut. V. 8. 32

۲. متن پارتی مانوی *انگدروشان*، اندام ششم، بند ۶۲. (م)

۳. همان، بند ۶۴. (م)

۴. همان، بند ۶۶. (م)

۵. همان، بند ۶۸. (م). نویسنده به نقل از: Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsymsterium*, pp. 22 S

این پیامی است که به مروارید ابلاغ می‌شود و خواننده‌ای که داستان را از کتاب *اعمال توماس* به یاد دارد شگفت‌زده می‌شود که این پیام به ناجی مروارید نیز که رهسپار بازیافتن او است ابلاغ می‌شود، به او هم اطمینان می‌دهند که «خدایان» و بزرگانی که در سلطنت پدرش هستند نگران رستگاری او هستند، به او هم ریشه‌های شاهانه‌اش را یادآور می‌شوند، او را هم با نامه یا همان روح و حقیقت راهنمایی می‌کنند، او هم با جامه پاک نزد خدا راهنمایی می‌شود. به بیان دیگر، سرنوشت پیام‌آور همان است که برای مروارید تدارک دیده شده است. چون در سرود ستایش، مروارید شیء است ولی کامل توصیف نمی‌شود. او فقط نمادی است برای اشاره به وظیفه‌ای که سرنوشت پیام‌آور به انجام دادن آن وابسته است و در داستان بازگشت عملاً به دست فراموشی سپرده شده است و حرف چندانی از بازگرداندن او به دستان شاه زده نمی‌شود. شعری که از آن سخن می‌گوییم «سرود روح»^۱ نام دارد و محتوای آن با اشاره به شاهزاده این نام‌گذاری را توجیه می‌کند، هر آنچه این سرود درباره روح و سرنوشت آن می‌گوید، از تجربه او می‌آید. به این دلیل است که برخی مفسران معتقدند مروارید در اینجا اشاره به «خود» یا «زندگی خوب» فرستاده دارد؛ او باید این زندگی را در این سفر زمینی پیدا کند و سفر زمینی آزمایشی است که برایش تدارک دیده‌اند و باید خودش را در خلال آن اثبات کند: یعنی این خود او است و نه مروارید که اشاره به «روح» دارد و این سفر برای مروارید صورت نمی‌گیرد بلکه برای خود او است. به این ترتیب، مروارید که هدف جست‌وجو است، ذاتی جدا از جست‌وجو ندارد، بلکه اشاره به این جست‌وجو دارد و می‌توان جست‌وجو را «خودبازیابی» نامید.

نماد جامه آسمانی که با اعمال فرد مسافر رشد می‌کند و ... تفسیر مزبور را توجیه می‌کند و از سوی دیگر معنای مروارید جایگاه محکمی در اسطوره گنوسی دارد^۱ و به معنای اخلاقی خلاصه نمی‌شود: اگر تجربه فرستاده با تجربه مروارید یکی باشد و مروارید به معنای روح باشد، دست‌یابی به مروارید دغدغه اصلی آسمانیان است که باعث شده است پسر را در پی آن به این مأموریت بفرستند و اگر این نبود، خطرهای این سفر را برای او نمی‌پسندیدند. مروارید شئی فی‌نفسه است که پیش از گسیل یافتن شاهزاده به دست قدرت‌های تاریکی افتاده است و شاهزاده به سبب آن آماده است بار سقوط و تبعید را بپذیرد و لاجرم برخی خواص سرنوشت «مروارید» را از آن خود کند.

در واقع، معمای تفسیر، قابلیت جابه‌جایی فاعل و مفعول مأموریت، ناجی و روح، شاهزاده و مروارید، کلید کشف معنای واقعی این شعر به طور خاص و معادشناسی گنوسی به طور عام است. می‌توان با اطمینان گفت که پسر شاه، فرد رستگاری‌بخش و شخصیتی الهی است، نه فقط جان‌بخشی به روح انسان. ولی در این موقعیت هم باز باید سرنوشت

۱. برای مثال می‌توان تمثیل کلیسای مقدس را در کف‌الای مانوی نام برد که خلاصه آن این است: قطره باران از آسمان در دریا می‌افتد و وارد صدف شده تبدیل به مروارید می‌شود؛ غواصان به عمق دریا شیرجه می‌زنند تا این مروارید را به دست آورند؛ غواصان آن را به بازرگانان و اینان آن را به شاه می‌دهند. پس در این تمثیل این همانندسازی‌ها را شاهدیم: دانه باران (با آنچه از ابتدا از اصل دور افتاده است، یعنی روح زنده؛ صدف) تن انسان است که روح در آن گرد آمده و چون مرواریدی غنوده است؛ غواصان، با حواریون؛ بازرگانان، با روشن‌کنندگان آسمان (خورشید و ماه به عنوان عوامل رستگاری در اسطوره مانوی)؛ شاه و بزرگان، با انون‌ها رشد. نک: انجیل متی ۱۳: ۴۵ و بعد. مثالی هم از منداییان می‌زنیم: گنجور این دنیا برخاست و گفت: چه کسی مرواریدی را برداشته که این خانه فانی را روشن می‌کرد؟ در خانه‌ای که مروارید از آن غایب شد دیوارها ترک خورده و فرو ریخته‌اند (G 517): خانه می‌تواند تن باشد ولی احتمالاً منظور از آن، دنیا است که در این صورت «مروارید» می‌شود روح عام یا مجموع روح‌ها (که مانی می‌گوید خروج آنها باعث فرو ریختن دنیا شده است). معنای مروارید در این شعر می‌تواند چنین باشد.

انسانی خود را داشته باشد، تا جایی که خود او هم باید رستگاری پیدا کند. در واقع، این یکی از شروط تردیدناپذیر مسئولیت او است، چون بخش‌های مختلف الوهیت که به تاریکی افتاده است فقط در آن اعماقی که اسیر شده دسترس‌پذیر است و فقط از درون می‌توان بر قدرتی که آنها را حبس کرده است، یعنی دنیا، غلبه کرد. این یعنی خدای رستگاری بخش باید صورت موجودات کیهانی را به خود بگیرد و خود را در وضعیت آنها قرار دهد. این نکته را نباید با تفسیر ارتدوکس‌ها از مصائب مسیح اشتباه بگیریم. مفهوم گنوسی رستگاری، ارتباطی با بخشایش گناه ندارد (چون «گناه» در تعالیم گنوسی جایی ندارد و به جای آن از «نادانی» استفاده می‌کنند) و لذا در نزول فرد ناجی، حرفی از رنج نیابتی نیست، کفاره معصیت به عنوان شرط بخشایش گناه ذکر نشده است و به استثنای یک جا در کتاب مرقیون، هیچ جا سخنی در این خصوص نیست که ارواح اسیر باید چیزی بپردازند تا خود را دوباره پیدا کنند. بلکه انگار وضعیت این مأموریت به ترتیبی است که الزام به ورود می‌کند؛ این ماهیت نظامی است که از خدا دور افتاده است که پیام‌آور باید به درون آن نفوذ کند. او نمی‌تواند قوانین آن را از پیش خود نقض کند یا شاید ماهیت حیل‌هایی که می‌خواهند آرخن‌ها را با آن بفربند این باشد که نیازمند ورود باشد. با این فرض دوم می‌بینیم رنج و تسلیم موقتی ناجی اصلاً واقعیت ندارد، بلکه ظاهری بوده و بخشی از جریان فریب است.^۱ ولی این اتفاق در شعر مد نظر ما نمی‌افتد، چون فرد بیگانه در مخمصه‌ای واقعی افتاده است ولی همین جا هم آزمایش‌هایی که فرد بیگانه با آن روبه‌رو است نتیجه خطرهای اجتناب‌ناپذیر مأموریت است و

۱. بسیاری از گنوسیان مسیحی مصائب مسیح را این‌گونه تفسیر می‌کردند؛ این اندیشه ظاهرانگاری (docetism) نام دارد.

ربطی به معنای آن ندارد. به بیان دیگر، در اینجا می‌بینیم که مشکلات در مسیر انجام دادن موفقیت‌آمیز مأموریت مانع هستند و با موفقیت پشت سر گذاشته می‌شوند، در حالی که مسیحیان می‌گویند این آزمایش‌ها خود ابزار و راهکار تحقق مأموریت است. علاوه بر این تفاوت مهم باید توجه داشت که بر اساس این شعر، حالتی شبیه به قربانی و فداکاری در نزول ناجی وجود دارد. چون می‌پذیرد که در پی مروارید، سرنوشت شخصی تبعیدی را قبول کند و خودش تاریخ هدف مأموریت خود، تاریخ روح را تکرار کند.

اگر بتوانیم خواص انسان قدیم در آموزه مانوی را با خواص شاهزاده یکی در نظر بگیریم، او هم سرنوشت خدای پیشاکیهانی را خواهد داشت که موقعیت فعلی روح یا همان مروارید را ایجاد کرده است. در واقع، در کیهان‌شناسی مانوی تمام این مراحل مشابه و متوالی درام جهانی، صرف نظر از اهمیت کیهانی که دارند نمادی از رنج و پیروزی روح انسان هستند. انسان حلقه آخر لازم برای حل این معما است. بی‌دلیل نیست که خدای ابدی پیشاکیهانی (و واسطه خلق) به «انسان» نام‌بردار می‌شود: روح‌هایی که در جهان پراکنده شده‌اند «زره سبک» او هستند، بخشی از طینتی که آن را در نبرد نخستین‌اش به تاریکی باخته است (در تمثیل می‌گویند «به یغما داده است»). در واقع، او در روح هر انسانی به شکل تبعیدشده، اسیر و سراسیمه وجود دارد و شاهزاده وقتی که واپسین تجلی او است می‌آید تا این عناصر گم‌شده را بازبستاند، به یک معنا واقعاً در پی آن خود است و می‌خواهد نفس الاهی را گردآوری کند؛ او حتی نفس خود را هم بازگردآوری می‌کند ولی نه به عنوان یک نفر انسان. پس اگر پیام‌آور و مروارید، تناظر فلسفی (و نه عددی) داشته باشند هر کسی که این داستان را بشنود حق دارد که بدون از دست دادن هویت فردی، داستان روح اسیر خود را در ماجراهای پیام‌آور بخواند و

سرنوشت خود را بخشی از سرنوشت خدا و شبیه به سرنوشت او ببیند و هم‌زمان هدف این سفر هم باشد. اگر با دید درست نگاه کنیم، تفاسیر متفاوت در این حوزه جایگزین یکدیگر نمی‌شوند، بلکه مکمل یکدیگرند.

فصل ششم

فرشتگانی که دنیا را ساخته‌اند؛ انجیل مرقیون

پیش‌درآمد^۱

«سرود مروارید» به چگونگی افتادن مروارید به دست نیروهای تاریکی اشاره نمی‌کند. ولی شمعون مغ در گزارش‌های مفصل خود در باب انویا یا سوفیا که در نظام او همان مروارید سرود ما است، در اشاره مختصری این معنا را منتقل می‌کند. خواندیم که فرشتگانی که خود آنها را خلق کرده بود و آنها دنیا را خلق کردند، به دلیل جهل و حسادت به قدرت خدا سوفیا را ربودند و به دنیای خلقت بردند. از کلیدی‌ترین بخش‌های این نظام فکری و در حقیقت اصل لازم برای توضیح آن همین است که کنشگران کیهانی را دارای ریشه الهی تصور می‌کنند و در نتیجه کل داستان اشاره به شکست خداوند دارد. از اژدهایی که مروارید را تحت حفاظت خود گرفته است نمی‌توان چنین نتیجه‌ای به دست آورد. نسخه بابلی داستان اژدها می‌گوید اژدها نماد قدرت خائوس نخستین است، که اگر این گونه باشد اصل اژدها از ابتدا ضدالاهی شده و کیفیت شر یا «تاریک» پیدا می‌کند و این با توهمات و دیوانگی فرشتگان سرگردان

۱. عنوان افزوده و ویراستار.

شمعون تفاوت بسیار دارد. گفتیم که دو شاخه اصلی گمانه‌زنی گنوسی اینجا از هم جدا می‌شوند. در گمانه‌زنی ایرانی می‌خوانیم تاریکی نخستین می‌تواند عناصری از نور را در خود فرو ببرد ولی گمانه‌زنی سریانی - مصری می‌کوشد نشان دهد دوگانگی از کجا نشئت گرفته است؛ امر الاهی چگونه از منبع واحد و بسیط خداوندی آمده است و در نظام خلقت به این مخصصه افتاده است. گمانه‌زنی مصری - سریانی برای توضیح این مفهوم، موجودات الاهی را تیره‌بندی می‌کند تا نشان دهد چگونه هر کدام از این موجودات از دیگری نشئت می‌گیرد و در متن آن، نور الاهی در دسته‌بندی‌های عقلی کم‌کم به تاریکی می‌گراید. وجود قدیم یا غیرقدیم حوزه تاریکی به صورت مستقل از خداوند موضوع مهمی نیست. مهم این است که آیا این وضعیت بد از بیرون تحمیل می‌شود یا این‌که چیزی در درون برای آن انگیزه ایجاد می‌کند. انگیزه از درون وقتی است که تاریکی یا ماده (به فرض این‌که قدیم باشد) نقش منفعل و سوسه‌کردن اعضای عالم بالا به خلق ماده را داشته باشد و نقش فعال حمله به حوزه سیطره نور را نداشته باشد. برخی نظام‌ها به این مفهوم معتقدند. حال اعتقاد ایرانیان به دوگانه‌بودن اساسی این دنیا را می‌توان در کنار اعتقاد سریانیان و مصریان به گناه و خطا گذاشت.^۱

می‌توان گفت برای گنوسی‌ان مهم نبود چه وضعیتی را به عنوان پیشاتاریخ بپذیرند. چون دغدغه اصلی آنها مطالعه وضع موجود و تدوین برنامه رستگاری بود و لذا هر وضعیتی را به عنوان پیشاتاریخ می‌پذیرفتند در عمل اهمیتی نداشت. چه فرشتگان جهان‌آفرین «به غیر حق دنیا را

۱. نسخه‌ای از این دست از آموزه مانوی وجود دارد که به گواه بسیاری از منابع نمونه کلاسیک نسخه ایرانی است: این متن پادشاهی تاریکی را به عنوان خشونتگر نخست تعریف می‌کند و تاریخ جهان را تداوم درگیری بین این دو عنصر می‌گیرد (نک: Jonas, *Gnosis*, I, p. 301).

اداره کنند» و چه شیاطین تاریکی نخستین روح‌ها را در اسارت نگه دارند، رستگاری یعنی گریز از قدرت آنها و ناجی باید آنها را دشمن ببیند و بر آنها فائق بیاید. این درست است و اگر درست نبود روح گنوسی بر اساس این دو نظریه قرار نمی‌گرفت که نگاهی کاملاً منفی به جهان دارند. ولی باز هم از نظر دینی مهم است که بدانیم دنیا جلوه‌ای از یک اصل فرودست است یا ماده شاکله آن به‌کلی شیطانی است. گمانه‌زنی گنوسیه سریانی - مصری، در مقایسه با نسخه خشک دوگانه‌گرایی ایرانی بلندپروازانه‌تر است و تنوع روان‌شناختی بیشتری دارد. چون استدلال‌های ظریف‌تر و بغرنج‌تری دارد و در عین حال این دو نظریه می‌توانند معنای رستگاری گنوسی را (که در این دین بسیار مهم است) روشن کند. چون نقطه مقابل آن یعنی «نادانی» به عنوان امری روحانی در شکل‌گیری کیهان و حفظ این وضعیت دیالکتیکی، نقش متافیزیکی دارد. در بررسی نظام والتینی در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. اکنون روشن است که گمانه‌زنی سریانی - مصری گسترده‌تر است و وقتی خواص این دنیا، خدایان و گردانندگانش روشن شد (و در بینش گنوسی این اتفاق رخ می‌دهد) موضوع بررسی‌های نظری کم‌کم تغییر می‌کند و حد فاصل بین خدایان کیهانی و خدای واحدی را بررسی می‌کند که همه از او ریشه می‌گیرند: پس از این عددها افزایش یافته و نسب‌ها طولانی‌تر می‌شود، تا هم تفکیک روحانی اتفاق بیفتد و هم بر تفاوت بین دنیای زیرین و مبدأ شکست‌ناپذیر روشنایی تأکید کند. برای توضیح این اندیشه باید گفت در این دوران عالم بالا اهمیت بسیاری پیدا می‌کند و می‌توان جلوه‌های آن را در نظریات متعددی که وجود دارد دید. نظر به آنچه بعدها به وجود آمد، می‌فهمیم نسب‌شناسی شمعون بسیار مختصر است و دو مرحله دارد: انویا و فرشتگانی که دنیا را خلق کرده‌اند.

الف. فرشتگانی که دنیا را ساخته‌اند

آنچه که تاکنون از نظام‌های گنوسی مسیحی به ضبط بدعت‌شناسان آمده، حتی نسخه تاریکی اولیه که صورت افلاطونی ماده منفعل را به ما نشان می‌دهد، همه از فرقه گنوسی سوری بوده است. ولی نباید چنین نتیجه گرفت که نظام‌های مزبور همه وارد نسب‌شناسی تعالی‌گرایی می‌شود که از آن سخن گفتیم. در واقع، هر جا صحبت از فرشتگان و جهان‌آفرینی می‌شود که دنیا را خلق کردند حتی آنها که ریشه در ذات متعالی الاهی ندارند عنصری کاملاً شر نیستند، علت سخیف و نادرست خلق هستند.

به این دلیل است که کارپوکرات^۱ بی‌هیچ استدلالی (چنان‌که در نوشته‌های ایرنائوس می‌یابیم) می‌گوید «دنیا را فرشتگانی ساخته‌اند که پست‌تر از پدر لایزال‌اند»: عیسی و ارواحی که مثل او قوی و خالص ماندند و پدر لایزال را به خاطر دارند، می‌توانند از خالقان متغیر باشند و از آنها عبور کنند^۲. به این دلیل است که مناندر^۳ به شمعون چنین می‌آموزد که قدرت اول برای همه کس و تمام ساکنان دنیایی که فرشتگان ساختند ناشناخته است. این دنیا «همان‌گونه که شمعون می‌گوید از انویا به وجود آمده است»: او می‌گوید می‌تواند با جادو بر این فرمانروایان جهان غلبه کند^۴. ساتورنینوس^۵ از انویا و هر عنصر زنانه‌ای پرهیز می‌کند و فقط می‌گوید چنان‌که ایرنائوس روایت کرده است «خدای واحد ناشناخته، فرشتگان، کرویایان، قدرت‌ها و سلطه‌ها را خلق کرد ولی دنیا و هر آنچه در آن است مخلوق هفت فرشته خاص هستند و انسان نیز مخلوق آنها است». خدای یهودیان یکی از آن فرشتگان است. او این فرشتگان را پیشه‌ورانی سست می‌خواند که طغیان کرده‌اند. مسیح

1. Carpocrates

2. Iren. I. 25. 1-2

3. Menander

4. Loc. cit. 23. 5

5. Saturninus

آمد تا خدای یهودیان را نابود کند و از بین ببرد. خاصیت ساتورنینوس این است که می‌گوید شیطان نیز «در میان این فرشتگان است و دشمن آنها و خدای یهودیان است». این بیان از دشمنی فردی در میان اعضای طبقات پایین حکایت دارد.^۱

ولی همان‌طور که گفتیم نظام‌های بزرگ‌تر نسب‌شناسی‌های گسترده و پیچیده‌ای دارند و نشان می‌دهند طبقات پایین چگونه از اصل عالی خود هبوط کردند و سقوط متافیزیکی آنها را به مثابه داستانی حکایت می‌کنند. مثلاً باسیلیدس برای توضیح مسیر هبوط زنجیره مفصلی ذکر می‌کند که از ۳۶۵ فلک متوالی گذر می‌کند که در هر کدام فرشتگانی ساکن‌اند و پیکرهای روحانی نظیر نوس،^۲ لوگوس و غیره جزء آن هستند. آخرین آنها همین است که ما شاهد آنیم، فلکی که فرشتگان ساکن آن، دنیا را خلق کردند. رهبر آنها خدای یهودیان است. اینجا نیز پدر بی‌نام، مسیح را که نوس ازلی است گسیل می‌کند تا مؤمنانش را از سیطره سازندگان این دنیا آزاد کند. مصیبت این فرستاده اسباب غصه است، شمعون اهل سیرن^۳ مثل او روی صلیب می‌میرد.^۴

در تمام اینها قدرت‌هایی که مسئولان دنیا هستند و عملیات رستگاری علیه آنها برنامه‌ریزی می‌شود بیشتر حقیرند تا شوم. بدی آنها ناشی از اصل شر، یعنی منبع تنفر ابدی از نور، نیست بلکه خرابکاران نادانی هستند که نمی‌دانند در سلسله وجود، مرتبه پایین‌تر از آنها کدام است، خودشان را دست بالا می‌دانند، ابزارهای ضعیفی دارند و اسیر شهوت قدرت‌اند و ادعای کذب خدا بودن دارند. خلق این جهان نسخه نامشروعی از توان خلق خداوند است که آنها به عنوان گواه خالقیشان

1. Joe. cit. 24. 1-2

2. Nous

3. Cyrene

۴. 3-4. loc.cit. 24. نزد باربلی‌ها و والتینی‌ها مثال‌هایی از این مسئله هست که بعداً می‌آوریم

عرضه می کنند و تکوین و اداره آن نشان می دهد آنها چقدر دون مرتبه خداوند هستند.

همه این نظام ها معتقدند پیش گویی ها و قوانین موسی (که تصویر خدای یهودیان یکی از چهره های برجسته آن است) محصول فرشتگان حاکم بر این دنیا است.^۱ این اعتقاد نشان می دهد این گروه با خدای تورات و دین موسی چه دشمنی تندی دارند و در عین حال وجود این دو را به هیچ وجه رد نمی کنند. بلکه برعکس وقتی نام خدا در اندیشه طالع بینی به چهار آرخن از هفت آرخن آسمانی تعلق می گیرد^۲ بررسی شباهت عددی و تصویری نشان می دهد گنوسیان در پی تمسخر خدای کتاب مقدس هستند. آنها این آرخن ها را خالقان جهان می دانستند که البته پرستیدنی نیستند ولی بزرگ و با عظمت اند. از میان این هفت آرخن، یالدابوث نزدیکی بیشتری با خدای تورات دارد. ایرنائوس می گوید در نظام اوفیتی ها یالدابوث نخست زاده سوفیای سفلی یا پرونیکوس است و از آب ها پسری به نام یائو دارا شد که او هم به همین ترتیب پسری به نام سابائوت دارا شد و به همین ترتیب تا هفت نسل. به این ترتیب است که یالدابوث، غیرمستقیم پدر تمام آنها و همه خلقت است. او از آنچه زیر پایش رخ می داد تبختر کرد و گفت «من پدرم و خدایم، و کسی بالاتر از من نیست» (بر اساس الگوی عهد عتیق مثل ۴۵: ۵ اشعیا: «من خدایم و کسی جز من نیست، خدایی جز من نیست که در سطح من باشد») مادرش به او چنین پاسخ می دهد: «دروغ نگو ای یالدابوث: پدر همگان بالاتر از تو است، انسان اول، انسان پسر انسان».^۳

۱. حتی ساتورنینوس می گوید بخشی از این پیش گویی ها از خالق جهان است و بخشی از شیطان.

۲. یائو (Iao)، سابائوت (Sabaoth)، آدونایوس (Adonaios) و الوهیم (Elohim). برخی اسالدایوس (Esaldaios) یا الشدای (El-shaddai) را هم ذکر کرده اند.

3. Joe. tit. 30, 4-6

عبارات ناشی از غرور خودخدابینانه، در ادبیات گنوسی، از جمله اشارات عهد عتیق، فراوان است. «چراکه آرخن بزرگ آنجا حکومت می‌کرد، که سیطره او تا فلک می‌رسید، که معتقد بود او خدای یکتا است و این که چیزی بالاتر از او نیست»^۱. رساله خفیه یوحنا یک قدم از این فراتر می‌رود. یالدابوث به دلیل سیطره‌ای که دارد با آنچه در خلقت به فرشتگان خود عطا می‌کند و آنچه عطا نمی‌کند آنها را می‌فریبد و حسادت او، دانشش را، و نه جهل او به خدای بزرگ را، آشکار می‌کند:

او پاره‌ای آتش خود را به آنها داد که نعمت خاص او است و نیز پاره‌ای از قدرتش را؛ ولی از آن نور خالص قدرتی که از مادرش به ارث برده بود چیزی به آنها نداد. به این سبب بر آنها مسلط شد، به سبب شکوهی که از قدرت نور مادر در او بود. به این ترتیب خود را «خدای یکتا» خواند و جوهری را که از آن خلق شده بود به فراموشی سپرد ... سپس در خلقتی که پست‌تر از او بود تأملی کرد، و نیز در فرشتگان فراوانی که از وی بیرون جهیده بودند، و به آنها گفت «منم خدای غیور، به جز من کسی نیست»؛ به این ترتیب به فرشتگانی که زیر او بودند با اشاره فهماند که خدای دیگری هم هست: چراکه اگر دیگری در کار نیست چرا باید غیرت بورزد؟^۲

این موضوع در گمانه‌زنی منداییان درباره آغاز جهان به کرات دیده می‌شود ولی در متون آنها ارجاع مستقیمی به عهد عتیق به چشم نمی‌خورد: «بهق زیوا^۳ خود را خدای توانا دانست و نامی را که پدرش [برای او] آفریده بود رها کرد. او گفت: منم خدای اوثره‌ها که شخینا را برای آنها آفریده است. او بر فراز آب‌های گل‌آلود تأمل کرد و گفت: دنیایی خلق می‌کنم»^۴.

1. Basilides, in Hippol. VII. 25. 3, cf. 23. 4f

2. 42:13 ff.; 44:9 ff., Till

3. B'haq-Ziva

4. G 97 f

پاسخی که از بالا می‌آید و خالق را بر جای خود می‌نشانند همیشه یک چیز است.^۱ تحقیرآمیزتر از آن، همین سرزنش از سوی روح متعالی ملکوتی است که اصل عالی خود را به رخ خدا یا خدایان جهان می‌کشد: من ظرفی هستم که از زنی که تو را آفریده است فضیلت بیشتری دارم. مادر تو اصل خود را نمی‌شناسد ولی من خودم را می‌شناسم و می‌دانم از کجا می‌آیم. من سوفیای منزّه را که در پدر ساکن است و مادر تو است فرا می‌خوانم ... ولی زنی که از زنی به وجود آمده است تو را زاده است بدون این که مادرش را بشناسد و در حالی که فکر می‌کند از خودش به وجود آمده است: ولی من مادر وی را فرا می‌خوانم.^۲

این بیان که مکرراً دیده می‌شود به روشنی نشان می‌دهد برگزیده گنوسی چه اعتمادی به نفس خویش دارد و چه تحقیری نثار قدرت‌های پایین‌تر می‌کند با این که آنها فرمانروایان این دنیا هستند. هم‌زمان احساس هراس هم در وی هست که به طرز اعجاب‌انگیزی با جسارت و تحریک در او آمیخته است. غرض اصلی روح این است که از آرخن‌های دهشتناک بگریزد و اگر می‌تواند بدون این که دیده شود از کنارشان بگذرد نه این که با آنها چشم در چشم و روبه‌رو شود. به این دلیل است که گاهی می‌گویند هدف از عشای ربانی این است که ارواح را در صعود

۱. مثلاً ایفانیوس می‌گوید یالدابوث - سابائوت گنوسیان از مادرش باریلو (که نام سوفیا در این نظام است) همان پاسخی را می‌گیرد که ایرنائوس می‌گوید به اعتقاد ایتیان یالدابوث می‌گیرد (Epiph. Haer. XXVI. 2. 3f.). باسیلیدس در «انجیل پسر» این قدر تند حرف نمی‌زند و مسئله را به جمله‌ای اصلاحی ختم می‌کند که نسبت به سایر چیزهایی که به جهان‌آفرین گفته می‌شود راضی‌کننده‌تر است: «و آرخون فهمید که خدای کیهان نیست و فرزند کسی است و گنجی بر فراز او است، گنج «آنچه وجود ندارد» (نام متناقضی که باسیلیدس به علت اولیه می‌دهد) و نامی دارد و ناگفتنی است و گنج فرزند پسر بودن؛ و برگشت در حالی که از دیدن گمراهی خود، به خودش هراسان بود ... و به گناهی که با خودبزرگ‌بینی‌اش مرتکب شده بود اعتراف کرد» (Hippol. VII. 26. 1-3).

آینده‌شان از دید آرخن‌هایی که سر راهش را می‌گیرند پنهان کند، به‌ویژه از شاهشان که بر اساس قانون خود در نقش قاضی افراد را نسبت به اعمالشان حساب‌رسی می‌کند. از آنجا که اساس این قانون بر «عدالت» است، فرار فرد گنوسی از این قانون، که در این متون داستان آن را می‌خوانیم، نشان می‌دهد او چقدر عصیانگر است و دستورهای اخلاقی خداوند عهد عتیق را به هیچ می‌گیرد. مبحث اباحی‌گری گنوسی را بعداً بررسی خواهیم کرد و اکنون نظریه قانون و لطف پولس قدیس را بررسی می‌کنیم.

نزد برخی مسیحیان گنوسی، تصویر گروه فرشتگان و آرخن‌ها نیز در تصویر خدای واحد جهان است. چنان‌که در کتاب مقدس آمده است این تصویر جمعی، نماد منحصر به فرد خلقت و قانون می‌شود و کل جریان رستگاری انسان، در ارتباط بین او و خدای ناشناخته‌ای که بیرون از نظام قرار دارد بررسی می‌شود. می‌توان مثال‌هایی از این تک‌باوری را در حوزه کیهان‌شناسی بیان کرد.^۱ س‌ریتوس^۲ می‌گوید «جهان را خدای نخست ساخت، بلکه قدرتی ساخت که دور و منفک از منبع وجود بود و هیچ خبری از خدای عزیزی که فراتر از همه چیز است نداشت»: مسیح نخستین کسی بود که خدای ناشناخته را به دنیا معرفی کرد.^۳

۱. یوستین در کتاب باروخ (Baruch) الوهیم خدای جهان‌آفرین واحد را با خدای بزرگ مقایسه می‌کند ولی هم‌زمان از آدم (Edem) نیز حرف می‌زند؛ عنصر سوم زنانه‌ای که پست‌تر و علت شر است ولی خودش لزوماً شر نیست.

2. Cerinthus

3. Iren. I. 26. I

مهم‌ترین گواه از کتب مقدس برای ناشناخته‌بودن خدا در وحی عیسوی در این بخش‌ها است: متی ۱۱: ۲۷-۲۵ = لوقا ۱۰: ۲۱-۲۲. ایرنئوس در رد نظام والتینی‌ها می‌گوید «کلیدی‌ترین بخش اعتقاد آنها این است که می‌گویند: از تو ممنونم ای پدر خدای آسمان و زمین، که از دید انسان‌های عاقل و محتاط پنهان شده‌ای و خودت را برای کودکان آشکار می‌کنی ... هیچ کس پدر را نمی‌شناسد به جز پدر و هیچ کس پسر را نمی‌شناسد جز پدر و

سردون^۱ نیز می‌گوید «خدایی که موسی و پیامبران به انسان‌ها عرضه می‌کردند پدر مسیح نیست: خدای آنها شناختنی است ولی پدر اصلی ناشناختنی است، خدای آنها فقط عادل است ولی آن یکی خوب است»^۲. نظر سردون، که فقط همین بیان از وی به دست ما رسیده است، از همه به آموزه‌های مرقیون، که بزرگ‌ترین معلم این جماعت بود، نزدیک‌تر است.

ب. انجیل مرقیون

مرقیون اهل سینوپ^۳ در پنتوس^۴ در تفکر گنوسی و تاریخ کلیسای مسیحی موقعیت منحصر به فردی دارد. اهمیت او برای تاریخ کلیسا این است که در میان گنوسی‌ان، سرسخت‌ترین و مصمم‌ترین مؤمن به مسیح بود و به همین دلیل بزرگ‌ترین معضل را فراروی کلیسای ارتدوکس قرار داد. به عبارت دیگر، بدعتی که وی به وجود آورد بیش از هر بدعت دیگری باعث شکل‌گیری باور ارتدوکس شد. موضع او در اندیشه گنوسی چنان مخصوص است که هارناک هم مثل برخی شاگردانش او را یکی از گنوسی‌ان نمی‌داند.

موقعیت منحصر به فرد مرقیون در تفکر گنوسی

او از بسیاری قوانین گنوسی استثنا بود. هیچ کس به قدر وی مصائب

هر آن که پسر خود را (این مطلب را) بر وی آشکار کند. (نقل با تغییر اندکی از متن عهد جدید). آنها می‌گویند او با این بیان می‌خواهد بفهماند که تا پیش از ظهور مسیح کسی پدر حقیقت را که به‌تازگی وی را اختراع کرده بودند نمی‌شناخته است ولی خالق و سازنده این جهان را همیشه همه می‌شناخته‌اند. پس کلام را خداوند درباره پدری بیان کرده است که برای همه ناشناخته است».

1. Cerdon

2. Joe. cit. 27. 1

3. Sinope

4. Pontus

مسیح را جدی نگرفت ولی کلیسا تفسیری را که وی از این مصائب می‌کرد نپذیرفت؛ آموزه‌های او از خیال‌پردازی‌های اسطوره‌ای موجود در فکر گنوسی کاملاً خالی نیست؛ او در باب ابتدای همه چیز گمانه‌زنی نمی‌کند؛ خداها و نیمه‌خدای متعدد ندارد؛ تمثیل را در فهم عهد جدید و قدیم رد می‌کند؛ ادعا نمی‌کند دانش استعلایی و اثیری دارد یا این‌که اصلاً چنین عنصری در انسان هست که اصل انسان است و انسان ظرف آن است؛ او معنای لفظی انجیل را مبنای دانش خود گرفته است و در نتیجه این دقت، خود را از ذات تلفیقی گنوسیه به طور کلی آزاد و جدا می‌کند. دست آخر این‌که مثل پولس، که برای او حواری ارشد بود، می‌گوید ایمان راه رستگاری است نه دانش، و همین عقیده، اگر آن را با مفهوم گنوسیس مقایسه کنیم، باعث می‌شود مرقیون عملاً از دایره گنوسیه بیرون رود. ولی اعتقاد به دوگانگی ضدکیهانی که در مرقیون از هر کسی بیشتر است، اعتقاد به تضاد بین خدای ناشناخته و خدای کیهان، اعتقاد به پستی و سرکوبگری خالق و اعتقاد به این‌که به دست اصلی بیگانه از سیطره او رستگاری می‌یابیم بسیار گنوسی است و به هر کس که در این فضای تاریخی به آنها قائل باشد می‌توان نام گنوسی داد. نه فقط برای نام‌گذاری و دسته‌بندی، بلکه به این معنا که ایده‌های گنوسی در گسترده‌ای که دارند تفکر فرد را شکل داده‌اند. اما همین مفهوم «بیگانه»، که مرقیون را به جریان گنوسی ربط می‌دهد در آموزه‌هایش به طرز متفاوتی ظاهر شد.

انجیل مرقیون^۱ به بیان خیلی ساده، انجیل خدای خوب و ناشناخته

۱. گسترده‌ترین منبع در این حوزه، آثار ترتولیان است که پنج بخش دارد (*Adversus Marcionem*). از کتاب بزرگ آریگن، که او هم در سده سوم متقد جدی مرقیون بود، فقط بخش‌هایی باقی مانده است. تمام بدعت‌شناسان، از جمله نخستین‌شان که یوستین شهید (سده دوم) بود با مرقیون و پیروانش مقابله کردند و جدل آنها تا سده پنجم ادامه داشت. تا

است، پدر عیسی مسیح که انسان‌های نگون‌بختی را که هنوز با وی ناآشنایند از قید و بندهای سنگین رهانده و به زندگی جاودان وصل می‌کند. مرقیون در مفهوم کلی بیگانگی خدای واقعی با گنوسی‌ان مشترک است ولی این اعتقاد که خدا حتی با کسانی که آنها را رستگاری می‌دهد بیگانه است و انسان‌ها حتی در روح و روان خود با خدا غریبه هستند، کاملاً مربوط به خود مرقیون است. این عقیده یکی از اصول اساسی گنوسیه را (که می‌گوید انسان در این دنیا غریبه است، ورودش به حوزه الاهی به معنای بازگشت او به خانه واقعی است و خدای تعالی با رستگاری انسان خودش را رستگاری می‌دهد) از بین می‌برد. مرقیون می‌گوید انسان در تکوین خود مثل تمام طبیعت، آفریده خدای جهان است و پیش از نزول مسیح، هم بدن و هم روحش کاملاً و به‌درستی از آن او است.^۱ به همین دلیل هیچ بخشی از انسان در این دنیا غریبه نیست؛ خدای خوب نسبت به انسان و نیز هر آنچه آفریده شده است بیگانه علی‌الطلاق است. پس به هیچ معنایی نمی‌توان تصور کرد خدایی که ارواح را از این جهان رستگاری می‌دهد کاری با وجود جهان داشته باشد. حتی نظر گنوسی‌انی که معتقدند بخشی از خدا به نوعی با فرار یا خشونت وارد این دنیا می‌شود کمکی به ما نمی‌کند. جهان‌آفرین با هیچ رابطه نسبی یا تاریخی با خدای خوب مرتبط نمی‌شود. جهان‌آفرین در نوع خود خدایی است که ماهیتش را در دنیای مرئی، یعنی جهان خلقت، بیان می‌کند. او نقطه مقابل خدای خوب است که مثل او بد نیست بلکه «عادل» است. ولی هر قدر هم با تندی و سختی او را نگاه کنیم باز هم

سده پنجم جوامع مرقیونی هنوز در باقی‌مانده کلیساهایی که مرقیون ساخته بود در شرق بودند. ما در بیان آموزه‌های مرقیون فقط در مواقع ضروری منبع را ذکر می‌کنیم.

۱. مرقیون توضیحات سفر پیدایش تورات را درباره خلقت انسان می‌پذیرد و نتیجه می‌گیرد خدا در خلقت انسان هیچ نقشی نداشته است.

شاهزاده تاریکی نیست. آموزه‌های مرقیون در دو حوزه بکر است: بررسی تناقض بین دو خدا و نیز تفهیم معنای رستگاری از طریق مسیح.

نجات به روایت مرقیون

در توضیح بُعد دوم این نظریه می‌توان گفت هارناک می‌گوید: «مسیح ما را از چه رستگاری داده است؟ از روزهای نخست مسیحیت گفته‌اند از شیاطین، مرگ، گناه و بدن. اما مرقیون پاسخ تندی می‌دهد: مسیح ما را از دنیا و خدای دنیا رستگاری داده است تا فرزندان خدای غریبه و جدیدی بشویم».^۱ با این پاسخ به این پرسش می‌رسیم که خدای خوب چرا باید خودش را بابت سرنوشت انسان نگران کند؟ پاسخ به این پرسش این است که خداوند فقط به دلیل خوبی خود نگران سرنوشت انسان است. او نه فقط فرزندان گم‌گشته خود را از تبعید به خانه‌شان باز می‌گرداند بلکه غریبه‌ها را هم می‌پذیرد تا از سرزمین مادری‌شان که پر از سرکوب و تیره‌روزی است وارد خانه پدر جدید کند. و از آنجا که این انسان‌ها متعلق به خدای این جهان هستند مسیح با رستگاری دادن آنها معامله پرسودی می‌کند. مرقیون اینجا از غلاطیان ۳: ۱۳ چنین نقل می‌کند: «مسیح ما را خریده است» (در غلاطیان ۲: ۲۰ این عبارت می‌آید که مرا خرید (ἡγορήσε) چون مرا دوست داشت (ἡγάπησε) و اگر دقت کنید فقط دو حرف در آن با هم فرق دارد. این از خاصیت‌های نگارشی متون مرقیون است) و می‌گوید ما بی‌تردید غریبه‌ایم؛ چراکه کسی چیزی را که مال خودش باشد نمی‌خرد». قیمت این معامله خون مسیح بود که

1. Adolph von Harnack, Marcion: *Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, p. 31, n. 1.

کتاب هارناک بهترین تکنگاری کلاسیکی است که تاکنون درباره تک‌تک مباحث گنوسیه نوشته شده است.

ریخت، نه به سبب بخشش گناه انسان، یا پاک کردن ذمه او از معاصی، یا به عنوان کفاره نیابتی بر اساس قانون؛ یعنی به هیچ وجه برای آشتی دادن انسان با خدا نیست. بلکه خون مسیح هزینه‌ای بود که با هدف ابطال ادعای مالکیت خالق بر مخلوق پرداخت شد. قانونی بودن این ادعا و اعتبار آن قانون، تا پیش از آن معتبر بود و انسان‌ها به عنوان رعایای خدای دنیا و مادام که رعیت خدای دنیا هستند به آن احترام می‌گذاشتند. این نشان می‌دهد مرقیون حرف‌های پولس درباره قانون را به این معنا می‌فهمد و تمام گفته‌های وی را به همین معنا تفسیر می‌کند و الا آن کلام با اغلب گفته‌های وی در دفاع از اعتبار عهد جدید تضاد دارد. مرقیون این مفهوم را تا متون معتبر مربوط به خدای جهان ادامه می‌دهد و در تفسیری که از آن می‌کند جانب سفر پیدایش یهودیان را می‌گیرد و روبه‌روی مسیحیان معاصر خود می‌ایستد. چون کلیسا با هدف آشتی دادن عهد جدید و قدیم، معنای کتاب مقدس را به شکل تمثیلی تفسیر می‌کرد ولی مرقیون معنای لفظی را می‌گیرد و معنای تمثیلی را رها می‌کند. مرقیون نه می‌توانست چنین تطبیقی را صورت دهد و نه حتی می‌توانست آن را بپذیرد. چون عهد قدیم به‌وضوح وحی خدایی بود که دنیا را آفریده است و اداره می‌کند. به همین دلیل مرقیون جملات را به معنای لفظی‌شان می‌گرفت، در حالی که کلیسا آنها را به شکل تمثیلی تفسیر می‌کرد تا بتواند آنها را با وحی مسیحی تطابق دهد. به این دلیل بود که مرقیون مثل یهودیان معتقد بود مسیح موعود آنها، مسیح زمینی یهودیان که پسر خدای جهان است، هنوز نیامده است و روزی می‌آید تا طبق پیش‌بینی پیامبران پادشاهی زمینی خود را پایه بنهد. ولی این ربطی به نجاتی که مسیح به همراه می‌آورد ندارد. ملکوت مسیح قرار است ماهیتاً غیرکیهانی باشد و جریان رخدادهای جهان را حتی به منظور اصلاح تغییر ندهد: در واقع او فقط منظر زندگی آینده روح

رستگاری یافته را تغییر می‌دهد و با امید به این آینده، موقعیت فعلی روحی او را تغییر می‌دهد. ولی او با دنیا کاری ندارد؛ یعنی چیزی از خود تخریب‌گری نهایی دنیا در آن نیست. رفتار مؤمنان، باقی‌مانده حضور آنها در زمین است و تحت تعین نگرانی‌های مثبت نوعی زندگی مقدس نیست، بلکه نگرانی‌های منفی ناشی از کاهش ارتباط با خالق جهان بر آن اثر دارد (نک: ادامه). فقط با امید می‌توان به استقبال سعادت آینده رفت و فقط با همین است که می‌توان پذیرش الهی مسیح را به دست آورد، کما این‌که با از دست دادن امید، مسیح را هم از خودمان می‌رانیم: کسانی به انتخاب خود این کار را می‌کنند که در سیطره خالق مانده‌اند.^۱ به این ترتیب در این تراکش کاملاً قانونی بین خدای خوب، خالق و ارواحی که به مقام ابوت خدای خوب راه یافته‌اند، هیچ «تجربه اثری» یا اشراق برگزیدگان از سوی گنوسیس صورت نمی‌گیرد که ماهیت فرد را تغییر دهد یا عنصر الهی مخفی در او را عیان کند. کسی که رستگاری پیدا می‌کند مؤمن است نه گنوسی، ولی ایمان اطمینانی به همراه دارد که فرد با آن احساس تقدس و وارستگی می‌کند.

درباره مبحث فلاح و معاد بسیار سخن گفتیم.

دو خدا

مرقیون کتاب *خداشناسی* اش را که از دست رفته است، به شکل «آنتی‌تز» نوشته بود. بیشتر این آنتی‌ترها، خاصیت‌های دو خدا هستند که یکی

۱. در این باره بیانی مضحک ولی بکر از مرقیون داریم که می‌گوید وقتی مسیح وارد جهنم شد قابیل و قوم لوط و افرادی از این دست نجات یافتند ولی هابیل، اسباط، صلحا و انبیای سنت کتاب مقدس نجات نیافتند: آنها چون می‌دانستند خدایشان یک بار فریشان داده است فکر کردند این بار هم دارند فریب می‌خورند و به همین دلیل انجیل مسیح را باور نکردند (Iren. I. 27. 3).

جهان آفرین (دمیورژ)، «خدای آفرینش» (یا «زایش») «فرمانروای این ائون»، «شناخته شده» و «پیش‌بینی‌پذیر» تلقی می‌شود، در حالی که دیگری خدای «مخفی»، «ناشناخته»، «ناشناختنی»، «پیش‌بینی‌ناپذیر»، «غریب»، «بیگانه»، «دیگری»، «متفاوت» و حتی «جدید» است. خدای خالق را می‌توان از خلقتی که ماهیتش در آن عیان است شناخت. دنیا نه تنها وجود وی بلکه خاصیت وی را که پست و کم‌اهمیت است عیان می‌کند. فقط کافی است به مخلوقات رقت‌انگیز او توجه کنیم: «مرقیونی‌های بی‌شرم سرشان را بالا می‌گیرند و نعمت خالق را کفران می‌کنند: آنها می‌گویند 'فی الواقع این دنیا کار عظیمی است و شایسته خدای خالق آن است!'^۱. ترتولیان در جای دیگری از «چهار عنصر بی‌نوا» و «این سلول کوچک خالق» سخن می‌گوید.^۲ همین «پستی»، «ضعف» و «بی‌ثباتی» که در خلقتش هست نشان می‌دهد او با انسان‌ها و حتی با افراد برگزیده خود چگونه رفتار خواهد کرد. مرقیون برای اشاره به این مفهوم از عهد عتیق مدرک می‌آورد، که به معنایی که گفتیم از نظر وی «حقیقی» است. مهم‌ترین چیزی که وی درباره خود می‌گوید قانون است و این ما را به پایان، یعنی مهم‌ترین بخش دوگانه‌گرایی مرقیون، می‌رساند: کل منطق خداشناسی پولس مبتنی بر خدای یگانه‌ای است که قطب عدالت و لطف است و وحدت وجودی دارد ولی مرقیون این وحدت را می‌شکند و در

1. Tertullian, *Contra Marc.* I. 13.

۲. مرقیون بین خواص خدای جهان و خواص جهان قائل به انطباق است چون معلول شباهت به علت دارد (Hippol. *Refut.* X. 19. 2). خرد او به معنای تحقیرآمیز دین استعلایی با «خرد این جهان» یکسان است. مرقیون در تفسیر برخی نوشته‌های پولس قدیس، سازنده جهان را با خود جهان یکی می‌گیرد و هر آنچه در باب این درست باشد در باب آن هم اعمال می‌کند. او می‌گوید خدای این جهان نهایتاً همراه با جهان در فرآیندی خود را نابود می‌کند که نشان می‌دهد در واپسین تفسیر، او اصلاً خدای این جهان نیست بلکه فقط روح جهان است.

میان دو خدای کاملاً منفک از هم توزیع می‌کند. ذهن مرقیون محدودتر است و عادت به دقت در تفکیک صور یکپارچه دارد. به همین دلیل عدالت و خوبی برای او با هم در تناقض است پس نمی‌تواند در یک خدا باشد: مفهوم هر خدا، مفهوم خدای واقعی، باید بدون ابهام باشد. این سفسطه‌ای است که در هر دین دوگانه‌گرا شاهد آنیم. خدای عادل «خدای قانون» است و «خدای خوب» «خدای انجیل» است. مرقیون اینجا نیز مثل همه جای دیگر پولس قدیس را تقلیل می‌دهد و عدالت و قانون («چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان») را صوری، تنگ‌نظرانه، کیفری و انتقام‌جویانه می‌بیند. خاصیت اصلی این خدای خالق همین نوع عدالت است، نه شر آشکار. پس خدایی که مسیح شر می‌انگارد، همان خدای جهان است که قانون و پیامبران یاد داده‌اند، نه اهریمن ایرانیان و تاریکی مطلق و نه ماده؛ مرقیون شیطان را نیز وجودی منفک در سیطره خالق می‌بیند. برتری خیر اخلاقی بر لابیالی‌گری، بر اساس قانون، بر اساس معیارهای درون جهانی درست است ولی این فرض از منظر دین استعلایی مردود است.

همان‌طور که خدای خالق شناخته‌شده، آشکار و «عادل» است خدای حقیقی ناشناخته، بیگانه و خوب است. او ناشناخته است چون دنیا نمی‌تواند هیچ چیزی درباره او بیاموزد. از آنجا که وی نقشی در خلقت نداشته است هیچ نشانی نیز از او در طبیعت نیست و حتی می‌توانیم به وجودش شک کنیم. ترتولیان می‌گوید: «خدای مرقیون ماهیتاً ناشناخته است و فقط در انجیل شناخته می‌شود و لاغیر»^۱. او خالق جهان و انسان نیست و بیگانه است. یعنی هیچ ارتباط طبیعی یا پیوند پیشینی نیست که او را با مخلوقات این جهان ربط دهد و به همین دلیل هیچ دلیلی ندارد

که نگران سرنوشت انسان باشد. برای مرقیون روشن است که او در مدیریت فیزیکی جهان دستی دارد: به همین دلیل لازم بود او عباراتی از این دست را از انجیل حذف کند که مثلاً خداوند می‌گوید پدر به هر گنجشکی اهمیت می‌دهد و مراقب تک‌تک موهای سر هر فرد است. پدری که عیسی از وی حرف می‌زند نمی‌تواند توجهی به مسائل مربوط به طبیعت یا خدای طبیعت کند. با این وضعیت مشیت الاهی در جهان از بین می‌رود. خداوند فقط با یک کار در مدیریت این دنیا دخالت می‌کند و این تنها ارتباطی است که او با دنیا دارد: این‌که پسرش را به دنیا بفرستد تا انسان را از دنیا و از خدایش رستگاری دهد: همین یک کار برای خدای ما کافی است که انسان را از سر خیر عالی و اعلایی که دارد آزاد می‌کند و به همین دلیل به ملخ‌های^۱ دیگر ترجیح دارد.^۲ می‌بینیم خوب بودن خدای خوب با بیگانه‌بودن او ارتباط دارد، چون بیگانگی، زمینه‌های اهمیت‌دادن به انسان را از بین می‌برد. خیر موجود در رستگاری، که او به انسان‌ها می‌دهد، با این بیگانگی و غمخواری برای بیگانگان بیشتر می‌شود. «خدای خوب تصمیم گرفت انسان را، که محصول دست خدای خالق است، دوست بدارد و برای او از آسمان سوم به دنیای عناصر رقت‌بار پایین آمد و حتی در این زندان کوچک که خالق درست کرده است به صلیب کشیده شد.»^۳

«فیضی که رایگان عطا می‌شود»

پس تنها ارتباطی که خدا با دنیا دارد در معاد و رستگاری است؛ یعنی علیه دنیا و خدای آن است. این ارتباط به شکل رایگان از خدای بیگانه

۱. ملخ به مثابه نماد حقیری از آفرینش (یا برای اشاره به یکی از مصائب مصریان) استفاده شده است.

2. Tertullian op cit. I. 17

3. Ibid. 14

به سوی انسان جریان دارد و از *الطاف* خالص خداوند است. اینجا هم مرقیون یکی از آنتی‌ترهای پولس قدیس را به شیوه خودش تفسیر می‌کند: آنتی‌تز «لطف رایگان» و «توجیه از طریق آثار». این فیضی که رایگان اعطا می‌شود هم به انسان‌ها است و هم به کل دین مسیح. منظور پولس از لطف رایگان، لطفی است که علی‌رغم ناکارآمدی و معاصی انسانی که شایستگی آن را ندارد عطا می‌شود ولی منظور مرقیون لطفی است که علی‌رغم بیگانگی دوسویه و ارتباطات نامتناسب فیما بین اعطا می‌شود. نه وابستگی و تعهد پدرانۀ خالق به مخلوق در نظر او حقیقت دارد و نه خدای خوب به روش معمول گنوسیان با ارتباطات نسبی دخالت غیرمستقیم در سرنوشت ارواح (و دنیا) دارد: چیزی وجود ندارد که او بخواهد حفظ و احیا کند. ولی اگر هیچ ارتباط سابقی بین این دو وجود نداشته باشد بخشودگی و آشتی معنایی نخواهد داشت. چون اگر انسان تا پیش از این گناهکار بوده است عصیانی علیه خداوند در کارنامه خود ندارد. نخستین ارتباط بین این خدا و مخلوقاتش که کار دست خود او نیستند، آنجا است که بی‌هیچ *سابقه‌ای* لطفش را شامل حالشان می‌کند و ارتباط بین خدا و انسان به همین روش ادامه می‌یابد. خواننده مسیحی می‌تواند بپرسد مفهوم عشق و لطف در این دین چه می‌شود. دعوت به توبه، نزدیکی روز حساب، ترس و لرز از خداوند و توبه همه از پیام دین مسیح حذف می‌شوند. پولس می‌گوید خداوند خوب و عادل است و بنده در برابر او هم محبوب و هم گناهکار است و مرقیون این بیان را متناقض می‌داند و رد می‌کند ولی خود او از لطفی حرف می‌زند که قابل فهم نیست و بدون خواستن اعطا می‌شود بدون این‌که سابقه‌ای باعث شایستگی انسان شده باشد؛ این خود تناقض بزرگ‌تری است و نمی‌توان لطف الاهی را به چنین معمای حل‌ناشدنی تقلیل داد. به این دلیل مرقیون را باید یکی از پیش‌گامان بزرگ این دین متناقض برشمرد.

اخلاق تهذیبی مرقیون

مرقیون اعتقادات الهی سرسختانه‌ای دارد و اصول اخلاقی که از این اعتقادات استخراج می‌کند از آن هم سخت‌گیرانه‌تر است. او معتقد نیست عمل صالح، انسان را شایسته لطف الهی می‌کند یا کوچک‌ترین اثری در این مسیر دارد. حتی نمی‌پذیرد ماهیت انسان با رعایت اصولی به معنای کلاسیک غیرالاهی کلمه تکامل پیدا می‌کند. اخلاقی ایجابی به عنوان قانون زندگی باعث تأیید عضویت انسان در نظام خلقت است و چیزی است از جنس همان قانونی که خالق این جهان، خدایی‌اش را با آن به انسان‌ها تحمیل می‌کند و انسان‌های رستگاری‌یافته از اسارت آن می‌گریزند. رعایت قانون به معنای تعلق به کیهان است که باید تا جایی که ممکن است آن را کم کنیم. تنها حد مجاز تعلق انسان به کیهان فقط این است که به معنای مادی از آن خارج نشود. این اصل آخر نشان می‌دهد مرقیون چه اخلاقی را تعلیم داده است. او می‌گوید «به منظور مخالفت با جهان‌آفرین، هیچ کس نباید از هیچ یک از چیزهای این جهان استفاده کند»^۱.

زهد و ریاضتی که او از آن حرف می‌زند دقیقاً به معنای اخلاق نیست بلکه مفهومی متافیزیکی دارد. یکی از اصول این اخلاق، پرهیز حداکثری از دنیا است ولی مهم‌ترین اصل در آن این است که هیچ وقت کمکی به خالق این جهان نکنند، بلکه تا جایی که می‌توانند در این مسیر کارشکنی و با وی مخالفت کنند. «مرقیون» معتقد است با پرهیز از آنچه خالق ساخته یا برپا کرده است وی را می‌آزارد^۲. «برای نابودکردن، ناپسندشمردن و دوری کردن از آثار جهان‌آفرین، «پرهیز همیشگی» از غذا

1. Clem. Alex. Strom. III. 4. 25

2. Hippol. Refut. X. 19. 4

می‌کنند.^۱ با این اوصاف روشن است که هدف از کارشکنی در منع ارتباط بدنی و ازدواج چیست: «مرقیونی‌ها مایل نیستند به تداوم دنیایی که جهان‌آفرین ساخته است کمک کنند و به همین دلیل از نکاح می‌پرهیزند. آنها می‌خواهند خالق خود را بیازارند و به سوی خدای یگانه‌ای بشتابند که معتقدند به معنای دیگری خدا است: «آنها می‌خواهند چیزی از خود در این دنیای پست باقی نگذارند و رو به ریاضت می‌آورند ولی نه به منظور رعایت اصول اخلاقی، بلکه به سبب دشمنی‌ای که با خالق دارند و نمی‌خواهند از نعمات وی استفاده کنند».^۲

موضوع آلودگی به تن، و شهوت ناشی از آن، که در این دوران بسیار مهم است، اصلاً مطرح نیست؛ بلکه مسئله تولید مثل است که باعث کراهت مسائل جنسی است.^۳ همین امکان تولیدمثل که در ازدواج وجود دارد عنصری مطابق با فطرت انسان است و باعث می‌شود از نظر کلیسا نکاح موجه باشد. سخنان مرقیون در این زمینه کاملاً گنوسی است و شکل کامل‌تر آن را می‌توان نزد مانی دید: تولیدمثل، روشی کاملاً آرنخی برای حبس کامل ارواح در این دنیا است.^۴ پس زهد مرقیون برخلاف زهد اسنیان^۵ یا رهبانیتی که بعدها در مسیحیت باب شد به منظور ارتقای بعد مقدس وجود انسان نیست بلکه تلاشی سلبی و بخشی از طغیان گنوسیان علیه کیهان است.

1. Jerome Adv. Jovinian II. 16

2. See Clem. Alex.

۳. البته نه این‌که کاملاً حذف شده باشد: نک: Tertullian, *op. cit.* I. 19, که ازدواج را «وقیح»

و «قیح» می‌داند [spurcitiae]

۴. اینجا است که می‌توان ادعا کرد مرقیون برخلاف نظر هارناک وابستگی به گمانه‌زنی‌های پیشین ندارد: این جمله فقط در حالتی واقعاً معنا دارد که تصور کنیم ارواح بخشی از خداوند هستند که باید بازکشف و گردآوری شوند: به این ترتیب تولیدمثل، اسارت الاهی را طولانی‌تر می‌کند و با پراکندگی بیشتر کار نجات را سخت‌تر. چون برای نجات‌دادن باید این ارواح را دور هم گرد آورد.

5. Essenes

مرقیون و متن مقدس

مرقیون برای تشخیص این که چه چیزی مسیحی است و چه چیزی مسیحی نیست نوشته‌های پولس قدیس را بررسی، و متن عهد جدید را به دقت غربال می‌کند تا به نظر خودش معلوم کند چه چیزی درست است و چه چیزی اول درست بوده است و بعدها نادرست و ناصواب شده است. به این ترتیب برای نخستین بار نه فقط باب بررسی انتقادی متون باز شد (البته مرقیون این کار را به نحوی خودسرانه انجام می‌دهد) بلکه ایده متون مشروع متولد شد و در کلیسای مسیحی عملی گردید. شرعیات عهد عتیق را مدت‌ها پیش حکمای یهودی تدوین کرده بودند، ولی در میان توده نوشته‌های مسیحیان هیچ متن معتبر و قابل اعتمادی نظیر متون مقدس^۱ برای این منظور تولید نشده بود. قانون شرعی که مرقیون برای کلیسا تهیه کرد بسیار مختصر بود و بی‌تردید کل عهد جدید نمی‌توانست در آن قرار گیرد. از متن عهد جدید، که ما در این دوران می‌شناسیم، فقط انجیل به روایت لوقا و ده نامه / رساله پولس به نظر مرقیون پذیرفتنی بود. مرقیون همین نامه‌ها را هم اصلاح کرد و هر آنچه را به نظرش تأثیری از اندیشه یهودی پذیرفته بود از آن بیرون کرد. او حتی انجیل لوقا را هم بررسی کرد، در حالی که به نظرش تنها متن معتبر موجود بود که خدا (و نه لوقای قدیس) آن را به انسان‌ها داده است. وی معتقد بود همین متن هم نیاز به پاک‌سازی و اصلاح دارد: مثلاً داستان تولد مسیح که در این متن آمده است به دلیل اشاراتی که به داوود دارد (و ما ۱۲: ۶ را از آن روایت کردیم) باید کنار گذاشته شود. دانستن این نکات مهم برای فهم کار انتقادی مرقیون روی متون کافی است. چون مرقیون می‌کوشید متن تهیه‌شده خود و بر اساس آن دریافت خود از

1. Holy Writ

پیغام مسیحیت را به کلیسا بقبولاند و کلیسا در پاسخ به او قوانین مشروع ارتدوکس و ایمان درست ارتدوکس را تهیه و تدوین کرد. مسئله اصلی در آن زمان بر سر این بود که عهد عتیق را هم در میان متون مقدس مسیحی داخل کنند یا نکنند و اگر امروز کتاب مقدس به هر دو عهد عتیق و جدید اشاره دارد از آن رو است که مرقیونی‌ها موفق نشدند نظر خود را بقبولانند. صورت‌بندی‌های اولیه حکما درباره ایمان ارتدوکس بسیار ضد مرقیونی بود. اریگن کتابی به نام *اصول*^۱ دارد که مقدمه‌ای موسوم به احکام اعتقادی^۲ بر آن نوشته است و در آن با تأکید می‌گوید:^۳ «همین خدایی که هم عادل است و هم خوب، پدر خدای ما عیسی مسیح است که قانون و پیامبران و اناجیل را به ما داده است؛ همو است که خدای حواریون و خدای عهد قدیم و عهد جدید است».

اندیشه مرقیون هنوز هم در مسیحیت امروز مطرح است. پیام مرقیون درباره خدای جدید و بیگانه، فارغ از مشاجرات اعتقادی، هنوز هم بر دل انسان‌ها می‌نشیند.

1. De Principiis

2. Regula fidei

۳. البته به همان میزان که ضد مرقیون بودند ضد والتینوس هم بودند.

فصل دهم

پویماندرسِ هرمس المثلث العظمه (هرمسِ تریسمگیستوس)

پیش‌درآمد^۱

در فصل گذشته بُعد یهودی و مسیحی مبحث گنوسیه را بررسی کردیم؛ به‌ویژه در باب بخش یهودی، ارتباطات بین دو مبحث را مطالعه کردیم. اصول اعتقادات مربوط به خالق جهان که آن را بررسی کردیم، در تقابل مستقیم با مفاد عهد عتیق مطرح می‌شود. نمی‌توان گفت اصول اولیه فکر گنوسی از همین تقابل به وجود آمده است ولی تردیدی نیست که رنگ و بویی از آن در اصول تمام نظام‌های گنوسی هست. در این بخش می‌بینیم که گمانه‌زنی و تفکر گنوسی کاملاً بی‌نیاز از مسیحیت در سراسر دنیای یونانی‌مآب گسترده است. نوشته‌های هرمس که ابتدا از یونانی ترجمه شده بود، نه تنها غیردینی است بلکه هیچ اشاره جدلی نیز به مسیحیت یا یهودیت ندارد، ولی متن پویماندرس، به‌وضوح نوشته کسی است که با سفر پیدایش تورات، که همه در دنیای یونانی از رهگذر ترجمه هفتادگانی آن را آموخته بودند، آشنا است. دین «هرمس

۱. عنوان افزوده ویراستار.

المثلث العظمه^۱ در مصر یونانی مآب ریشه دارد که هرمس را با توث یکی گرفته بودند. نمی توان گفت تمام این متن از منابع گنوسیه است. بخش های مهمی از متن هرمس حکایت از دین همه خدایی کیهانی دارد که به هیچ روی با جهان ستیزی تند و تحقیر آمیز مخصوص گنوسیان سازگار نیست. بخش هایی از آن حالت اخلاقی شدیدی دارد و دوگانگی شدیدی بین امر محسوس و امر روحانی و بین تن و روان قائل است که با تفکر گنوسی همگام است ولی در چارچوب خلق مسیحی - افلاطونی قرار می گیرد. چون روح استعلایی دوران را نیز در خود دارد. بخش های کاملاً گنوسی نیز در این متن درهم ریخته وجود دارد، به ویژه رساله اول آن یعنی پویماندرس که بهترین جلوه کیهان شناسی و انسان شناسی گنوسی است و از اندیشه گنوسیان مسیحی به کلی دور و جدا است. محتوای پویماندرس متمرکز بر چهره الوهی انسان اول است. غرق شدن وی در طبیعت اوج نمایش این مکتوب و حیانی است و نقطه مقابل آن، عروج روح است که در بخش پایانی رساله از آن سخن گفته می شود. در این متن کسی در برابر خالق و خدای والا نمی ایستد. جهان آفرین از طرف پدر مأموریت دارد و خلقت او (همان طور که بعدها در دین مانوی می آید) بهترین راه مبارزه با تاریکی آمیخته با آشفته گی است. ولی ورود بی مقدمه انسان الهی به نظام کیهان، مسئله ساز می شود و حتی شخصیت بکرترین آفریده های جهان آفرین، هفت عرصه و اثون هایش، تلخ تر از آن چیزی است که انتظار می رود. به سختی می توان بخش های منفک این رساله را در یک کلیت در کنار یکدیگر نشان داد و عجیب نیست اگر ذات آن به دلیل در کنار هم نشستن مقولات متناقض سازنده اش کمی مبهم به نظر برسد. پس از بررسی بدنه اصلی متن، این مسئله را بررسی می کنیم.

الف. متن

(۱) یک بار هنگامی که مشغول مکاشفه در باب هر آنچه هست بودم و ذهنم با قوت عروج یافته بود و احساسات بدنِ ام فرو خفته بود ... انگار حضور عظمتی و صف ناشدنی را حس کردم که صدایم کرد و با من گفت: «دوست داری چه بشنوی، ببینی و در فکرت بیاموزی و بفهمی؟». (۲) پرسیدم: «تو که هستی؟». گفت: «من پویماندرس هستم، خرد قدرت مطلق. می دانم چه می خواهی و همه جا با تو هستم». (۳) باز گفتم: «می خواهم دانش آنچه هست را به دست آورم و ماهیتش را بشناسم و خدای را بدانم» ... او گفت: «به دقت در ذهنت بر آنچه دوست داری بیاموزی متمرکز شو و من به تو می آموزم».

(۴) او با این کلام هیئت خود را عوض کرد؛ و ناگهان همه چیز در برابرم با برقی باز شد و منظری بی پایان دیدم. همه چیز نور شد، آرام و شادی بخش. من دلباخته این منظره شدم. پس از کمی در آن پایین تاریکی متولد شد ...^۱ دهشت بار و دلخراش، فریبکار و در چنبره چونان ماری. سپس این تاریکی به ماهیتی مرطوب مبدل شد که به طرز فهم ناپذیری در هم می پیچید، دود می کرد، چنان که انگار آتشی بود و صدایی در می داد، توصیف ناشدنی و سوگوار. سپس غرشی (یا: فریادی) نامفهوم از آن به گوش رسید شبیه به صدای آتش. (۵) کلامی [logos] از آن آتش بر فراز طبیعت بیرون جست و آتشی نیامیخته از آن ماده خیس بیرون آمد که میل به بالا می کرد. هوایی که سبک بود در پی این نفس آتشین به راه افتاد و چون آتش تا جایی که ممکن بود از خاک و آب دور شد، چنان که انگار از آن آویزان است. ولی خاک و آب بر جای خود ماندند و در هم آمیختند، چنان که خاک از آب تشخیص داده نمی شد. و

۱. «که بخشی از آن تولد یافته بود» یا «... بخش به بخش» یعنی به تدریج (۹).

از حرکت دائم آنها در نفسِ کلامی که بینشان متولد شده بود، صدای قابل تشخیصی به گوش می‌رسید.

(۶) سپس پویماندرس به من گفت: «آن نور، که در برابر ماده خیسی که از تاریکی بیرون آمد قرار داشت، منم، خرد، خدای تو. و کلام منوری که از خرد بیرون آمد، پسر خدا است ... از اینها بفهم: آن چیزی که در تو می‌بیند و می‌شنود کلام خدا است ولی خرد (خرد تو؟) خدای پدر است: آنها از هم جدا نیستند چون زندگی وحدت اینها است ... اکنون فکرت را بر نور متمرکز کن و یاد بگیر تا آن را بدانی».

(۷) پس از گفتن اینها دیری به عمد به من خیره شد و من از نگاهش به خود لرزیدم. وقتی دوباره بالا را نگاه کردم در خرد خود^۱ نوری دیدم که قدرت‌های بی‌پایان داشت و دنیایی بی‌حد و مرز را می‌ساخت، آتشی دیدم که در اختیار قدرتی شدید بود و مکان خود را در مهار قوی او حفظ کرده بود.

(۸) او باز با من چنین گفت: «تو صورت مثلی را، اصلی را که پیش از وجود ازلی است، در خرد دیده‌ای».^۲ پرسیدم «عناصر طبیعت از کجا برخاسته‌اند؟» و او چنین پاسخ داد: «از اراده»^۳ خداوند که کلام را در خود پذیرفت و کیهان [مثلی] زیبا را نگریست، از آن تقلید کرد و بر اساس ماهیت یا اخلاف خود یعنی ارواحش، از خود کیهانی ایجاد کرد [یا: خود را به شکل آن درآورد].

(۹) ولی خرد الهی که دو ماهیت هم‌زمان دارد و هم نور و هم زندگی است، با کلام خود، خرد دیگری، یعنی جهان‌آفرین، را به وجود آورد، که بر فراز نفخه و آتش، هفت فرمانروا گماشت که دنیای

۱. یعنی «در ذهن خودم» که برابر است با خرد مطلق.

۲. یا شاید «اصل ازلی که پیش از وجود است»؟

۳. boulé واژه‌ای است از جنس مؤنث.

محسوس را در حلقه محروس خود می‌گیرند و نام سیطره‌شان هیمارمنه (سرنوشت) است.

(۱۰) بی‌درنگ کلام خدا از موجودات فرودست بیرون جهید و به سمت بالایی و (بخش) مصفای خلقت فیزیکی (حوزه جهان‌آفرین) راه پیمود و با خرد-جهان‌آفرین یکی شد، چون از همان جنس بود. به این ترتیب عناصر پست‌تر طبیعت بدون عقلانیت^۱ رها، و ماده صرف شدند. (۱۱) خرد-جهان‌آفرین به همراه کلام، دایره‌ها را درنوردید و با سرعت طوفان آنها را به پا بسپرد، خلایقش را رها کرد که تا ابد دور خود بچرخند و همان‌جا که به پایان می‌رسانند همان‌جا دوباره آغاز کنند. این دور خود چرخیدن عرصات بر اساس میل خرد(-جهان‌آفرین) عناصر فرودست حیوانات بی‌عقل را ساخت؛ چراکه کلام را در خود نگه نداشته بودند ... [هوا، آب، زمین - دو تای آخر از هم جدا شدند- هر کدام حیوانات خود را تولید کرد: حیوانات دوجنسیتی چنان‌که بعداً توضیح آن خواهد آمد].

(۱۲) اکنون خرد، پدر همه، که هم زندگی است و هم نور، انسان را شبیه به خودش به وجود آورد، و چون فرزندى عاشقش شد، چراکه تصویر خدا را در خود داشت و از این رو خیلی زیبا بود: چون خداوند هم عاشق صورت خویشتن بود و در اعمال خویش توکل به وی کرده بود.

(۱۳) انسان به تماشای خلقتی ایستاد که جهان‌آفرین با آتش [حوزه‌های نخست آسمان] ایجاد کرده بود و میل داشت او نیز خلق کند و پدر به او این اجازه را داد. وقتی به حوزه جهان‌آفرین رفت تا قدرت کامل از او بگیرد آفریده‌های برادرانش را دید و آنها (هفت فرمانروا)

۱. بدون لوگوس چون لوگوس (کلام) از آنها آمده است: لوگوس به معنای عقل و نطق است و این مفهوم در متن انگلیسی چندان روشن نیست.

عاشق او شدند و بخشی از حوزه سیطره خود را به او دادند.^۱ او که گوهر اینها را شناخته بود و سهمی از ماهیت آنها برده بود خواست حلقه احاطه را بشکند و بر قدرت او که بر فراز آتش خلق کرده است غلبه کند (۹).^۲ (۱۴) او [انسان] که بر دنیای اشیای فانی و حیوانات بی عقل تسلط داشت با هماهنگی^۳ تعظیم کرد و با گذر از سقف، صورت زیبای خدا را به طبیعت نشان داد. این زن وقتی به او نگاه کرد که زیبایی ابدی داشت و تمام قدرت‌های فرمانروایان با صورت خدایی در او بود عاشقش شد و به او لبخند زد؛ چون انعکاس تصویر این صورت بسیار زیبای انسانی را در آب و سایه‌اش را بر خاک دیده بود. او نیز وقتی شبیه خود را در این زن دید که در آب انعکاس یافته است عاشق او شد و خواست در او زندگی کند. خواسته او در دم محقق شد و او در صورتی خالی از

۱. یا شاید بخشی از دارایی خود را.

۲. یا به طور کامل بشناسد و بفهمد.

۳. منظور من در اینجا معنای دینامیک و ستاره‌شناختی واژه است. مفسران متأخر کلمه «هارمونی» را به معنایی می‌گیرند که در نجاری استفاده می‌شود؛ نظیر لولا و اتصالات. به همین دلیل نُک (Nock) در ترجمه این واژه می‌گوید چارچوب مختلط، و فستوژیر (Festugière) می‌گوید استخوان‌بندی حوزه‌ها. نظر این دو دانشمند محترم شاید تلاش خوبی برای رعایت صحت ترجمه باشد ولی می‌گویند این واژه در این متن معنای ملموس دارد و (چنان‌که من می‌گویم) به معنای ساختار کلی قدرت نیست. به بیان دیگر، با این نظر من مخالف‌اند که هارمونی به معنای قانون حرکات درهم‌بافته آبرجهان است که هفت سیاره آن را نمایندگی می‌کند (این مفهوم فقط اعتبار روان‌شناختی دارد و به همان معنایی است که داستان متعاقب عروج روح به ذهن متبادر می‌کند). با این حال، از میان دلایلی که برای رد تفسیرهای متأخر دارم فقط دو دلیل را ذکر می‌کنم: جمله «[انسان که] ماهیت هارمونی آن هفت نفر را در خود دارد» (۱۶) فقط در صورتی معنا خواهد داشت که تفسیر انتزاعی فیثاغورثیان از واژه «هارمونی» را بپذیریم. همچنین در متن مسا (۱۵؛ ۱۹) مکرراً واژه «هارمونی» در کنار همارمنه (سرنوشت) به کار می‌رود. هارمونی‌ها به معنای کلیت متشکل از کنار هم نشینی قدرت‌ها (فرمانروایان) است و خاصیت اتحادبخششان (صورت سیطره گروهی آنها) شده است نه به معنای دیواری (یا چیزی پیچیده‌تر از آن نظیر داربست) که آنها را از هم جدا می‌کند. نظام حوزه‌ای از آتش ساخته شده است که چندان تناسبی با چارچوب‌بندی ندارد.

عقلانیت ساکن شد. طبیعت که معشوق را در خود می‌دید وی را سخت در آغوش گرفت و در هم آمیختند. چون در آتش عشق می‌سوختند.

(۱۵) از این رو است که انسان برخلاف تمام حیوانات زمین دو بُعد دارد: بدنش میرا است و ماهیت انسانی‌اش نامیرا. گرچه نامیرا است و بر همه چیز قدرت دارد ولی از آنجا که در معرض هیمارنه قرار گرفته است میرایی بسیاری هم در او می‌افتد. گرچه زمانی بالای هارمونی بود ولی برده‌ای در درون هارمونی می‌شود. گرچه موجودی دوجنسیتی و از پدری دوجنسیتی است، گرچه هرگز نمی‌خواهد و از سرچشمه‌ای است که هرگز نمی‌خواهد، ولی اسیر عشق و خواب می‌شود.

[در ادامه، ریشه‌های نژاد فعلی انسان (۱۶-۱۹) و آموزه‌های اخلاقی (۲۰-۲۳) می‌آید، که ما به این ترتیب آن را خلاصه می‌کنیم. انسان که ماهیت هارمونی آن هفت نفر را در خود دارد، اکنون با طبیعت درآمیخته است، به همین دلیل طبیعت، هفت مرد دوجنسیتی در تناظر با ماهیت هفت فرمانروا خلق می‌کند. پس از آن، روایت مفصل مشارکت چهار عنصر آب، آتیر، خاک و آتش را در خلقت این موجودات می‌خوانیم. مشارکت انسان که خود مرکب شده است در جریان خلقت به این ترتیب بود که از زندگی و نور به سوی روح و ذهن (خرد) آمد، از زندگی به روح و از نور به ذهن. (۱۷) این خلق تا پایان یکی از دوره‌های جهانی طول کشید. در ابتدای دوره بعد تمام مخلوقات دوجنسیتی، انسان و حیوان هر دو، تک‌جنسی شدند و به هیئت مرد و زن درآمدند. فقط اینجا است که نویسنده با نقل قول مستقیم مختصری نشان می‌دهد عهد عتیق یونانی را می‌شناخته است: بر اساس الگوی ۱: ۲۲، ۲۸ سفر پیدایش، خداوند خلقت دوجنسیتی جدید را مخاطب قرار می‌دهد: «مثمر ثمر باشید و در ازدیاد نسل بکوشید» و سپس با لحن کاملاً متفاوتی ادامه می‌دهد و می‌گوید «و او [انسانی] که نعمت عقل را دارد باید بداند

نامیرا است و دلیل مرگ او عشق (همان عشقی که انسان نخستین را به درون طبیعت کشید) خواهد بود (۱۸). کسی که با شناخت خواسته خود به اینجا آمده به خیر اعلا رسیده است و هر کس بر اثر خطای عشق، تن را تقدیس کند سرگردان در تاریکی می ماند و در درون خود وسایل مرگ را حس خواهد کرد. گناه آن غافلان چیست که نمی توانند نامیرا شوند؟ نخستین دلیل وجود تن فرد، تاریکی تنفر بار است که طبع مرطوب از آن است، پیکر دنیای ملموس از آن ساخته شده و مرگ از آن تغذیه می کند. به این ترتیب کسانی که تن را دوست دارند اسیر مرگ و شایسته آن هستند. ولی کسی که خود را می شناسد می داند پدر همه چیز، از جنس نور و زندگی است، انسان نخستین که از او متولد شد به همین ترتیب خود را از جنس نور و زندگی می داند و با همین دانش باز به زندگی راه می برد. افراد دانا که سرشار از عشق به پدر هستند، پیش از این که تن به مرگ بسپارند از احساسات ترسان اند. چون آثارش را می دانند. خرد پویماندرس در این مسیر در قالب زندانبان و خطنگه دار به آنها کمک می کند تا از آثار شرورانه تن محافظت شوند.

کسانی که نمی دانند، قربانی احساسات شرورانه باقی می مانند. این احساس سیری ناپذیر، خود مجازات آنها است و آتشی را که آنها را در خود فرو برده است هر دم فروزان تر می کند.

[آخرین بخش آموزه ها (۲۴-۲۶) مربوط به عروج روح پس از مرگ است. ابتدا در جریان محو بدن مادی، ماهیت احساسی تان (۹)^۱ را به شیطان تحویل می دهید که اکنون غیرفعال شده است و احساسات بدنی هر کدام به سرچشمه خود برمی گردد که یکی از چهار عنصر است.]

۱. در متن ethos به معنای کاراکتر آمده است که در معنای اخلاقی با کلیت این بخش، ۲۵-۲۶، و با سایر بخش ها در قسمت ۲۴ تضاد دارد.

«(۲۵) و پس از آن انسان به سمت بالا حرکت می‌کند و از هارمونی می‌گذرد، در مرحله نخست قدرت افزایش و کاهش را تحویل می‌دهد، در مرحله دوم ساز و کارهای حیل‌گری شیطانی را که اکنون بی‌فایده شده است، در مرحله سوم فریب شهوت را که اکنون بی‌فایده شده است، در مرحله چهارم غفلت حکومت را که اکنون از بلندپروازی خالی است [یا دیگر نمی‌تواند آن را به دست بیاورد]، در مرحله پنجم گستاخی کافران و تندی‌های کردار بی‌آزم و در مرحله ششم اشتباهی شرورانه به ثروت را که اکنون بی‌فایده شده است و در مرحله هفتم دروغ را که خشم‌آور است. (۲۶) سپس عاری از آثار هارمونی وارد طبیعت اُگداد^۱ [حوزه هشتم در میان ستاره‌های ثابت] می‌شود که اکنون در تسلط خود او است و با کسانی که آنجا هستند به ستایش خدا می‌پردازد؛ کسانی که آنجا هستند از حضور او شادی می‌کنند و او که شبیه هم‌قطارانش شده است مثل آنها صدای قدرت‌هایی را که بالای سر او هستند می‌شنود که با صدایی شیرین خدا را ستایش می‌کنند. بعد در صف قرار می‌گیرند و به سمت پدر بالا می‌روند و خود را تسلیم قدرت می‌کنند و وقتی خودشان قدرت می‌شوند وارد حوزه خدایی می‌شوند. این پایان خوش کسانی است که به گنوسیسی دست یافته‌اند: این که خدا بشوند».

ب. تفسیر

محتوای این رساله روشن است. مهم‌ترین قسمت آن (۱-۲۶) گزارشی است به بیان اول شخص از یک تجربه بصری و آموزه‌هایی که در مسیر آن منتقل می‌شود. بندهای پایانی آن (۲۷-۳۲) که در گزارش ما حذف شده است مأموریت بعدی گیرنده را در میان هم‌نوعانش بیان می‌کند. در

این گزارش، که فقط در این قسمت آن را بررسی می‌کنیم، این بخش‌های مهم را به دقت می‌کاویم. بندهای ۱ تا ۳ جریان دیدار با پویماندرس («چوپان انسان‌ها») را توضیح می‌دهد که خود را خرد (ذهن) می‌داند، که بالاترین خدایان است. بندهای ۴ تا ۱۱ از کیهان‌شناسی تا آفرینش حیوانات عاقل را بیان می‌کند، بندهای ۱۲ تا ۱۹ به انسان‌شناسی می‌پردازد که نظریه اصلی این پیام و حیانی است. بندهای ۲۰ تا ۲۳ از آموزه‌های نظری قبلی نتایج اخلاقی می‌گیرد و دو نوع متضاد رفتار انسان را توضیح می‌دهد. بندهای ۲۴ تا ۲۶ در تکمیل این پیام، قصه صعود روح فرد گنوسی را پس از مرگ توضیح می‌دهد. ما ابتدا درباره اصول اصلی ماهیت انسان سخن می‌گوییم که ریشه در کیهان‌شناسی گنوسی دارد ولی دانستن آن به طور کلی برای فهمیدن این موضوع ضروری نیست. سپس به صعود روح می‌پردازیم که پس از هبوط اولیه انسان نخستین رخ می‌دهد و جزئیات آن قصه قبلی را تکمیل می‌کند. پس می‌توانیم به کیهان‌شناسی مان بازگردیم و بکوشیم قصه پرماجرا و در عین حال نه‌چندان همگنی را که در این مراحل اولیه رخ می‌دهد با دقت بشناسیم.

اصل و ریشه انسان خدایی

انسان در مثلث خلقت یا فیضان الاهی مرحله سوم را دارد: کلام (لوگوس) ذهن - خالق (خرد - جهان‌آفرین)، و انسان (آنتروپوس). او می‌تواند جهان‌آفرین را برادر خود ببیند ولی به قدری شبیه لوگوس است که با هم با طبیعت زیرین در ارتباط قرار می‌گیرند؛ و قتش که برسد این طبیعت منحل می‌شود. کلام و جهان‌آفرین هر کدام وظیفه‌ای کیهانی دارند که انجام دهند. پس از خلقت جهان، خدای اول که بیرون از این جهان بود انسان را به وجود آورد و از این کار هدفی نداشت جز

لذت بردن از زیبایی تصویر کامل خودش که از آمیزش های دنیای زیرین منزّه است. این تعریف برای ریشه خدایی انسان، به کتاب مقدس نزدیک تر است که می گوید انسان در پایان خلقت کیهان «مطابق با تصویر خدا» آفریده شده است تا سایر متونی که در گنوسیه موجود است و می گوید انسان قبل از خلقت وجود داشته است و خود نقشی کیهانی دارد. گمانه زنی روحانیان یهودی در باب آدم اول، بر اساس گزارش دوگانه ای که دارند (و در باب های اول و دوم سفر پیدایش به ترتیب انسان را دارای اصل آسمانی و زمینی معرفی می کند) به نوعی با آموزه های توراتی و گنوسی در باب انسان اول / قدیم در تناظر است. آموزه های زرتشتی، چه از طریق گمانه زنی های یهودی و چه به صورت مستقیم، ممکن است بر این بخش مهم از خداشناسی گنوسی اثر گذاشته باشد. این متن فاصله بسیاری از کتب مقدس دارد (البته تمام اندیشمندان متأخر موافق نیستند که کتاب مقدس ریشه متون گنوسی باشد) و این فاصله در این نکات که توضیح می دهیم چشم گیرتر است: خداوند انسان را خلق نمی کند، بلکه عنصری است تکوین بخش و دوجنسیتی، که به نوعی انسان را امکان بخشیده و عرضه می کند، پس به نوعی انسان پرتوی از گوهر او است؛ انسان از جنس گِل ساخته نشده بلکه از نور و زندگی است؛ شباهت بین انسان و خدا شباهتی نمادین نیست، بلکه همسانی در صورت دارند، خدا در او تأمل می کند و عاشق تصویر کامل خود می شود که در او است؛ انسان فراج جهانی است در حالی که حتی کرسی جهان آفرین، با این که در هشتمین عرصه، یعنی بیرونی ترین و عالی ترین حوزه است، ولی باز هم در نظام کیهانی مستقر است؛ چنان که از اتحاد لاحق انسان با طبیعت پیدا است، ابعاد انسان با ابعاد خلقت فیزیکی متناسب و هم مقیاس است؛ برتری انسان چنان که تورات می گوید، فقط بالاتر از موجودات زمینی نیست بلکه از عالم کبیر اختری هم عالی تر است.

هدف اصلی خلق اولیه او به دست پدر، به کار بستن این قدرت نبود، بلکه خود او «وقتی مایل به خلق شد» این قدرت را دریافت کرد. انگیزه فرزنددار شدن خداوند و مشارکت نهایی او در جهان زیرین اغلب و منطقاً مربوط به عنصر جهان آفرینی است که در او وجود دارد و وجود جهان را توجیه می‌کند.^۱ ولی اینجا دنیا قبلاً خلق شده است و معلوم نیست انسان، ضمن همکاری یا رقابت با جهان آفرین، چه کاری را

۱. این است که منداییان در قصه خلقت در کتاب سوم کنز الحق می‌گویند ابتدا زندگی از مانای بزرگ ساطع شد: و خودش از خودش چیزی پرسید؛ از این درخواست اوثره‌ای ثابت قدم پا به وجود نهاد که زندگی وی را زندگی دوم نامید ... این زندگی دوم اوثره‌هایی را خلق، و شخیناهایی را برپا کرد ... سه اوثره پیش آمدند که از زندگی دوم درخواستی کردند؛ آنها درخواست اجازه کردند که شخیناهایی برای خودشان خلق کنند. زندگی [دوم] این اجازه را داد ... بعد آنها به او گفتند از شکوه خودت و از نور خودت به ما بده و ما پیش می‌رویم و زیر جریان آب قرار می‌گیریم. ما شخیناهایی را به نزد تو فرا می‌خوانیم، دنیایی را در محضر تو خلق می‌کنیم و دنیا از ما و از تو خواهد بود. این مسئله [در نظر زندگی دوم] خوش آمد و او گفت من این اجازه را به آنها می‌دهم ولی به پستند [مانای] بزرگ خوش نیامد و زندگی [نخست] آن را روا ندید. در تقابل با عملکرد اوثره‌ها مانای بزرگ، ماندا دهای را خلق کرد که در این نظام با انسان نخست نزدیکی دارد و به او مأموریت می‌دهد: بر فراز اوثره‌ها قرار بگیر و ببین چه قصدی دارند که می‌گویند «می‌خواهیم دنیا بسازیم؟» ای ماندا دهای! تو دیده‌ای اوثره‌ها چه می‌کنند و دربار هر چیز چه برنامه‌ای دارند. دیده‌ای که بیت نور را فراموش کرده‌اند و رو به سوی موضع ظلمت گردانده‌اند ... چه کسی نظم را به میان ایشان باز می‌گرداند، چه کسی آنها را از خطا و شکست پرهیز می‌دارد ... که بر سر خودشان آورده‌اند؟ چه کسی پیغام [زندگی] بزرگ را به گوششان می‌رساند؟ در نسخه‌ای از این رساله، که ترکیب بسیار نامناسبی دارد، یکی از چهره‌های دمیورژی مجری برنامه‌های کیهانی اوثره‌ها می‌شود؛ پناهیل اوثره که از پدرش (یکی از اوثره‌ها که اینجا به حق زیوا نام دارد ولی در جاهای دیگر اباتور نامیده می‌شود) این دستور را دریافت می‌کند: «برو هبوط کن به آنجا که نه شخینایی هست و نه دنیایی. خلق کن و از خود دنیایی بساز شبیه فرزندان مبارک و مقدسی که دیده‌ای» [اینجا با مضمون تقلید از دنیایی ایدئال روبه‌رو می‌کنیم که در گمانه‌زنی گنوسی فراوان است و در پویماندرس هم بیان می‌شود که ممکن است باقی‌مانده تحریف‌شده‌ای از دمیورژ افلاطون باشد، ولی لزوماً چنین نیست] پناهیل اوثره پیش رفت و به زیر شخیناها فرود آمد که دنیایی در آن نیست. او پا به لجن آلوده گذاشت، به آب گل آلوده پا گذاشت ... و آتش زنده در او تغییر کرد» (G 65 ff. 97 f.).

گذاشته است تا جهان‌آفرین انجام دهد. پاسخ این پرسش هم در روایت مزبور نیست: به نظر می‌رسد انگیزه اصلی او در نفوذ به نظام جهان‌آفرین، کنجکاوای است نه ضرورت خلق. این آشفتگی‌ها نشان می‌دهد با نسخه‌ای اقتباسی از اسطوره آنتروپوس روبه‌رویم که نشانه‌هایی از عملکرد کیهان‌شناختی اصلی پیکری دارد که محو و ناآشکار در آن باقی مانده است.

هبوط انسان؛ روح اختری

ورود انسان به حوزه جهان‌آفرین آغاز تاریخ درون‌جهانی او است. هر کدام از هفت فرمانروا سهمی از فرمانروایی خود را به او باج می‌دهند و این، اعتبار وجودی وی را به نحو مثبتی افزایش می‌دهد: او ماهیت هارمونی یعنی قدرت هر کدام از فرمانروایان را در عرصه‌های مربوط به آنها به خود جذب کرده و دارا می‌شود و این دست‌کم از نظر طبیعت زیرین، جذابیت صورت الهی را وقتی خود او را به او عرضه می‌کند زیاد می‌کند. ولی نباید فراموش کرد که هفت فرمانروا و عرصه‌هایشان در ابتدا به دست جهان‌آفرین و از آتش خلق شده‌اند که گرچه از سایر عناصر خالص‌تر است ولی عنصری است فیزیکی که ریشه در تاریکی نخستین دارد. به این ترتیب می‌بینیم که هدیه قدرت‌های اختری چندان جذابیتی برای الوهیت خالص نداشته، بلکه ابعاد وخیم و مهلکی هم دارد. اگر توضیح عروج روح و هبوط اولیه از میان حوزه‌ها به سوی مسکن زمینی در متون درون و بیرون از ادبیات هرمسی نبود، در اصل متن چیزی نداشتیم که بتواند این تردید را جدی کند، بلکه آن را به نوعی رد می‌کرد. یکی از خواص مطرح دین هرمسی این است که ماهیتاً مختلط است و بین معنای پیشاگنوسی و گنوسی یک موضوع ثابت اسطوره‌ای در نوسان است؛ موضوع تجهیز اختری روح. این مفهوم از

ستاره‌پرستی می‌آید که معتقدند هر کدام از قدرت‌های سماوی در تجهیز روح پیش از تجسد وی سهمی بر عهده دارند و هدایای مفیدی به وی می‌دهند که در کیهان‌شناسی ثبوتی، انسان را برای زندگی در این جهان آماده می‌کنند و انسان به دلیل داشتن این مؤلفه‌های فیزیکی با منابع اختری، یعنی کیهان، ارتباطی احساسی می‌گیرد و به این ترتیب در «هارمونی» آن شرکت می‌کند. او از طریق همین ارتباط حسی در معرض آثار سیارات و هیمارنه قرار می‌گیرد، که فرض اصلی طالع‌بینی است، ولی اگر کیهان را خیر بدانیم چیز زیان‌آوری در مفهوم آن نیست، بلکه بیانی در توصیف تقوای کیهانی است.^۱

گنوسیه عطف تازه‌ای به این مجموعه ایده داد و مؤلفه‌های اختری روح را آلودگی ماهیت اصلی معرفی کرد که از حوزه‌های کیهانی در جریان هبوط به روح وارد می‌شود. آرنوبیوس^۲ مسیحی این نکته را در آموزه‌های هرمتی خود چنین می‌آورد:

وقتی به سوی تن می‌شتابیم و هبوط می‌کنیم چیزی از سیارات کیهان به ما ملحق می‌شود که باعث می‌شود بدتر از قبل شویم.^۳

متنی هست که (محتوایش در سوی معکوس) شباهت فراوانی با بیان پویماندرس در باب هبوط روح دارد و آن این متن است:

ارواح آنگاه که هبوط می‌کنند تندی زحل، خشم مریخ، شهوت زهره، آز و طمع بهرام و عشق به قدرت مشتری را به همراه می‌آورند؛ این عناصر باعث آشفتگی در روح می‌شود چنان که دیگر نمی‌تواند از قدرت و استعدادهای خویش استفاده کند.^۴

۱. برای بررسی مفهوم مثبت هدایای سیارات نک:.

Macrobius In somn Scip. I. 12, Servius In Aen. XI. 51, and in the Corpus Hermeticum itself the Kore Kosmo

2. Arnobius

3. Adv. nat. II. 16

4. Servius In Aen. VI. 714

این جمله‌ها نشان می‌دهد آنچه در جریان سفر به پایین بر روح عارض می‌شود، جوهری است ذاتی و در عین حال غیرمادی، که واجد خاصیتی چون «جامه و لفاف» است. روح زمینی را که به این ترتیب شکل می‌گیرد می‌توان با پیازی مقایسه کرد که مثل خود کیهان چندین لایه دارد، ولی به طرز معکوس عمل می‌کند: آنچه آنجا بیرون و دور است اینجا درون و نزدیک است. آنگاه که این فرآیند با تجسد کامل می‌شود آنچه در نمودار حوزه‌های مختلف کیهان از همه درونی‌تر است، یعنی زمین، مثل تن است که بیرونی‌ترین لایه وجود انسان است. از مدت‌ها قبل پیروان اُرفه که آموزه‌هایشان در گنوسیه احیا شد، این آموزه را تعلیم می‌دادند که تن مزبور برای روح آسیب‌زا است. ولی اکنون کالبد فیزیکی هم مشکلی و مانعی در مسیر روح فرازمینی است.

روح از بلندترین قله‌های نور دائمی به پایین می‌نگرد و با اشتیاقی پنهان، آرزوهای دل و «حیات» آن را (که نامش در زمین این است) می‌کاود. سپس با وزن فکر زمینی‌اش در دنیای زیرین غرق می‌شود ... در هر حوزه‌ای [که از آن گذر می‌کند] غلافی آسمانی می‌گیرد، و به این ترتیب می‌تواند در مراحل با جامه زمینی‌اش آشتی کند. و به این ترتیب به تعداد مراحل که از آن گذر می‌کند با مرگ رویارو می‌شود تا سرانجام اینجا روی زمین به چیزی می‌رسد که نامش «زندگی» است.^۱

این افزوده‌های خارجی چیست؟ آنها تجربه انسان هستند که تمام مواجید و ادواق انسان در آن است و انسان با آن با دنیای طبیعت و اجتماع ارتباط برقرار می‌کند؛ همان که «روان» نام دارد. آن جوهر اصیل چیست که تحت این ستر قرار گرفته است؟ عنصری است غیرکیهانی و

متعالی در انسان که در دل مشغولی‌های این دنیایی انسان، مخفی و ناپیدا است و در قالب بیگانگی و فقدان تعلق کامل، به شکل سلبی خود را نشان می‌دهد و فقط وقتی حالت ایجابی پیدا می‌کند که گنوسیس امکان بدهد با نظر بر وجه الهی، محتوایی مخصوص به خود و غیرکیهانی پیدا کند و آن را در چیستی اصلی اکنون مبهم خود بگذارد. قبلاً هم دیدیم که این عنصر مخفی نفخه نام دارد و «روان» حجاب آشکار کیهانی آن است. نویسندگان متون هرمنسی از استفاده از واژه «نفخه»^۱ به معنای روحانی پرهیز دارند^۲ و در اشاره به معنای روحانی از واژه «خرد»^۳ استفاده می‌کنند، ولی در جاهای دیگر، واژه «روان» برای اشاره به هر دو معنا آمده است و گاه چنان‌که در این متن دیدیم واژه «روح» استفاده می‌شود که هبوط می‌کند و تحولاتی را مرتب می‌شود. در مواقعی که این اتفاق می‌افتد و شوکت واژه «روح» اعاده می‌شود تحولات در روحی رخ می‌دهد که به نفس انسان عارض شده است یا روح ثانویه‌ای است که اخص از روح اولیه است. نمونه‌ای از اولی نوشته‌های کلمنت اسکندرانی است:

عادت مألوف کسانی که اطراف باسیلیدس هستند این است که مصائب را عَرَض می‌پندارند و می‌گویند اصل آن جوهری است که در اثر صعود و آمیختگی به روح معقول متصل شده است^۴

در مکتب باسیلیدس این «اعراض» در کنار هم روح را تشکیل می‌دهند و به همین دلیل ایزیدور^۵ می‌گوید نام یکی از کتاب‌های باسیلیدس که به دست ما نرسیده است روح توأمان^۶ است که به موضوع

1. Pneuma

۲. آنها هم مثل نویسندگان رواقی فقط به معنای جسمانی از آن استفاده می‌کنند.

3. Nous

4. Strom. II. 20. 112

5. Isidorus

6. accretal soul

«نیروی اعراض» می‌پردازد.^۱ به این ترتیب نظریه مربوط به انسان خاکی، به نظرورزی در باب دو روح می‌رسد که می‌بینیم در کارهای نوافلاطونیان متأخر به عنوان نظریه‌ای معماگونه بیان شده است.

انسان دو روح دارد: یکی از ذهن اول می‌آید و مقداری از قدرت جهان‌آفرین نزد او است، دیگری از انقلاب آسمان‌ها می‌آید و روح خدایین وارد آن می‌شود. چون چنین است، روحی که از عرصه‌های (یعنی جهان‌های) آسمانی آمده است در امتداد این مسیر با انقلاب عرصه‌ها همراه می‌شود. ولی آن یکی که به مثابه ذهن در ما است والاتر از حرکتی است که متولی شدن است. آزادی از هیمارمنه و صعود به خدایان متعقل، از طریق آن صورت می‌گیرد.^۲

۱. همان.

افلاطون برای بیان حال فعلی روح نسبت به ماهیت اصلی‌اش از این تعبیر استفاده می‌کند: توصیفی که ما برای روح داریم برای بیان حال فعلی آن مناسب است: ولی دیده‌ایم این روح مبتلا به شرور متعدد است مثل الهه دریایی گلائوکوس که نمی‌توان صورت بدوی او را کشف کرد. چون بخش‌هایی از بدنش در اثر برخورد امواج شکسته، مخدوش و خرده شده است. رشد گیاهان و خزوها بر اندامش باعث شده از حالت نخستینش دگرگون و شبیه غولی شود. ولی باید نظر کنیم به اینکه چه عشقی به خرد (philosophia) دارد و مایل است در باب دنیای نامیرای الهی پایدار که به آن تعلق دارد گفت‌وگو کند و آن را بفهمد. دوست دارد بداند چه خواهد شد اگر عواطفش بتواند کاری کند تا از دریایی که در آن غرق شده است درآید و از آن همه خز و صدف که با ماهیت زمینی‌شان وی را اسیر کرده‌اند رها شود. او زمین را غذای خود کرده است تا به آنچه انسان‌ها نامش را سعادت گذاشته‌اند برسد. به این ترتیب شاید روزی نام واقعی‌اش را ببینند ... (Republic 611C-612A, tr. F. M. Cornford). جالب است که افلاطون در این بیان تصاویری را استفاده می‌کند که بعدها به‌وضوح نزد گنوسی‌ان می‌بینیم: نماد دریا و حجاب‌های روح. در باب حجاب‌های روح افلاطون از همان واژه‌ای استفاده می‌کند که ایزیدور در نام کتابش استفاده کرده است (symphyein به معنای افزوده). ششصد سال پس از افلاطون، فلوپتین هم در کتاب خود برای اشاره به روح متعالی و روح مندایی از تعبیری استفاده می‌کند که در کتاب جمهوری هست (Enn I, 1 12). ما در بحث از نماد تصویر انعکاس‌یافته به این مسئله باز خواهیم گشت.

عبارت دیگری هم از بردیسان (ابن دیصان)^۱ گنوسی سوری می‌آوریم:

ستارگان، نشانه قدرت‌های دشمن هستند که جسمی از اصل شیطان دارد. شیطانی که رستاخیز ندارد و یک روح از آن هفت تا است.^۲ آموزه‌های روح اخترانه (مثلاً در ادبیات مندایی و پیستیس سوفیا) بسیار است، ولی این متون که ما انتخاب و نقل کردیم به قدر کافی این مفهوم را روشن کرده است.

متنی که از یامبلیکوس^۳ نقل کردیم به روشنی نشان می‌دهد پشت این خیال‌پردازی اسطوره‌ای چیست: نه فقط رفض دنیای مادی در نتیجه بدبینی، بلکه نیز بیان ایده به‌کلی نو از آزادی انسان، به مفهومی کاملاً متفاوت از آنچه فلاسفه یونان گفته‌اند: انسان در طبیعتی که به آن متعلق و جزء آن است ایستاده و تحت تأثیر آن است؛ و وقتی در خود غور می‌کند لایه از پس لایه این وابستگی را بیشتر حس می‌کند. اما همیشه کانونی در او هست که متعلق به طبیعت نیست و انسان با تمام توانش، اقتضائات و ضرورت‌های آن است. طبع اختری در مرد طبیعی یعنی تمام انسان‌هایی که در نظام کیهانی هستند وجود دارد ولی در انسان روحانی که در طبیعت است^۴ وجود ندارد. این نخستین باری است که در تاریخ تفاوت تندی از دید ستاره‌شناختی بین انسان و طبیعت کشف می‌شود و

1. Bardesanes

2. Ephraem, Hymn. 53

3. Iamblichus

۴. این برتری در باب هر فرد گنوسی است که روح در او غالب است: «هرمس می‌گوید کسی که خدا را بشناسد نه فقط از دست‌اندازی شیاطین در امان است بل تحت قدرت سرنوشت هم نیست» (Lactantius Div. inst. II. 15. 6; cf. Arnobius Adv. nat. II. 62) «که تحت امر سرنوشت نیست». مسیحیان گنوسی هم چنین فکری دارند: «پیش از تعمیم سرنوشت حاکم است و پس از آن پیش‌گویی‌های طالع‌بینان دیگر به حقیقت نمی‌پیوندد» (Exc. Theod. 87. 1).

تجربه قوی و تکان‌دهنده آن در آموزه‌های عجیب و متداعی آمده است. این شکاف بین انسان و طبیعت دیگر هیچ وقت به هم نیامد و اعتراض به دیگربودگی پنهان و اساسی آن، موضوع حاکم بر ذهن بسیاری از کسانی شد که از جست‌وجوی انسان برای حقیقت می‌گفتند.

وحدت انسان و طبیعت: درون‌مایه نارسیس^۱

حال به بخش دیگری از داستان وجود انسان می‌پردازیم: غرق‌شدن انسان در طبیعت پست. روایتی اثرگذار و روشن در این زمینه وجود دارد: نمایش صورت الاهی انسان از بالا برای طبیعت زمینی، به معنای انعکاس هم‌زمان او در عناصر پست‌تر است و او با این زیبایی، که از فرادست به او نشان می‌دهند، به سوی پایین کشیده می‌شود. استفاده از تصویر نارسیس دست‌کم وقتی به این روشنی بیان می‌شود از خواص پویماندرس است و در سایر متون ادبیات این دوره چندان چشم‌گیر نیست. ولی تصویر نارسیس هم در تأیید ایده اسطوره‌ای فکر گنوسی آمده است و در معنای اصلی‌اش شباهتی به افسانه‌های یونانی ندارد: چه فرآیند کیهانی، چه غرق‌شدن روح و چه اصلاً حرکت رو به پایین عنصر الاهی، با انعکاس نور بالا در تاریکی پایین رخ می‌دهد. اگر نسخه پویماندرس را به دقت مطالعه کنیم سه ایده در آن به روشنی بیان شده است: عشق تاریکی به روشنی و گرفتن بخشی از آن در خود، عشق روشنی به تاریکی و غرق‌شدن خودخواسته‌اش در آن، تشعشع، انعکاس یا تصویر نور که در تاریکی فرو دست می‌افتد و از آن آزاد نمی‌شود. هر

1. Narcissus

نارسیسوس شکارچی اهل بیوتیا، پسر زیبای کفیسوس خدای رودخانه‌ها بود که از سر تکبر عشاقش را تحقیر می‌کرد. نمزیس به کفاره این گناه او را به لب آب کشید و او با تماشای عکس زیبایش دل به خود باخت و این قدر به تصویر خود نگریست تا مرد. (م)

سه ایده در ادبیات گنوسی تجلی چشم‌گیری دارند. اولی جریان حرکت به سمت آمیزش‌نهایی با نیروهای فرو دست را توضیح می‌دهد که در نظام مانوی بیان شده است و جداگانه به آن خواهیم پرداخت. دومی در نقل قول‌هایی که هرمس از ماکروبیوس کرده موجود است. در قرائت عربی حرانیان،^۱ که قبلاً از آن قولی را نقل کرده‌ایم، می‌بینیم این موضوع نه فقط مربوط به هبوط روح فرد، بلکه مربوط به هبوط کیهانی روح نخست است.^۲

بخش سوم برای ما خیلی غریب است. چون متضمن ایده‌ای اسطوره‌ای است که از تصویری، انعکاسی یا سایه‌ای سخن می‌گوید که خود باز نمونی از یک وجود اصیل است و از آن تکوین یافته است. عده‌ای بر اساس این نماد مرحله مهمی از این داستان الهی را طراحی کردند. این اتفاق در گمانه‌زنی شیثیان^۳ و فراتیان^۴ و گنوسیانی که فلوپین بر ضد آنها نوشت و نیز نظامی دیده می‌شود که باسیلیدس برای ما

1. Harranites

۲. ادامه متن چنین است: خدا که همیشه همه چیز را به بهترین حالت آن تبدیل می‌کند، آن را به ماده متصل کرد که دیده بود چقدر عاشق آن شده است و صور نوعی بسیاری را در آن پراکنده کرد. به این ترتیب موجودات مرکب شکل گرفتند، آسمان و عناصر (و غیره؛ اینها تمام ظروف دریافت‌کننده «روح» هستند). ولی خدا چون نمی‌خواست روح را در این پستی در کنار ماده رها کند به او عطیه هوش و ملکه فهم را اعطا کرد، مواهبی که کمک می‌کرد وی بتواند اصل والای خود در عالم روحانی را به یاد بیاورد ... تا امکان دست‌یابی به دانش را برایش باز بگذارد، تا او بداند در این جایگاه پست بیگانه است ... وقتی روح با ادراک و هوش این آموزه را دریافت، و از خودش شناخت پیدا می‌کند میل به عالم روحانی می‌کند، چنان‌که فرد ساکن در مملکت غریب به یاد موطن خویش آه می‌کند. او هم پذیرفته است که برای بازگشت به وضعیت اصلی‌اش باید از تعلقات این دنیا و امیال شهوانی و هر آنچه مادی است آزاد شود (Chwolson, Die Ssabier, II, p. 493). بخش آخر به نظر می‌رسد مربوط به روح انسان باشد و همین‌گونه هم هست، چون روح فرو افتاده جهانی در انسان است که می‌تواند عطا پایی فهم و هوش را دریافت کند. بخش نخست این بیان قطعاً در باب روحی کلی است که هبوطش دلیل تکوین جهان است.

3. (Sethians) Hippol. V. 19

4. ibid. 12 ff.

روایت می‌کند و نظام خود او نیست بلکه نظام کسانی است که او آنها را بربر می‌خواند و احتمالاً منظورش متفکران ایرانی است.^۱ ایده اصلی تمام این دیدگاه‌ها این است: نور به ضرورت ماهیتش بر تاریکی که زیر او است می‌تابد. این تابش موضعی بر تاریکی، یا شبیه تابش پرتویی است که روشنایی را گسترش می‌دهد یا از چهره‌ای الاهی نظیر سوفیا یا انسان است که به شکل صورتی به درون این فضای تاریک جلوه‌گر شده و تصویری یا انعکاسی از امر الاهی است. در هر دو صورت، گرچه هبوط یا فرورفت واقعی اصل الاهی رخ نداده، ولی چیزی از آن در دنیای فرودست وارد شده و همان‌طور که دنیای تاریکی آن را غیمتی ارزشمند می‌بیند، الوهیت باقی، از آن به بعد درگیر سرنوشت پاره‌ای است که از او جدا شده است. تاریکی به سبب این روشنایی که در میان او یا بر فراز آب‌های نخستین پدیدار شده است، غرق در آزار است و می‌کوشد برای همیشه به کمال در وی بیامیزد تا او را در خود نگه دارد. به همین دلیل او را پایین می‌کشد، می‌بلعد و به قطعات بی‌شمار فرو می‌شکند. از آن زمان به بعد قدرت فرادست می‌خواهد کاری کند پاره‌هایی را که نور به آنها تجاوز کرده است باز بیابد. قدرت‌های زیرین با کمک همین عناصر است که می‌توانند این دنیا را خلق کنند. قربانی آنها با خلق این دنیا به شکل «اخگر»هایی پراکنده می‌شود و حالت روح‌های متفرد را پیدا می‌کند. روایتی اندکی پیچیده‌تر از آن ایده این است که قدرت‌های زیرین با کمک تصویر انعکاس‌یافته صورت الاهی انسان یا دنیا را ساختند تا تقلیدی از اصل الاهی باشد. ولی اینجا هم صورت الاهی در ماده تاریکی وارد می‌شود و تصویر تبدیل به بخش مهمی از خود خدا می‌شود و این با نسخه ناپالوده‌تری که از بلعیدن و فروشکستن سخن می‌گوید فرق

چندانی ندارد. به هر تقدیر، این مجموعه تصویری، تراژدی الاهی را بدون احساس گناه از بالا یا حمله از پایین یا از سوی خود عرصه الاهی روایت می‌کند. نزد فلوپین، تشعشع صرف و اجتناب‌ناپذیر نور و خلق نمونه‌های مشابهی با انعکاس آن در صور و تصاویر، اصل متافیزیکی دست اولی است که بر وجودشناسی او تأثیر شگرفی دارد. او در همین راستا در جریان روایت روح بالا و روح پایین در بازگویی اسطوره خدای دریایی افلاطون می‌گوید عطف نور به سوی پایین اشراقی به سمت آن چیزی بود که در زیر دست وجود داشت که همین اشراق ایدولون^۱ یا انعکاسی ایجاد کرد که همان روح فرودست است که در معرض مصائب قرار گرفته، ولی روح اصلی هیچ وقت هبوط نکرده است.^۲ گنوسیانی که به شدت در معرض حمله انتقادی فلوپین قرار گرفتند نسخه‌ای از این روایت را در اختیار دارند که به موضوع بحث ما بسیار شبیه است:

آنها می‌گویند روح و خرد (سوفیا - فلوپین مطمئن نیست که این همان «روح» است یا نه) به پایین میل کردند ... و ارواح دیگر هم با او به پایین میل کردند. آنها چون پاره‌ای از خرد بودند لباس بدن پوشیدند ... ولی می‌گویند روحی که ارواح دیگر به سبب او هبوط کردند خودش واقعاً پایین نیامد بلکه فقط تاریکی را روشن کرد و به این ترتیب تصویری در ماده پدید آمد. بعد آنها «تصویری دیگر از این تصویر» ایجاد کردند که آن پایین جایی در میان ماده یا مادیت پدیدار شد ... و آن کسی که وی را جهان‌آفرین می‌نامند این‌گونه تکوین یافت. ارواح به این‌گونه وی را از مادر متزع می‌کنند و همین‌طور پایین می‌روند و از تصویری به تصویر دیگر رفته تمام مراحل دنیا را می‌سازند.^۳

1. Eidolon

2. Enn. I. I. 12

3. Enn. I. I, 9. 10

تفاوت نخست و اصلی بین گنوسیای و فلوپتین در این زمینه این است که گنوسیای بر این هبوط رقت می کنند و معتقدند انعکاس تصویر تراژدی الاهی این مصائب را شکل داده است، ولی فلوپتین می گوید هبوط، خودبازگویی ضروری و ایجابی فیض منبع اصلی است. ولی ساختار عمودی جریان تکوین در بینشان مشترک است: تمام موجودات متافیزیکی میل به سوی پایین دارند که چیزی جز فساد نیست.

پیدایش نور از بالا در جریان انعکاس از پایین را می توان توضیحی برای خطای الاهی دانست. کل داستان سردرگمی، ناراحتی و توبه پیستیس سوفیا به این دلیل بود که نوری را در پایین دید و اشتباهاً فکر کرد این همان نورالانوار است که وی در پی آن بوده است و به دنبال آن به اعماق رفت. در متون بسیاری، به ویژه در گمانه زنی مانی، می بینیم بارها آنچه شبیه خدا است طعمه ای می شود که با آن یا آرخن ها جوهر الاهی را جذب می کنند و به دام می اندازند یا پیام آوران خدا پاره هایی از نور را که در تملک آرخن ها افتاده اند به سوی خود می کشند. به این ترتیب می بینیم تصویر نارسیس در خطای عشقی نوع انسان در پویماندرس، نسخه ای مخصوص و مرکب از چندین موضوع متعدد است. انسان به اندازه روح اول مقصر نیست. چون او به دلیل لذات بدنی اش مجذوب می شود، ولی این که تصویر کامل خدای عالی است به سبب عشق به زیبایی صورت الاهی خودش به دام می افتد. ولی او بیش

بنگرید به عبارت مندایی «آباتور» (یکی از اوثره هایی که برای خلق این دنیا توطئه کردند) به آن دنیای [تاریکی] می رود ... او چهره اش را در آب های سیاه می بیند و پسرش که شبیه خود او است از او در آب سیاه متولد می شود. این پسر پتاهیل اوثره نام دارد که دمیورژ فعلی این دنیا است (G 173). این مثال از یک حوزه از بافت اندیشه ای جدا شده است که فلوپتین گنوسیای را در آن قرار می دهد و نشان می دهد که نمایش در آینه به نظر گنوسیای نوعی همزاد (alter ego) ایجاد می کند و نیز متوجه می شویم این چه ارتباط نزدیکی با کیهان شناسی دارد.

از پیستیس سوفیا مقصر است که فقط فریب خورده است. چون می‌خواسته است مستقل دست به عمل بزند و انعکاسی از نور پدر را که به میل خود از آن جدا شده است در آن پایین دیده است و نمی‌توانسته اشتباه گرفته باشد. با این حال، به نوعی از سوی خودش بخشوده شده است. زیرا از ذات رذل نیروهای پایین خبر ندارد. چون آنها انعکاس او را بر تن کرده بودند و مثل او به نظر می‌رسیدند. به همین دلیل تابش صورت او بر زمین و آب به خودی خود رخ داده است و این نویسنده یونانی مآب آن را به ابزاری برای انگیزش تبدیل کرده است، نه بیان غوطه‌ور شدن منبع فضیان الاهی در دنیای زیرین.

صعود روح

حال به صعود روح آگاه پس از مرگ می‌پردازیم؛ این امر اساسی‌ترین دیدگاهی است که برای گنوسیان یا اصحاب نفخه اهمیت دارد و زندگی را در مسیر آن پیش می‌برند. پس از آنچه در بررسی آموزه‌های فعلی مربوط به صعود اخترانه روح خواندیم، این صعود در پویماندرس نیازی به توضیح ندارد، بلکه حالت معکوس آن است. البته به گفته نسخه‌های مشابهی که در سایر مکاتب گمانه‌زنی گنوسی وجود دارد این موضوع در تمامیت دین گنوسی مهم است. سفر آسمانی روح در مسیر بازگشت یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های تمام نظام‌های گنوسی است که بر همین اساس همگرایی یافته‌اند و اهمیت آن به عنوان یک باور در ذهن گنوسیان بسیار است. چون نه فقط در نظریه و آینده‌نگری گنوسیان اهمیت دارد و ارتباط انسان با دنیا را صورت‌بندی می‌کند بلکه اهمیت عملی بسیاری هم برای آنها دارد. چون معنای گنوسیس این است که وی را برای این سفر نهایی آماده کند و تمام آموزه‌های اخلاقی، آیینی و رفتاری آن قرار است کمک کنند این سفر با موفقیت انجام شود.

نظریه‌های صعود اهمیت تاریخی دارند و به متن محدود نمی‌شوند. فکر گنوسی در مراحل بعدی تاریخی (که البته شاید دیگر نام گنوسی بر این نظریات نباشد) نمای بیرونیِ صعود در عرصه‌های آسمانی و برهنگی تدریجی روح از حجاب‌های دنیوی و دست‌یابی‌اش به ماهیت غیرکیهانی اصلی که داشته است، «درونی‌سازی» شده و حالت نوعی تکنیک روان‌شناختی را به خود می‌گیرد که فرد طی آن چیزی را به درون خود انتقال می‌دهد و در حالی که هنوز در بند تن است می‌تواند امر مطلق را به عنوان داشته‌ای درون‌ماندگار، ولو موقت، در خود مندرج کند: صعود ذهنی با تمرکز درونی جای طی منازل آن طریقت اسطوره‌ای را می‌گیرد و روش عملی تهذیب خودخواسته نفس جای حرکت فضایی در میان عرصه‌های آسمانی را می‌گیرد. استعلا به این ترتیب می‌تواند درون‌ماندگار شود، کل این فرآیند صبغه روحانی می‌پذیرد و اساسی‌ترین عنصر دین می‌شود. اسطوره گنوسی با استحاله طرح اسطوره‌شناختی به درون‌گرایی شخصی و ترجمه مراحل عینی آن به مراحل ذهنی تجربه فردی که در اوج تبدیل به جذبه می‌شود، به عرفان (رهبانی و نوافلاطونی) گرایش پیدا می‌کند و پس از این‌که باورهای اسطوره‌ای اصلی به زوال می‌افتند بر جای خود باقی می‌ماند.

صعود در پویماندرس به صورت نزع تدریجی حجاب‌ها توصیف می‌شود که دست آخر نفس واقعی انسان را «برهنه» می‌گذارد، همان‌طور که انسان نخستین پیش از هبوط کیهانی‌اش برهنه بوده است و می‌تواند آزاد و برهنه وارد عرصه الاهی شده و با خداوند یکی شود. ما قبلاً نسخه‌ای دیگر از صعود را بررسی کرده‌ایم که در آن هدف از سفر نه برهنگی روح بلکه سفر روح است. این متن می‌گوید اسباب آغاز این سفر، نفخه خالصی است که از حجاب زمینی بیرون شده است و فرمانروایان عرصه‌های آسمان قدرت‌های معاندی هستند که می‌خواهند

جلوی سفر را بگیرند تا او در جهان بماند. این دو نظر هر دو در نوشته‌های گنوسی بسیار تکرار می‌شود. هر جا صحبت از کندن لباس‌ها، بازکردن گره‌ها و گشودن پیوندها در مسیر سفری رو به بالا است مطالبی مشابه نوشته‌های هرمس معظم می‌خوانیم. مجموعه این گره‌ها را «روان» می‌خوانند و این نفخه است که می‌توان با کمک آن روح را رها کرد.^۱ می‌بینیم که این سفر فقط سفری مکانی نیست بلکه خواصی کیفی دارد که ناظر بر کنارگذاشتن ماهیت دنیوی است. برخی فرقه‌ها مجموعه‌ای از حرکات آیینی برای استقبال از این فرآیند نهایی دارند که در قالب تقدیس برای این استحاله صورت می‌گیرد، به صورت پیشاپیش و نمادین در زندگی فرد اثر می‌گذارد تا او در مراحل بعدی زندگی کامل‌تر و قوی‌تر باشد. مثلاً در سنت میتراپی مراسمی وجود داشته که فرد در مسیری از پله‌های بالارونده از هفت دروازه می‌گذشته است که نشان از هفت سیاره داشته است.^۲ در سنت ایزیس، هفت (یا دوازده) بار لباسی مخصوص یا پوششی شبیه حیوانات را بر تن می‌کردند و از تن به در می‌آوردند. هدف از این فرآیند پرآشوب و زمان‌بر، تولد مجدد (پالینگِنسیا^۳) بود: فرد نوآموز مثل خدا دوباره زاده می‌شود. واژگان «باززایی»، «استحاله» (متامورفوز) و «تغییر صورت» در خلال این آیین‌ها به وجود آمد و بخشی از زبان این کیش‌های معماگونه بود. معنا و کاربردی که می‌توان برای این استعاره‌ها در نظر گرفت به قدری گسترده است که می‌تواند به هر نظامی از خداشناسی وارد شود و جذابیتشان اغلب «دینی» به معنای عام است و اختصاص پیشینی و ضروری به فرقه مخصوصی ندارد و در عین این‌که اصلاً و اعتباراً ربطی به گنوسیه ندارند

1. E.g. Iren. I. 7. 1; 21. 5.

۲. موسوم به کلیماکس هپتاپلوس؛ Origen, *Contra Celsum* VI. 22.

3. Palingenesia

برای بیان اهداف گنوسی بسیار مناسب‌اند. سفر آسمانی در بافت آیین رمزگون، یا جایگزین‌های فردی و روحانیت‌یافته‌ای که تحت تأثیر مدل عمومی می‌یابد، حالت تجربه دیداری واقعی پیدا می‌کند که در جذبه‌های کوتاه دسترس‌پذیر است. سرودهای^۱ موسوم به میتراپی این گونه تجربه‌ها را به روشنی بیان می‌کند و راهنمایی‌هایی می‌کند تا فرد برای این تجربه بصری آماده شود و حلول آن را حس کند (این نظام دینی کیهانی- وحدت وجودی است، نه ثنوی، و هدف این است که ضمن وحدت با اصل کیهانی به نامیرایی دست یابند نه این که بکوشند خود را از یوغ آن آزاد کنند). مفهوم‌سازی گنوسی‌تر از این سفر، به عنوان صعودی از میان سیاره‌ها که با برهنگی تدریجی همراه است، عمری طولانی در عرفان و ادبیات داشت. عمر خیام هزار سال پس از پویماندرس می‌گوید:

از جرم گل سیاه تا اوج زحل کردم همه مشکلات کلی را حل
بگشادم بندهای مشکل به حیل هر بند گشاده شد به جز بند

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من،

وین حرفِ معما نه تو خوانی و نه من

هست از پس پرده گفت‌وگوی من و تو

چون پرده برافتد، نه تو مانی و نه من.^۲

نسخه دیگری از صعود هست که روحانیت کمتری دارد و منفی‌تر است. در این نسخه، روح با اضطراب و هراس، به مواجهه آینده‌اش با آرخن‌های این جهانی می‌اندیشد که می‌خواهند جلوی فرارش را بگیرند. در این باره گنوسیس دو وظیفه دارد: هم خاصیتی جادویی به روح

۱. این نام به اشتباه اطلاق شده است. چون محصولی ادبی است نه متنی دینی.

۲. دوبیتی‌های سی و یک و سی و دو از رباعیات خیام.

می‌دهد که تسخیرناپذیر می‌شود و از دید آرخن‌ها مخفی می‌ماند (آیین‌های مقدسی در این دنیا اجرا می‌شود که این هدف را تضمین می‌کند) و هم دانش نام‌ها و اوراد مأثوره را به انسان می‌دهد تا بتواند از این مسیر عبور کند، این دانش یکی از معانی واژه «گنوسیس» است. نام مخفی آرخن‌ها را باید دانست. چون دانستنش برای غلبه بر آنها لازم است. کلسیوس نویسنده غیرگنوسی در حین گزارش این مسائل گنوسیانی را که با حالی تأسف بار نام دروازه‌بانان را از بر می‌کنند به تمسخر می‌گیرد.^۱ شاید این بخش از گنوسیس، جادوی خام به نظر برسد ولی عباراتی که خطاب به آرخن‌ها گفته می‌شود ابعاد مهمی از خداشناسی گنوسی را دربردارد. قبلاً یکی از آنها را بیان کردیم و مثالی چند هم اینجا می‌آوریم. ایپانیوس در انجیل گنوسی فیلیپ می‌خواند:

خدا به من گفت روح در جریان صعود به آسمان چه باید بگوید و چه پاسخی به هر کدام از قدرت‌های بالادستی بدهد: من آمده‌ام تا خودم را بشناسم و خودم را از همه جا گرد آورده‌ام، ولی فرزندی برای آرخن نیآورده‌ام، بلکه ریشه‌های او را زده‌ام و اعضای پراکنده را گرد آورده‌ام. تو را می‌دانم چه کسی هستی: چون از آنهايي هستم که در بالا هستند.^۲

در نوشته‌های اریگن فهرست کامل و ارزشمندی از پاسخ‌هایی که افیتی‌ها یاد می‌گیرند «پای دروازه‌های همیشه زنجیرشده آرخن‌ها» عرضه کنند وجود دارد. ما دو پاسخ زیر را از آن ترجمه می‌کنیم:

... من کلامی از خرد خالصم، اثر کامل پدر و پسر، و نمادی با نقش زندگی بر خود دارم، من دروازه جهانی را که تو با ائون خود بسته‌ای باز می‌کنم و از آن می‌گذرم تا دوباره آزاد شوم. لطف تو با من ای خدا که بدان سخت نیازمندم.

1. Origen, Contra Celsum VII. 60

2. Ephiph. Haer. 26. 13

خطاب به سابائوت:

آرخُن قدرت پنجم، سابائوت فرمانروا، مدافع قانون خلقت، کنون به لطف خداوند که قوی تر از قدرت پنج لایه تو است ضعیف شده‌ای. بین آثار صنع تو را می توان محو کرد و بگذار تا بگذرم^۱.

پیدا است که این واژگان قدرت اسم رمز را دارند. آرخُن ها چه نفعی می برند از این که جلوی خروج روح از این دنیا را بگیرند؟ پاسخ گنوسیان به این پرسش به روایت اپیفانیوس این است:

آنها می گویند روح غذای آرخُن ها و قدرت ها است و بی آن نمی توانند زندگی کنند. چون روح از شبی می است که در دنیای بالا است و آنها را قدرتمند می کند. روح وقتی به دانش معطر می شود ... به آسمان صعود می کند و در رویارویی با تمام این قدرت ها از خود دفاع می کند و با گذر از آنها به پدر و مادر همه چیز می رسد که در بالا سکنا دارند؛ همان جایی که از آن آمده است^۲.

نخستین آغازها

در پویماندرس صحبتی از بدبودن مدیران این جهان نیست ولی پذیرش سیطره آنان، که سرنوشت نامیده می شود، به وضوح اسباب بدبختی هر زن و مرد و تزییع شکوه اصیل آنان است. این نکته ما را به بررسی خداشناختی جریان خلقت می رساند و به بینشی می رسیم که ابتدای تکوین کیهان را روایت می کند. تمام انواع وحی های ناظر به دوران پیش از شکل گیری انسان (۴-۱۱) این بخش ها را در خود دارد: نگاهی مستقیم به مرحله نخست تکوین کیهان، پیش از خلقت واقعی (۴-۵)، توضیح محتوای آن بر اساس پویماندرس (۶) پی گیری و تکمیل دیدگاه، تجلی

1. Origen, Contra Celsum VI. 31

2. Epiph. Haer. 40. 2

دنیای واقعی در خدا که امر ملموس پس از آن خلق می‌شود (۷). از اینجا به بعد، دیدن جای خود را به شنیدن می‌دهد. یعنی پویماندرس داستان واقعی خلقت را در پیشگاه فهم بصیرت یافته مخاطب روایت می‌کند. بند هشت حاوی داستان تکوین عناصر طبیعت است: ارتباط این آموزه به مراحل نخستین بینش (۴-۵) معمای اصلی است که باید آن را حل کنیم. بندهای ۹-۱۱ می‌گوید: جهان‌آفرین از خدا متولد شد، هفت قدرت حاکم و عرصه‌های سیطره هر کدام را شکل داد، این نظام را به گردش انداخت و در نتیجه گردش آن، جنبندگان غیرعاقل را از عناصر فرو دست طبیعت درست کرد. در میان رخدادهایی که پس از ظهور جهان‌آفرین در سلسله مراتب الاهیات شاهدیم، فقط بیرون‌جهیدن کلام از طبیعت به سوی مقام بالاتر نیازمند توضیح است. در خصوص رخدادهای دیگر فقط لازم است اوضاع پیش از ظهور جهان‌آفرین را بدانیم.

ابتدا به محتوای بصری وحی نخستین می‌پردازیم که مخاطب با خواندن آن شاهد عینی ابتدای خلقت می‌شود. خواننده این کتاب اکنون با این مفهوم که نور الاهی و تاریکی مارگونه دهشت‌زا ابتدای خلقت هستند آشنا است. ولی باز هم به دو نکته باید توجه داشت. نکته نخست این است که ابتدا در عرصه دید چیزی جز نور نیست و «پس از مدتی» در بخشی از آن تاریکی پدیدار می‌شود که به سوی پایین تمایل دارد: به این ترتیب می‌فهمیم این تاریکی اصل بنیادینی نیست که هم‌زمان با نور باشد، بلکه از نور به وجود آمده است. نکته دیگر این است که فریادی با شیون یا مویه از این تاریکی پر آشوب برمی‌خیزد. حال به مسائل مربوط به این دو نکته می‌پردازیم.

کلام به مثابه نخستین عنصر متعلق به نوس متعالی از نور الاهی می‌آید و بر طبیعت مرطوب «غلبه می‌کند»: از آنچه بعداً می‌خوانیم

می فهمیم این «غلبه کردن» را باید به معنای پیوندی نزدیک بفهمیم که در آن کلام گرفتار می شود و بعداً کارهای جهان آفرین آن را آزاد می کند. فعلاً به این توجه داشته باشیم که تأثیر حضور کلام در طبیعت تاریک باعث می شود طبیعت تاریک به عناصری که وزنشان با هم فرق می کند تقسیم شود (این همان زمین و آب است که بعدها در دوران جهان آفرین از هم جدا می شوند): این حالت جدایی در ماده هیولایی کارکرد کیهانی اصلی لوگوس (کلام) است ولی کلام برای این که این حالت جدایی را حفظ کند و به هم چسبیدگی نهایی اش در اثر عملکرد بعدی خالق (جهان آفرین) را عقب تر بیندازد باید در درون طبیعتی که به این ترتیب دچار گسست شده است باقی بماند.

در بند ۷ فرد بیننده بر اساس دستور با دقت به درون نور نگاه می کند و قدرت های بسیاری را در آن می بیند و متوجه می شود این نور وسعتی یکپارچه نیست بلکه کیهانی است نظام یافته که پویماندرس آن را صورت مثلی^۱ نامیده است؛ نیز می بیند که آتش «در بند مهار قدرتی متعالی» است. این قدرت که عناصر را از درون در کنار هم نگه داشته است فقط می تواند کلام باشد^۲ و آتش لایه بیرونی است که با بیرون جهیدن از طبیعت مرطوب شکل گرفته است. بر اساس این توضیحات ابتدای صحنه دوم مرحله جدیدی از فرآیند تکوین کیهانی را توضیح نمی دهد، بلکه نتیجه مرحله نخست را با فهم تازه ای تکرار می کند. و این اگر فرض درستی باشد در تفسیر مرحله بعدی، یعنی مرحله هشتم بسیار مهم است که خواص عرفانی فراوانی دارد.

اینجا نیز، مانند بخش هفتم، بیننده درباره نوری که قبلاً دیده است و محتوای مرحله اول بینشش، یعنی خاستگاه عناصر طبیعت چیزهایی

1. Archetypal form

۲. به جای واژه «دربزرگرفتن» (encompass) که دال بر نوعی فعل از بیرون است.

می‌آموزد. او می‌پرسد این عناصر از کجا آمده‌اند و ما انتظار داریم پاسخ بشنود وقتی کلام، کار تفکیک خود را انجام داد این عناصر از طبیعت مرطوب بیرون آمدند. اگر بپرسد این طبیعت مرطوب خود از کجا آمده است پاسخ این است که طبیعت مرطوب حالت تغییر یافته آن تاریکی هولناک اولیه است. در بینش نخست معلوم شد این تاریکی از ابتدا وجود نداشته است. می‌توان پرسید این تاریکی خود از کجا آمده است. این پرسش مهم‌ترین پرسشی است که تمام انواع دوگانه‌گرایی‌های غیرایرانی باید با آن روبه‌رو شوند و پاسخی که به آن می‌دهند محتوای اصلی گمانه‌زنی‌های والتینی بکر آنها را معلوم می‌کند. اصل مشترک بین آنها این است که تفکیک موجود در جهان واقعیت ناشی از وجود نوعی شکست یا تاریکی در متن الوهیت است. نظر به این‌که هر توضیحی غیر از این ما را سردرگم‌تر می‌کند به نظر من درست این است که بگوییم بوله^۱ (اراده) خداوند، که ناگهان و فقط در این بخش وارد متن می‌شود، جایگزینی برای تاریکی دهشت‌بار موجود در تصویر اول و در عین حال نکته‌های نخستین و پراکنده‌ای است از گمانه‌زنی نوع سوری که به گونه‌ای به این متن راه پیدا کرده است. مهم‌ترین دلیل من برای این موضوع نقش لوگوس در هر دو صحنه است. طبیعت مرطوب مغلوب لوگوس می‌شود و سپس در عناصر پراکنده می‌شود و اراده زنانه خداوند که لوگوس را در خود «پذیرفته است» «بر اساس عناصرش» خود را ترتیب بخشیده و منظم می‌کند. نکته‌ای که در این صحنه باقی می‌ماند این است که بوله به تقلید از نظم مثلی سازمان می‌یابد که در لوگوس دیده است. یعنی استقلال بوله بیشتر از طبیعت مرطوبی است که در صحنه اول می‌بینیم. علاوه بر عناصری که موضوع پرسش است از

دودمان روانی بوله هم سخن به میان می‌آید که احتمالاً مشارکت وی در خلق آینده از طریق آنها است. این دو موضوع، هر دو، او را به سوفیا در گمانه‌زنی گنوسیه سوری شبیه می‌کنند. بوله را می‌توان نسخه‌ای از آن شخصیت مسئله‌ساز الاهی دانست که در انویای شمعون مغ دیدیم و شایسته هر گونه ذلتی است.^۱

در تشبیه بوله به طبیعت مرطوب نکته مهمی در کار است و آن معنای این عبارت است: او لوگوس را پذیرفت. خوش‌بختانه همین عبارت در یگانه‌شدن طبیعت با مرد تکرار می‌شود که هم معنایی به‌وضوح جنسی دارد و هم کمک می‌کند بفهمیم چرا طبیعت در کلیتش ضمیر مذکری را دارد که زن در این یگانگی آن را «می‌پذیرد» (۱۴). اگر برای لوگوسی که بوله دریافت کرده همین اتفاق افتاده باشد او هم باید مثل آنتروپوس بخواهد از این غوطه‌وری رستگاری پیدا کند؛ و همین هم هست. چون نخستین اثر سازمان‌دهی عرصه‌های کیهان به دست جهان‌آفرین این است که لوگوس از طبیعت اسفل بیرون بجهد و به روح خویشاوندی که در اعلا سطوح است تعالی کند. این نتیجه‌گیری از کار جهان‌آفرین با اعتقادات دینی مانویان و نیز برخی از سایر فرقه‌های گنوسی هماهنگ است؛ این که هدف از خلقت جهان آزادکردن عنصری الاهی است که در مراحل پیش از خلقت فرو افتاده و در اختیار عرصه‌های فرودست قرار گرفته است. به نظر من، اینها نشان می‌دهد «اراده زنانه خداوند» را

۱. اندیشه یکی دانستن بوله با سوفیا (از طریق ایزیس) را نخستین بار رایتزشتاین مطرح کرد (Poimandres, p. 45 £.) که البته تفسیری «تک‌بنیاد» از متن کرده است و نتایجی غیر از نتایج ما گرفته است. دلایل فستوژیر در مخالفت با نظر او (La Revelation d'Hermes) (Trismegiste, IV, pp. 42 ff.) برای من قانع‌کننده نیست؛ به‌ویژه چون آلترناتیو او، گونه‌ای گمانه‌زنی فیثاغورثی درباره شکل‌گیری عنصر مرکب ثنوی (مؤنث و تاریک) از شیء بسیط زن-مرد، در واقع چیز تازه‌ای نیست، بلکه عیناً با فرضیه سوفیا انطباق‌پذیر است. به نظر من، حق با فستوژیر است و نیازی به واردکردن ایزیس نداریم.

می‌توان با «طبیعت مرطوب» یکی دانست: لوگوس در اراده زنانه خداوند پذیرفته شده و چون گوهری در صدف نشسته است و با خلقت جهان از طبیعت مرطوب بیرون می‌جهد تا به خویشان واقعی خود پیوندد. به این ترتیب خلقت حالت رستگاری پیشینی را پیدا می‌کند.

نویسنده پویماندرس فقط مایه‌هایی از این اصول را به کار گرفته است. این کتاب می‌گوید خلقت جهان‌آفرین به این دلیل لوگوس را آزاد می‌کند که پس از سامان‌دهی مقطوع و با ثبات کیهان دیگر نیازی به حضور او نیست تا عناصر را دور از هم نگه دارد و به این ترتیب او از بار وظیفه آزاد می‌شود نه از قید و بند محدودیت‌ها. در عین حال، ارتباط نزدیک او با بوله شبیه به ارتباط انسان [مرد] و طبیعت است و این ارتباط نزدیک میوه‌ای هم دارد: ارواح انسان‌ها محصول بوله هستند و این شباهت بسیاری دارد با روایتی که والتینی‌ها از سوفیا نقل می‌کنند. ولی اگر بوله خدا و تاریکی نخستین را نسخه‌های متفاوتی از یک اصل اسطوره‌ای در نظر بگیریم متوجه می‌شویم تاریکی نخستین خواصی دارد، نظیر این که دهشت‌بار، تنفربرانگیز و شبیه مار است. این تاریکی طبعاً از نوع تاریکی ایرانی ضدخدایی است نه سوفیای الهی که از منبع خود بیگانه و دور شده است. در عین حال، باید توجه داشت این تاریکی پس از روشنی ایجاد شده است و می‌توان تصور کرد ریشه در آن دارد (در روایت ایرانی چنین چیزی نیست) و این تاریکی شیون می‌کند: این دو خاصیت پهلوی به پهلوی سوفیا می‌زند و شباهتش با آن بیشتر است تا با نظریه دوگانه‌گرایی نخستین. پس در متن پویماندرس به عنوان یک نکته و نه در قالب ترکیبی منظم، تصویری برساخته از نوعی گمانه‌زنی داریم که اکنون در صدیدیم چشم‌گیرترین جلوه‌هایش را بررسی کنیم.

فصل هشتم

گمانه‌زنی و انتینی

الف. اصل اساسی در گمانه‌زنی و انتینی

والتینوس و مکتبش در اوج جریانی قرار دارند که ما چون نام بهتری برایش سراغ نداریم در این تحقیق آن را نوع سوری - مصری گمانه‌زنی گنوسی می‌خوانیم. اصل اساسی موجود در آن این است که ریشه تاریکی و دوگانگی در درون خود خدا است و شکل‌گیری تراژدی الهی، ضرورت رستگاری که از آن به وجود می‌آید و ساز و کارهای درونی رستگاری به دلیل رخدادهای درون خداوند است. بر اساس این اصل، نه فقط ریشه حقایق روحی نظیر شعف، غفلت و شر را در منبع وحیانی نخستین کشف می‌کنیم بلکه اصل خود ماده در تقابلی که با روح دارد از همین منبع به دست می‌آید: دلیل اصلی شکل‌گیری ماده ریشه در داستان خداوند دارد؛ یعنی روایتی ذهنی دارد و اگر ماهیت محصول نهایی را در نظر بگیریم، داستانی از خطا و تقصیر الهی ختم به شکل‌گیری آن شده است. به این ترتیب ماده، نوعی تابع است نه جوهر، حالت یا عارضی است بر وجود ابدی و تجلی بیرونی صلب آن حالت: حالت ثابت خارجی ماده در حقیقت چیزی نیست جز محصول فرعی ماندگار حرکت تغیردهنده‌ای به سوی درون که ماده را به درونی‌ترین سطح فساد می‌رساند و در آن سطح تثبیت می‌کند.

حال ضمن گذار از مسئله نظری اگر به اهمیت دینی این سبک گمانه‌زنی توجه کنیم در این نظام، دانایی و نیز معادل سلبی آن، یعنی نادانی، نوعی نقش تکوینی تراز نخست دارند. هر دو موضوع وجود عینی و تام هستند نه وجود ذهنی و شخصی و نقش شکل‌دهنده واقعیت را در کلیت آن بر عهده دارند. در این نظام، نادانی برخلاف تصور کلی گنوسی‌ان نتیجه غوطه‌خوردن خداوند در دنیای زیرین نیست، بلکه خود دلیل اصلی وجود چنین دنیای سفلائی است: هم دلیل اولیه تولد و هم ماده ثانویه تداوم آن است. هر چه تعداد منازل ارتباط بین ماده یا غایت ظاهری و منبع یگانه متعالی بیشتر باشد، ماهیت خود ماده مبهم و متفاوت از نقطه مقابل آن است؛ همان‌گونه که نادانی که خالق آن است حالت مبهم و تضاد یافته سوی مقابل خود، یعنی دانش، است. چون دانش ظرف اولیه امر مطلق و حقیقت نخست است و نادانی نه فقط غیبت خنثای آن در موضوعی است که ربطی به دانش ندارد بلکه اختلالی است که بر بخشی از امر مطلق عارض می‌شود و به صورتی خودانگیخته حالتی منفی از جنس خسران یا انحراف برای دانش نخستین ایجاد می‌کند. این حالت را می‌توان قسمی از اشتقاق دانست که در این صورت فسخ‌شدنی خواهد بود، همان‌طور که تجلی ظاهری آن، یعنی مادیت، که محصول مجسم آن است، فسخ می‌پذیرد.

عاملیت تکوینی جهل به این ترتیب است؛ دانش نیز نقشی وجودی دارد که به مسائل روان‌شناسانه و اخلاقی خلاصه نمی‌شود. گنوسی‌ان همیشه عقل را رستگاری‌بخش و عامل نجات می‌شناسند. این باور نزد والتینیان زمینه‌ای متافیزیکی برای اصل اعتقادی وجود تام ایجاد می‌کند که بر اساس آن عقل مرکب صرف و کافی رستگاری است؛ رستگاری در روح هر کس رخدادی کیهانی است. چون نه تنها اوضاع روحی فرد انسانی بلکه وجود جهان نیز محصول نادانی است و پرتوهای دانش بر

تجلیات جوهر غفلت می‌تازند و نظامی را که بر آن استوار است از بین می‌برند. دانش به این ترتیب نفس فرد را به خداوند می‌رساند و خدای معیوب را نیز دوباره سرِ هم و مرکب می‌کند.

این نوع حل مشکل نظری در باب آغاز وجود و علل دوگانه‌گرایی اگر موفق باشد نقش چشم‌گیری در طرح تکوین جهان به گنوسیسی می‌دهد: دانش ابتدا فقط یکی از شروط رستگاری بود که به کمک عشای ربانی و لطف الهی نیازمند و فقط ابزاری در میان ابزارهای دیگر بود ولی در این نظام خود تبدیل به صورتی از دانش می‌شود. دانش در این سبک فکر گنوسی در سطح بسیار بالاتری ستایش می‌شود. این دانش نه فقط فرد داننده بلکه امر دانسته‌شده را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ با هر حرکت فرد برای دست‌یابی به دانش، زمینه عینی وجود هم حرکت و تغییر می‌کند. ذهن و عین در ماهیتشان یک چیزند (البته نه در یک مقیاس). اینها اصول اعتقادی تصویر عرفانی است که از دانش نزد این گروه وجود ندارد و با فرض‌های متافیزیکی درست حتی می‌تواند بنیان عقلی درستی هم داشته باشد. والتینی‌ها معتقد و مغرورند به این‌که نظامشان به‌خوبی فهمیدنی است و تنها بنیان نظری خودبسنده گنوسیسی را فراهم آورده است و به همین دلیل می‌گویند همه نوع عشای ربانی و مناسک و معما مردود است:

نمی‌توان با امر مرئی و فسادپذیر که در خلقت هست در پی قدرت غیرمرئی و توصیف‌ناپذیر گشت، نمی‌توان با امور محسوس و ملموس در پی جوهر تفکرناپذیر و غیرمادی بود. رستگاری کامل، شناختن آن وجود عالی و بیان‌ناپذیر است. چون خسران و شعف^۱ ریشه در غفلت دارد و کل نظامی که از غفلت ناشی شده است با دانش از بین

۱. هر سه اسمی که در این جمله هست اشاره به اسطوره‌های کیهانی دارد.

می‌رود. پس دانش رستگاری درونی انسان است و بدنی نیست. چون بدن فساد می‌پذیرد؛ و روانی نیست. چون روان خود محصول نقص و منزلگاه روح است. به همین دلیل رستگاری باید دارای صورتی روحانی باشد. پس درون و روح انسان با دانش رستگاری می‌یابد و به همین دلیل دانش امر کلی برای ما کافی است: رستگاری واقعی این است.^۱

این معادله روحی بزرگ گمانه‌زنی فکر والتینی است: رخداد دانش روحانی برای فرد انسانی نسخه معکوس رخداد غفلت پیشاکیهانی جهانی برای خداوند است که علی‌رغم مرتبه وجودی، تأثیر درمانی سزاواری هم دارد. تحقق دانش در فرد به طور هم‌زمان عملی است در زمینه عمومی وجود.

نتیجه گمانه‌زنی والتینی را پیش‌بینی می‌کردیم و اکنون خود این نظام را به عنوان ادله اثبات همین نتیجه ذکر می‌کنیم. در فکر گنوسی دو شخصیت نمادین متفاوت می‌بینیم که در سرنوشت‌شان هبوط الوهی وجود دارد: انسان نخستین که مرد است و فکر خدا که زن است. در نظام‌های معمولی گنوسی سوری - مصری معمولاً فکر خدا که زن است به نام سوفیا یا خِرَد، نماینده بُعد جایزالخطای خداوند است. نظر به تاریخ دیوانگی که این موجود مؤنث شخص اول آن است نام متناقضی را برایش انتخاب کرده‌اند. خرد (حُکَم)، فرضی الاهی در گمانه‌زنی یهودیان پساتوراتی است که شباهتی در تمامیت وجودش به «کلام» دارد و به نوعی معاون یا کارگزار خداوند در جریان خلقت است. این شخص یا دست‌کم نام او چگونه در فکر گنوسی در کنار خدای ماه، مادر یا الاهی عشق قرار می‌گیرد که در دین‌های مرسوم در شرق نزدیک می‌بینیم و

تبدیل به کلیتی مبهم می‌شود که اعلی و اسفل، روحانی و جسمانی (چنان‌که می‌گویند سوفیا پرونیکوس - خرد روسپی) را در خود می‌گیرد؟ پاسخ این پرسش را نمی‌دانیم و چون مراحل این تغییر شکل را هم در اختیار نداریم حتی نمی‌توانیم پاسخی فرضی پیشنهاد کنیم. از زمان شمعون این تصویر به معنای گنوسی‌اش وجود دارد. ولی توجیه روان‌شناسانه سرنوشت او هنوز معلوم نیست و چنین تصور می‌شود که بدخواهی نسلش او را به این سیاه‌روزی انداخته است نه انگیزه‌ای درونی. در نظام‌های دیگر، داستان سوفیا بیشتر تدقیق شده و نقش روان‌شناختی خود او در آن پررنگ‌تر است.

آنچه ایرنانوس از قول باربلی‌ها نقل می‌کند^۱ بیشترین شباهت را به قول والتینوس دارد و اخیراً با خواندن رساله خفیه یوحنا از محتوای آن مطلع شده‌ایم. آنها مثل اوفیتی‌ها^۲ با مشاهده ابعاد ذو کثرت این بُعد زنانه خدا، حس کردند باید سوفیا را به دو نیمه بالا و پایین تقسیم کرد؛ نیمه سفلا صورت ساقط‌شده نیمه زیرین است و تمام اضطراب الهی و هتک آبروی ناشی از سقوط در او جمع می‌شود. در هر دو، این تفکیک با دو نام صورت می‌گیرد: بعد اصلی زنانه خدا را باربلی‌ها باربلو می‌نامند (که احتمالاً به معنای باکره است) و اوفیتی‌ها انویا می‌نامند (باربلی‌ها این نام را برای اشاره به آن صورت فروافتاده به کار می‌برند). واژه «سوفیا» را هر دو برای اشاره به بخش منفی استفاده می‌کنند که «پرونیکوس» و «چپ» هم نامیده شده است. در نظام والتینی، بر دوگانگی سوفیا به شدت تأکید شده است. شباهت مخصوص بین باربلی‌ها و والتینی‌ها در این است که اصلی موسوم به ملأ اعلی^۳ ایجاد کرده‌اند و معتقدند بر اساس همین ایده

1. I. 29

2. ibid. 30

۳. کمال، یعنی دنیای روحانی انون‌ها که پیرامون خداوند شکل گرفته و با چهره‌های انسانی به افرادی اشاره می‌کنند که ملأ درونی آن را شکل می‌دهند.

وجود دوگانه و توأمان شکل گرفته است که اعضای نظام هستی نیز با نام‌های انتزاعی که دارند ابعاد مختلف آن هستند.^۱

والتینوس و پیروانش با همین ابزار صوری ولی با نظم نظری عالی‌تر و تفکیک روحانی بیشتری گمانه‌زنی کردند. نکات تحلیلی که در ابتدای بخش گفتیم نشان می‌دهد گمانه‌زنی والتینوسی دو مسئولیت مهم را بر عهده گرفت: یکی نمایش خودانگیختگی تنزل خداوند بدون مشارکت یا حتی شراکت منفعل عاملی خارجی و دودیگر توضیح ماده به عنوان ظرف روحانی موضوع کلی. نمی‌توان ادعا کرد این دو موضوع تنها موضوعات توجه نظری والتینوسی‌ها است (یا این که از نظر آنها اهمیت دینی آموزه‌ها در سویه نظری‌شان است نه سویه خیالی آنها). با این حال، به طور قطع می‌توان گفت پرداخت این موضوعات خاص بکرترین بخش فکر آنها است و موضوع مشارکت آنها در اصول کلی گنوسی همین مسائل است و ما به همین دلیل کامل‌ترین نمایندگی فکر گنوسی را نزد آنها می‌بینیم.

والتینوس، مؤسس این مکتب، در اسکندریه مصر متولد شد و بین سال‌های ۱۳۵ تا ۱۶۰ میلادی در رم موعظه و تدریس می‌کرد. او تنها فرد در میان گنوسیان است که شاگردانش به نام او معروف شده‌اند و مهم‌ترینشان مرقس و بطلمیوس هستند. این افراد خود صاحب مکتب شدند و قرائتی را که خود از اعتقادات والتینوس داشتند به پیروانشان تعلیم دادند. اصول گمانه‌زنی والتینوس با توسعه مستقل ایده‌های اصلی به دست پیروان صورت گرفت و ما این نظام اعتقادی را بیشتر از طریق جلوه‌های متعدد و تغییر یافته نسل‌های بعدی می‌شناسیم تا از تعالیم اصیل

۱. می‌توانید در پیوست این بخش اصول اعتقادی باربلی - گنوسی را ببینید که بر اساس آنچه از رساله خفیه یوحنا به دست آمده معرفی شده است.

خود والتین، چرا که از خود او جز آنچه پدران کلیسا نقل کرده‌اند چیزی باقی نمانده است.^۱ گمانه‌زنی این مکتب به قدری پربار و تناور و اصول عقایدش به قدری ممتاز بود که دست‌کم هفت نسخه متفاوت از ملأ اعلیٰ نزد ایرنائوس، هیپولوتوس، ایپفانیوس و بخش‌هایی هم نزد تئودوتوس (بدون در نظر گرفتن نسخه مرقس) می‌بینیم که هر کدام با هم فرق‌های بسیاری دارند و استقلال فکر منفرد گنوسی را به ما نشان می‌دهند. این مکتب در نتیجه اختلاف نظر در باب برخی نکات به انشعابات متعددی تقسیم شد. ایرنائوس در باب والتینی‌ها می‌گوید «هر روز هر کدامشان حرف تازه‌ای ابداع می‌کنند و اگر این کار را نکنند در اعتقاداتشان کامل به حساب نمی‌آیند».^۲ اگر ماهیت نظری گنوسی به سبک والتینوس را بشناسیم این نکته برایمان آشکار می‌شود. شاید کمال در گمانه‌زنی فقط در آثار پیروان نخستین بوده باشد. در میان این انشعابات که گفتیم یکی شعبه آناتولی است که از خلال دست‌نوشته‌های تئودوتوس آن را شناخته‌ایم و دیگری شعبه ایتالیایی است که اسناد بیشتری از آنها در دست است و یکی از چشم‌گیرترین معماران نظام والتینی یعنی بطلمیوس به آن تعلق دارد. در بخش بعدی نظر کلی ایرنائوس (و قدری هم نظر هیپولوتوس) را در باب والتینی‌ها نقل می‌کنیم و اغلب منظورمان بطلمیوس است و شاید گاهی کمی نیز از نسخ دیگر استفاده کنیم. در صورت لزوم اقوالی را از انجیل حقیقت نقل می‌کنیم^۳ که به تازگی کشف شده است و با همان بیان موجزی که دارد رنگ شعری تازه‌ای به اصول اعتقادی ما می‌دهد. اینجا نمی‌توان به تفسیر

۱. در انجیل حقیقت که به تازگی کشف شده است، ترجمه‌ای به زبان قبطی از یکی از نوشته‌های خود والتینوس به دست آمده است.

2. I. 18. 5

۳. بعد از بیان GT صفحه و خط اشاره‌شده در متن هم ذکر می‌شود.

کامل این متون معماگونه و عمیقاً نمادین دست زد که خود کتابی دیگر می‌طلبد.^۱ فقط امیدواریم شاخصه‌های کلی، که در نکات ابتدایی و اظهارنظرهای گاه و بی‌گاهمان وارد کرده‌ایم به خواننده کمک کند ابعاد مربوط به این نظام مبتکرانه را با تمام شگفتی‌هایش بشناسد.

ب. نظام

تکوین ملاً اعلی

چیستانی که جریان‌های ابتدایی وجود را تعریف می‌کند با اینس واژه‌ها آغاز می‌شود: «روح شکست‌ناپذیر بر افراد شکست‌ناپذیر درود می‌فرستد! با تو از آن [خدایی] می‌گویم که نهان، بی‌نام، ناگفتنی، عالی و آسمانی است و نه صاحبان استیلا و نه ارباب قدرت او را می‌شناسند و نه باشندگان فرودست و نه هم‌آمیگی از همه اینها، بلکه تنها انویای تغییرناپذیر او را می‌فهمد»^۲ و این همان اصول عقاید مخفی است.

در ارتفاعات بی‌نام و نادیدنی موکل کاملی بود که از پیش وجود داشت و نامش پیش از آغاز، پدر قدیم و مغاک بود. هیچ چیز به درک او نائل نمی‌شود و او تا ابدیت نامعلوم در سکون ژرف است. در کنار او انویا (فکر) است که لطف و سکوت هم نام دارد.^۳ روزی مغاک تصمیم گرفت ابتدای هر چیز را از خود صادر کند و این تصمیم را چون بذری در زهدان سکوت که با او بود کاشت، آن زن نطفه برداشت و ذهن

۱. برای بررسی کامل‌تر و تحلیل خطوط درونی این سنت، نک: F. M. M. Sagnard, La Gnose Valentinienne (Paris, 1947)

2. Epiph. Haer. 31. 5. 1 f

۳. هر سه نام حالت مؤنث دارند. آیا پدر قدیم یا مغاک از ابتدا تنها بوده است و سکوت بعداً از بیرون اضافه شده است؟ پاسخ این پرسش را نمی‌دانیم و والتینیان هم در این حوزه اختلاف نظر بسیاری با هم داشتند (نک: 3. 29. 3, Hippol. VI. 5, Iren. I. 11).

(نوس:^۱ مذکر) را زاد که بسیار مثل و مانند خالق خود است و فقط او است که علو رتبه پدر را می‌فهمد. او را نیز تک‌زاده، پدر و ابتدای همه چیز می‌خوانند. به همراه او حقیقت (التیا:^۲ مؤنث) متولد شد و چهارگانه نخستین این است: مفاک، سکوت، ذهن و حقیقت.^۳

هنگامی که تک‌زاده دریافت با چه نیتی به این جهان وجود راه یافته است، با کمک همنشین‌اش جفتی را زاندند کلام (مذکر) و زندگی (مؤنث) که نخستین پدر هر آن چیزی است که پس از وی می‌آید و

1. Nous

2. Aletheia

۳. تا همین جای روایت دست‌خوش اختلاف نظر بسیاری است. آنچه ما نقل کردیم نسخه ایرنائوس است. نسخه‌ای هم از ایفانیوس هست که می‌گوید:

در ابتدای وجود، آن کسی که پدر خود است همه چیز را در خود داشت و همه چیز در نادانی در او خفته بود ... انویا که در او بود و اغلب لطف ... و گاهی هم به‌درستی سکوت نامیده می‌شود ... روزی خواست این پیوندهای ازلی را بشکند و آن سرور را به این میل فرا خواند که با وی بغناید. پس از این وحدت، آن زن، پدر حقیقت را زاد که پسایندگان او را انسان نام نهادند؛ چه، تصویری است از خدایی که کسی او را به دنیا نیاورده و از پیش وجود داشته است. پس از او سکوت، حقیقت را زاد که وحدت طبیعی نور با انسان است (Epiph., he. cit.).

نکته تفاوت اصلی این نسخه با نسخه پیشین در این است که در این متن، مثل متون سیمون، ابتکار فرآیند خلق با انویا است نه پدر.

نسخه‌ای دیگر: پیروان بتلمیوس می‌گویند:

مفاک دو همنشین یا دو وضع دارد که نام‌هایشان فکر است و اراده. چون خداوند ابتدا به خلق اندیشید و سپس آن را اراده کرد. با درهم‌آمیختگی این دو قدرت یا وضع که با هم جفت شدند دو میوه پدید آمد: تک‌زاده و حقیقت (نیز در: Iren. I. 12. 1, Hippol. VI. 38. 5 f.).

نسخه‌های متفاوت به اینها ختم نمی‌شود. می‌توانید نسخه مختصر 37.7-14 GT را مطالعه کنید: «وقتی آنها [آئون‌ها] در عمق ذهن او بودند، کلام [لوگوس] که نخستین موضوع پیدایش بود آنها را مرئی کرد، به ذهن (نوس) پیوست که کلام یگانه را در لطف ساکت بیان می‌کند که نام دیگر او فکر است. چون همه چیز پیش از آنکه آشکار شود در او است.»
واژه projection، یعنی «بیرون‌تابی»، «میل به نمایش» و «خلقت»، از واژه یونانی probolé می‌آید که بارها در این متون برای اشاره به جریان خلق به کار رفته است. معادل دیگر آن ساطع‌شدن است.

دیگری ابتدا و مادر تمام ملأ اعلی. انسان و کلیسا (اکلیسیا: ^۱مؤنث) از آنها متولد شدند و آگداد ^۲نخستین این است. اثون هایی که بر اثر شکوه پدر به وجود آمدند کوشیدند پدر را با آفریده های خودشان عبادت کنند و موجوداتی را خلق کردند. از زندگی و کلام ده موکل و از انسان و کلیسا دوازده موکل دیگر به وجود آمدند، به ترتیبی که از این هشت و ده و دوازده کمال (ملا اعلی) به وجود می آید. به جزئیات جریان پیدایش مبتنی بر آگداد کاری نداریم؛ فقط این که نام های این بیست و دو موکل همه انتزاعی از هشت نوع نخستین، یعنی ساخت های مصنوعی هستند نه اسماء خاص سنت اسطوره ای. آخرین موکل مؤنث در زنجیره آفرینش ها سوفیا است. ملأ اعلی اسم خاص این کلیت الهی جامع الابعاد است که تعداد لایه های درونی اش به سی می رسد و سلسله مراتبی در خود دارد که کلیت عرصه الهی را شکل می دهند. اغلب مغاک یا پدر قدیم را در این شمار وارد می کنند، ولی این اتفاق همیشه نمی افتد. ^۳

بحران در ملأ اعلی

ملأ اعلی کلیتی همگن نیست. ذهن تنها پس از این که به وجود آمد چون مستقیماً ریشه در پدر قدیم دارد می تواند او را بفهمد، ولی اثون ها دیگر

1. Ecclesia

2. Ogdoad

۳. این نسخه در نوشته های هیپولیتوس وجود دارد، ولی حرفی از سکوت انویا در این نیست. به علاوه نخستین موجود بدون دخالت عنصر زنانه به دنیا می آید: «پدر در ابتدا تنها، بدون والدین، بی مکان، بی زمان، بی مشاور و بدون هیچ دارایی قابل تصویری بود ... تنها و بدون هیچ یار و همراهی. ولی چون قدرت خلق داشت میلش بر این قرار گرفت که آن زیباترین و کامل ترین چیزی را که در او بود خلق کند چون تنهایی را دوست نداشت. او تمام وجودش عشق بود، ولی عشق بدون موضوعی که متعلق عشق شود معنا ندارد. به این ترتیب، پدر که تنها بود ذهن و حقیقت را به بیرون تاباند و خلق کرد ... [و الی آخر]». شمار این خلق ها ابتدا (بدون شمردن پدر) بیست و هشت است و عدد آن پس از بحران با خلق عیسا و روح القدس به سی می رسد.

او را نمی‌بینند و نمی‌فهمند؛ «عجیب است که اینها همه در پدر بودند و او را نمی‌شناختند»^۱. فقط خرد است که با تأمل در پدر و تماشای عظمت بی‌پایان او محظوظ می‌شود. خرد می‌خواهد آنچه را دیده است با ائون‌های دیگر در میان بگذارد که سکوت به میل پدر او را از این کار باز می‌دارد. پدر می‌خواهد ائون‌ها در پی او باشند و خود به جست‌وجوی او بروند. پس ائون‌ها مخفیانه در پی کشف آن که بذرشان را افشانده بود برآمدند تا آن ریشه بی‌آغاز را بشناسند. «در واقع، تمام وجود [جهان ائون‌ها = ملأ اعلی] در پی او بود تا ببینند از چه کسی ریشه گرفته‌اند. ولی تمام وجود در درون او است، در او که فهم‌ناپذیر و اندیشه‌ناپذیر و بالاتر از هر فکری است»^۲. (این ابتدای بحرانی در ملأ اعلی است. چون هماهنگی موجود آن مبتنی بر نظم طبیعی موجود در آن است و این خود مبتنی بر این که اعضا خود محدودیت‌هایشان را رعایت کنند. این اعضا چون خود موجوداتی روحانی هستند نمی‌توانند جلوی خود را بگیرند تا فراتر از محدودیت‌هایشان نفوذ کنند و فاصله‌ای را که بین آنها و امر مطلق وجود دارد نقض می‌کنند). آخرین و جوان‌ترین (و لذا بیرونی‌ترین) موکل سوفیا است که از اصل خود بیشترین فاصله را گرفت و شعفی غیر از آنچه در کنار هم‌نشین قدیمش داشت بر او عارض شد. این شعف از عرصه ذهن و حقیقت وجود یافته و می‌تابید و اکنون سوفیا را آلوده کرده بود و طوری وی را مفتون خود کرده بود که او پا بر عقلش گذاشت. ظاهراً دلیل آن عشق و در واقع جنون و گستاخی بود. چون پیوندی از آن نوع که بین ذهن تنها با خدا بود بین او و خدا نبود. «فراموشی وقتی وجود یافت به خدا نزدیک نبود ولی برای خداوند

1. GT 22. 27 f.

2. GT 17. 4-9

به وجود آمد»^۱. شعف، جست‌وجو در پی خداوند بود و زن او کوشید عظمت خدا را بفهمد. ولی چون این کار ناممکن بود شکست خورد و رنجور شد. اگر او نمی‌توانست در برابر قدرتی بایستد که کل وجود را در کنار هم قرار می‌دهد و از عظمت ناگفتنی دور نگه می‌دارد، در شیرینی مغاک ژرفی که میلش وی را به آن جذب می‌کرد فرو می‌افتاد و در عمق آن^۲ بلعیده می‌شد. این قدرت را محدودیت می‌نامند (هَرسُ): هرس بود که وی را متوقف کرد، به حال خود آورد، به خود بازگرداند و فهماند که خداوند فهم‌ناپذیر است. به این ترتیب او میل قدیم و شعفی را که در نتیجه آن داشت رها کرد^۳ تا به حالت امور بی‌شکل وجودی به حیات خود ادامه دهند.

1. GT 18. 1-3

۲. «عمق» پدر دلیل اصلی خطا است. نک.: GT 22. 23 ff.؛ «آنها به سبب عمق آن، که همه فضاها را در خود گرفته است، وقتی خطا را دریافت کردند (از جای خود) تغییر کرده بودند».

۳. این نخستین احیا و (ابتدای) «رستگاری» در تاریخ روحانی کل وجود است که به طور کلی در پلروما رخ می‌دهد. بعدها می‌بینیم این، دلیل زنجیره‌ای است از اتفاقاتی که بیرون از آن رخ می‌دهد. این بحران در نسخه‌های مختلف به روش‌های متفاوت روایت می‌شود. مکتب آناتولی با آنچه ما روایت کردیم موافق است، چنان‌که می‌بینیم در Exc Theod آمده است: موکلی که در پی دست‌یافتن به امور بیرون از دانش باشد به بی‌شکلی و غفلت دچار می‌شود. به این دلیل آن زن خلأ دانش را که سایه نام است به وجود آورد (31. 3 f.). دیوانگی سوفیا در Hippol. VI. 30. 6 با این نسخه‌ای که ذکر کردیم تفاوت بسیار دارد: او به عمق پدر شتافت و متوجه شد تمام ائون‌های زاده‌شده، با جفت‌گیری دست به خلق می‌زنند ولی خداوند از خودش خلق می‌کند (و در این نسخه خداوند هیچ هم‌نشینی ندارد). او هم می‌خواهد با خداوند رقابت کند و بدون همسر از خودش دست به خلق بزند تا دستاوردی هم‌سنگ پدر ایجاد کند. او نمی‌داند این قدرت فقط در اختیار او است که زاده نشده است و او خود فقط توانست کلیتی بی‌شکل ایجاد کند. تمام نسخه‌ها قبول دارند که کلیت بی‌شکلی متولد شد و این عنصر در جریان روایت اهمیت بسیار دارد. حال برخی نسخه‌ها از جمله همین که نقل کردیم می‌گویند دلیل شکل‌گیری او گستاخی در رقابت با امر مطلق بوده است، یعنی تجری یا چنان‌که نسخه‌های پرترفدارتر می‌گویند میل به شناختن کامل خداوند.

نتایج بحران؛ کارکرد محدودیت

شعف و بازگشت سوفیا تأثیری دارد که به ملاً اعلی محدود نمی‌شود. کلیتی بی‌شکل که از تلاش او برای کسب ناممکن به دنیا می‌آید، نسخه عینیت یافته شعف او است؛ سوفیا با فکرکردن درباره این کلیت و سرنوشت آن دچار احساسات مختلفی از جمله غصه، ترس، سردرگمی، شگفتی و پشیمانی می‌شود. این احساسات در بی‌شکلی تجسم می‌یابد و جریان کامل آنها در نسخه‌های نویسندگان مختلف نقش مهمی در تکوین نظام دارد: «از اینجا به بعد، از غفلت، غصه، ترس و شگفتی ماده وجود آغاز شد».^۱ «غفلت از پدر، اضطراب و ترس ایجاد کرد. اضطراب مثل مه تراکم شد و کسی نمی‌توانست در آن چیزی ببیند. خطا به همین دلیل تقویت شد [یعنی به حیات خود ادامه داد] و ماده خود را در خلأ شکل داد».^۲ گذار عملی به ماده در مرحله دوم سوفیا رخ می‌دهد و در موقع مناسب آن را بررسی می‌کنیم. سوفیای نخست که داستانش را خواندیم با محدودیت، خالص و قوی شد و دوباره در کنار همنشین‌اش قرار گرفت. به این ترتیب تعادل دوباره به ملاً اعلی بازگشت. ولی نیت سوفیا که از او متولد شده بود و زندگی می‌کرد به عدم باز نمی‌گردد، بلکه به همراه شعفی که با آن همراه شد از سوفیا جدا شده و برخلاف او که در محدوده باقی ماند از محدوده بیرون رفته و در ملاً اعلی آزاد می‌شوند. این ترکیب گسسته از حالات ذهنی به عنوان تکانه‌ای طبیعی آن موکل اکنون خود جوهری روحانی است که قوام یافته ولی شکل و ترکیب ندارد، «منع»ی است که بی‌نطفه به وجود آمده است. به همین دلیل آن را «میوه مؤنث بی‌قوت» هم می‌خوانند. محدودیت دو کارکرد دارد: قوام‌بخشی و جداسازی؛ در کارکرد اول نام آن صلیب و در حالت دوم

1. Iren. I. 2. 3

2. GT 17, 9-16

نام آن محدودیت است. هر دو کارکرد در دو عرصه مختلف عملی می‌شوند: یکی بین مفاک و باقی ملأ اعلی، تا مرز بین ائون‌های زاده‌شده و خدای بی‌والدین را معلوم کنند؛ خدا سوفیا را در این مکان در حال جست‌وجوی کورکورانه دید؛ و یکی بین ملأ اعلی به عنوان یک کل و فضای بیرون از آن، یعنی ماده رانده‌شده شعف، تا نگذارد دوباره از بیرون وارد ملأ اعلی شود و تعادل را بر هم بریزد.^۱ در زنجیره این رخدادهای نمایشی تکیه فقط بر نقش او در مرزهای بیرونی است. «او کیهان را از ملأ اعلی جدا می‌کند» (*Exc. Theod.* 42. 1). به این ترتیب نقش‌های روحانی او نظیر حفظ تعادل در ملأ اعلی به کریستوس تفویض می‌شود که نقش محدودیت در حفظ مرزها خلاصه می‌شود. معنای این پیکر خاص که با خطای سوفیا ظهور می‌کند و از خود ملأ اعلی ریشه نگرفته است دقیقاً همین است و اشتباه سوفیا با تغییر مهمی که در نظم الاهی ایجاد می‌کند وجود این نقش را ضرورت می‌بخشد: وجود ملأ اعلی دیگر مثل قدیم ضروری و بی‌مشکل نیست، بلکه در تقابل با نفیی که در بیرون فرض می‌شود. این نفی، باقی‌مانده آشوبی است که با تغییر حالت سوفیا و جداسدن او تحقق پذیرفت و امری وجودی شد.^۲ ملأ اعلی فقط به این ترتیب از شر وی آسوده می‌شود. محدودیت در طرح نخستین فضای کمال جایی نداشت و بیانی آزاد و متناسب برای تجلی خداوند نبود، بلکه در اثر بحران و به عنوان لازمه انسجام و ابزار جداسازی حراستی وجود یافت؛ و به همین دلیل پیدایش این پیکر خود نمادی از دوگانه‌گرایی نخستین است که به شیوه دیالکتیکی از اصل واحد نخستین نتیجه می‌شود.

۱. والتینوس برای این دو کارکرد، دو محدودیت مختلف قائل شده است که البته بعدها ترکیب و یکی شد.

۲. «و این از شأن خداوند نمی‌کاهد ... چراکه آنها، آن اضطراب، آن نسیان و آن کذب مغلوط متعلق به عدم هستند» (*GT 17. 21 f.*).

حراست از ملأ اعلی

پس از این که غفلت و بی‌شکلی در ملأ اعلی راه پیدا می‌کنند، آشوبی عمیق در میان ائون‌ها به راه می‌افتد و دیگر احساس آرامش نمی‌کنند و از این که اتفاقی افتاده باشد هراسان می‌شوند. محصول اصلاح‌شده غفلت و بی‌شکلی رانده شده است. با این حال وجود مستمر آن، در موقعیت فعلی‌اش دائماً اسباب سرزنش سوفیا است که ناراحت است نگذاشته‌اند چیزی بزاید و آه و افسوسش ائون‌ها را آزار می‌دهد. به این دلیل ائون‌ها گرد هم می‌آیند و از پدر جلوه‌ای از جفت دیگری از ائون‌ها، یعنی مسیح و روح‌القدس را درخواست می‌کنند تا دو کار را انجام دهند: در درون ملأ اعلی آرامش حقیقی ایجاد کنند و شرط آن این است که برای بی‌شکلی باقی‌مانده فکری کنند و شکلی به آن بدهند. به این ترتیب مسیح (قطب مردانه این زوج) نخستین و تنها موکلی است که هم این سوی محدودیت و هم در آن سو نقشی ایفا می‌کند، ولی عیسی که موکل دیگری است و بعداً پا به وجود می‌گذارد فقط باید بیرون از محدوده نقش ایفا کند.

به این ترتیب مسیر ایجاد که از شکست آغاز شده است همین‌طور رو به بیرون می‌گذارد؛ شکستی که زمانی رخ داد و پس از مدتی مالک واقعیت شد و امروز همه را وادار می‌کند دست به کاری بزنند. مسیح ابتدا برای این که به یکسان برای تمام ائون‌هایی که آزار می‌بینند اوضاع بهتری ایجاد کند تعادلی در ملأ اعلی ایجاد می‌کند. وی برای این کار به ائون‌ها معرفت می‌بخشد («اگر همه به معرفت پدر نیاز نداشتند پس به چیزی نیاز داشتند؟»^۱). یعنی آگاهی می‌دهد تا بفهمند پدر ناشناختنی است و به این ترتیب موقعیت و مقام خود را بپذیرند و وحدت روحانی که

1. GT 19. 15 f.

فردیت هر کدام از آنها را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد جایی برای خواسته‌های فردی باقی نمی‌گذارد. به این ترتیب، آنها به آرامشی کامل دست می‌یابند و میوه کنار هم قرارگرفتنشان این است که در کنار هم با بهترین بخش وجودشان موکل دیگری (بدون جفت) به نام عیسی ایجاد می‌کنند که وحدتی در او است و این وحدت انگار نمادی از یک‌رنگی بازیافته تمام ائون‌ها است. این «میوه کامل ملأ اعلی» که تمام عناصر آن را در خود دارد، باید بتواند به عنوان ناجی خلئی را که باقی‌مانده آشوب قبلی است و مسیح به آن «شکل داد» پر کند.^۱

رخدادهای بیرون ملأ اعلی

ابتدا مسیح باید به باقی‌مانده بی‌شکلی بیندیشد. چون همچنان مربوط به وظیفه او است که نظم و آرامش را به ملأ اعلی باز گرداند. مسیح می‌بیند با «نازایی» و ناامیدی آن مادر گناهکار آرامش ملأ اعلی چندان پابرجا نمی‌ماند. آنچه را قبلاً انجام شده است نمی‌توان معکوس کرد و به جای خود باز گرداند. تفکرات موکل حتی اگر اشتباه باشد بخشی از واقعیت است و جریان دارد. به همین ترتیب میل یا نیت سوفیا وقتی از او جدا شد موجودیت می‌یابد و تبدیل به شخصی وجودمند می‌شود موسوم به سوفیای سفلا یا آخاموت.^۲ قبلاً گفتیم «میل و شعف باید به جهان سایه و خلأ فرو می‌افتادند» و این‌که سوفیا بیرون از نور و کمال در حیطه نازایی، بی‌بُعدی و بی‌شکلی است. مسیح که دست به صلیب می‌برد^۳ با قدرت

۱. گزارش هیپولیتوس در این خصوص از محدودیت (صلیب) صحبت می‌کند و می‌گوید این محدودیت به این دلیل شکل گرفت که «چیزی از نقص در پلروما عارض ائون‌ها نشود».

۲. از واژه عبری «خُکما» (chokmah) به معنای حُکم و خرد ساخته شد و همان سوفیا است ولی در اینجا تکیه بیشتر بر رنج‌کشیدن او است.

۳. باید توجه داشت که نخستین حرکت رو به بیرون پلروما، نشانه صلیب است که البته چندان

خودش او را صورت می‌بخشد، ولی فقط صورت می‌بخشد نه این که به او دانش و آگاهی بدهد و پس از این که دانش را در سوفیا بیدار کرد و به او فهماند که از ملأ اعلیٰ جدا افتاده است به درون مرزهای محدودیت در ملأ اعلیٰ بازگردد و سوفیا را تنها بگذارد تا در نتیجه دانش تازه‌ای که پیدا کرده است میل به بازگشت به ملأ اعلیٰ پیدا کند. برای این کار و دستیابی به رستگاری، تلاش بسیار برای تحمل سختی‌ها و امدادهای جدی متعدد از سوی خداوند لازم است. نیمه ناکامل مؤنث جز با همنشینی روحانی دائم از نقایصش رهایی پیدا نمی‌کند ولی از ابتدا قرار نبوده است مسیح ملأ اعلیٰ را ترک کند. به همین دلیل، تنها کاری که مسیح می‌توانسته برای او بکند این بوده است که روی صلیب به او صورت ببخشد.^۱

سوفیای مطرود در اثر صورتی که مسیح به وی می‌بخشد آگاه می‌شود و می‌کوشد نور ناپدیدشده را باز بیابد، ولی نمی‌تواند. چون محدودیت جلوی حرکت او و دستیابی‌اش به هدف را می‌گیرد. او نمی‌تواند از

با صلیبی که مسیحیان می‌شناسند یکی نیست. برای درک مفهوم گرافیکی آن باید دانست صلیب در آن زمان به شکل T بوده است. در گمانه‌زنی والتینی خط افقی آن نشانه مرز بین دنیای بالا و پایین است که مسیح از بالای آن خم می‌شود و می‌کوشد در پایین به سوفیا دسترسی پیدا کند و خط عمودی مرز بین حوزه‌های چپ و راست دنیای زیرین یعنی امر روحی و امر روانی است؛ بین قدرت‌های چپ و راست روان انسان یا بین امر مادی و امر روانی.

۱. والتینوس خود تصویر متفاوتی از ارتباط مسیح و سوفیا می‌دهد (از اینجا به بعد وقتی می‌گوییم سوفیا منظور سوفیای سفلا است) و شاخه آناتولی این عقیده را از آن خود کرده است. بر این اساس، مسیح از آئون‌های پلروما به وجود نمی‌آید بلکه «مادر» (سوفیا) که از پلروما بیرون افتاده است، در جست‌وجوی اندیشه‌ای بهتر وی را به همراه یک سایه به وجود می‌آورد. او که عنصری مذکر بود سایه را از خود قطع کرد و به پلروما رجعت کرد. مادر که بدون نفخه روحانی با این سایه بر جا مانده بود، پسر دیگری به دنیا آورد؛ دمپورژ که نام دیگر وی «حاکم بر همه چیز در جهان زیرین» است (Iren. I. 11. 1). متن Exc. Theod هم وجود این روایت را در فرقه آناتولی تأیید می‌کند.

محدوده گذر کند. چون آلوده به همان شعف نخستین است و مجبور است در تاریکی بیرونی باقی بماند. به همین دلیل، سوفیا در معرض انواع رنج‌ها قرار می‌گیرد. سوفیا در این مسیر همان رنج‌هایی را از سر می‌گذراند که مادرش در ملأ اعلی تحمل کرد، با این تفاوت که این سختی‌ها تبدیل به صورتی از مراحل ملموس وجود می‌شود و به همین دلیل می‌تواند گوهری دنیوی باشد. این گوهر، که هم بعد روحانی و هم بعد مادی دارد، چیزی نیست جز صورت ازخودبیگانه و مغروقی از روح که جسمیت یافته است؛ از حرکات به اوضاع معمول و از فرآیندی درونی به کارهای بیرونی رسیده است. این سبک نگاه در گمانه‌زنی برای والتینیان اهمیت بسیاری داشت و برای اثبات این مطلب می‌توان به بیان بسیار متنوعی اشاره کرد که در توصیف احساسات در این صحنه‌ها به کار می‌برند و برای هر کدام ماده‌ای متناظر معرفی می‌کنند. البته نویسندگان مختلف در باب تناظر بین مواد و احساسات با هم اختلافاتی دارند و بلکه حتی گاهی نزد یک نویسنده یکی را با دیگری در تعارض می‌یابیم^۱ و این نشان می‌دهد اعضای این فرقه چقدر در این مسئله غور می‌کرده‌اند. نسخه‌ای که ما از آن نقل قول می‌کنیم این احساسات را نام می‌برد: غصه؛ چون او نمی‌تواند نور را به چنگ بیاورد؛ ترس، چون به غیر از نور ممکن است زندگی هم او را ترک کند؛ احساس سرگردانی در کنار تمام اینها و تمام اینها را می‌توان ذیل عنوان احساس غفلت قرار داد (که خود حالتی عاطفی است). حالت روحی دیگری هم هست که عارض سوفیا می‌شود: بازگشت (باز روی آوری) به سوی آن که زندگی می‌دهد. «پس از آن ترکیب گوهری ماده از اینها شکل گرفت^۲ و دنیا از

۱. ایرناتوس در این زمینه سخن استهزاآمیزی دارد و می‌گوید هر کدامشان جملات مطنظنی دارد که می‌گویند احساسات ناشی از آنها دنیا را به وجود آورده است (3، 4).

۲. یا «این ترکیب (عواطف) به ماده تبدیل شد ...».

آن به وجود آمد؛ روح جهان و دمیورژ (جهان‌آفرین، جهان‌آفرین) از بازگشت قوام یافت و آغاز همه چیزهای دیگر در این دنیا ریشه در ترس و غصه دارد». در این بخش از گمانه‌زنی فقط بیان عددی ثبات دارد و بر اساس آن می‌توان پنج احساس را نام برد که چهار تا از آنها منفی یا تاریک (و به معنای دقیق‌تر، شعف) است و یکی مثبت و نیمه‌روشن. این احساس مثبت که اینجا «بازگشت» و در جای دیگر (در نسخه هیپولوتوس) «تضرع» و «دعا» نامیده شده، ریشه تمام امور روانی دنیا است که بین مادی و روحانی قرار می‌گیرد. آن چهار احساس کور هم که ناگفته پیدا است ریشه چهار عنصر سستی تشکیل‌دهنده ماده هستند. بعدتر خواهیم دید که غفلت در این میان نقشی اساسی‌تر دارد. در میان سه عنصر دیگر «غصه» و «ترس» اغلب در شمارش‌ها نام برده می‌شوند، «سردرگمی»^۱ گاهی با «بهت» یا «شگفتی»^۲ جایگزین می‌شود و گاهی عنصر چهارمی به نام «خنده» هم به این سه اضافه می‌شود که مابالزای جهانی آن نور موجود در دنیا است (مثل نور خورشید و ستاره‌ها که از آتش جدا در نظر گرفته می‌شود): «گاهی می‌گیرد و شیون می‌کند. چون در خلأ و تنهایی رها شده است، گاهی که خود را جزئی از نوری می‌بیند که ورا رها کرده است، شاد می‌شود می‌خندد، اکنون باز به ترس افتاده است و گاهی دیگر شگفت‌زده و بهت‌آلود می‌شود»^۳.

شکل‌گیری ماده

مادر پس از تحمل این رنج‌ها در حالی که هنوز آرامش نیافته است روی تضرع به نور ناپدیدشده مسیح می‌آورد. به این دلیل دل‌ائون‌های دیگر

1. Aporia

2. Ekplexis

3. Iren. I. 4. 2

به حال او می‌سوزد و چون مسیح دیگر هیچ وقت ملأ اعلی را ترک نمی‌کند آنها «میوه همگانی» ملأ اعلی یعنی عیسی را (که تنها موکلی است که همنشین ندارد) می‌فرستند تا زوج او شود و زخم ناشی از رنج‌هایی که در پس دست‌یافتن به مسیح کشیده است التیام پیدا کند. فرشتگانی نیز در مقام همراه در کنارش هستند. هنگامی که عیسی پا از ملأ اعلی بیرون می‌گذارد سوفیا را اسیر چهار رنج می‌بیند: ترس، غصه، سرگردانی و تضرع و او را با دادن دانش درمان می‌کند (کار قبلی که مسیح کرده است فقط صورت‌بخشی وی در بعد مادی بوده است). این رنج‌ها از سوفیا جدا می‌شوند ولی عیسی آنها را مثل رنج‌های سوفیای زیرین به حال خود نمی‌گذارد و در عین حال نمی‌تواند آنها را به عدم بفرستد. چون به «حالات عادی و اثرگذار» تبدیل شده‌اند؛ به نوعی ابدی شده و مخصوص سوفیا هستند. به همین دلیل عیسی فقط آنها را از سوفیا جدا می‌کند؛ یعنی آنها را بیرون می‌کشد و به صورت مواد مختلف جسمیت می‌دهد. پس با ظهور ناجی، هم سوفیا از رنج آسوده می‌شود و هم دنیای خارج ساخته می‌شود؛ منجی به صورت بالقوه خلقتی را که جهان‌آفرین بعدها انجام می‌دهد (تمهید یعنی) امکان‌پذیر می‌کند.^۱ او این رنج‌ها را از حالت غیرجسمی و عارضی درآورده و شکل مادی به آنها می‌دهد که البته هنوز جسمی نیست. سپس خاصیت و میل طبیعی به شکل‌یابی مادی را به آنها می‌بخشد: ماده بد از احساسات بد و ماده مشکوک از احساس بازگشت. خاموت وقتی از رنج‌هایش آسوده شد نور اطراف منجی را، که از فرشتگان اطرافش ساطع می‌شد، دید و شاد شد و بعد میوه روحانی را با شکلی شبیه به شکل آنها به دنیا آورد. گوهر روحانی به این ترتیب در دنیای زیرین شکل گرفت.^۲

۱. اینجا مراد یوحنا ۱: ۳ است «همه چیز از طریق او پا به وجود گذاشت (و غیره)».

۲. ترکیبی از: Irenaeus, Exc. Theod., and Hippolytus

اشتهاق عناصر مجرد

همچنان‌که پیش از این گفتیم، تناظر بین عناصری که از احساسات شکل گرفتند بخشی از این آموزه است که نویسندگان مختلف چندان در باب آن توافق ندارند. با این حال اغلب اتفاق نظر دارند که روح جهان و جهان‌آفرین و تمام امور روحی، از بازگشت یا تضرع به وجود آمد و عناصر مادی از احساسات دیگر به وجود آمد. مثلاً از اشک ماده رطوبت، از خنده ماده نور و از غصه و شگفتی سایر عناصر مادی‌تر کیهان شکل گرفتند؛ یا این‌که «از شگفتی (ترس) و درماندگی که عناصر گفتاری نیستند، مواد جسمانی‌تر این دنیا شکل گرفتند، مثل زمین که از سختی ترس شکل گرفت و آب از حرکت ترس و هوا از پرواز غصه.^۱ آتش مثل آلودگی و مرگ در تمام اینها مضمّر است، همان‌گونه که غفلت در تمام احساسات مضمّر است».^۲

در کل سه گوهر از تجربه‌های سوفیا ایجاد شد؛ از احساساتش ماده، از بازگشتش روح و از دریافت نور ناجی پس از رستگاری، جان. این

۱. به جای $\pi\eta\sigma\iota\nu$ خواندیم $\pi\eta\zeta\iota\nu$ به معنای سفت‌شدن و قوام‌یافتن (اصلاحی محتاطانه از جانب صاحب این قلم).

2. Iren. I. 5, 4

برای ارتباط آتش با «غفلت» و جایگاه خاص آنها در نظام فیزیکی والتینیان، بنگرید به انتهای همین بخش. ارتباط ظریف دیگری را نیز می‌توان در این قول ایرنائوس دید: جسم مادی از سه احساس نشئت می‌گیرد: ترس، غصه و سرگردانی؛ و امر روانی از ترکیب ترس و بازگشت. در این ترکیب عنصر بازگشت سرچشمه وجود دمیورژ است و ترس سرچشمه وجود تمام خواص روانی انسان‌ها و حیوان‌ها. در این روایت ترس در خلق ماده و محتوای روانی نقش دارد و بین دو کران بالا و پایین حوزه روح قرار می‌گیرد. غفلت به عنوان اصلی‌ترین ریشه خلقت همواره جای خود را دارد. ارتباطی که هیپولوتوس بین آنها برقرار می‌کند بسیار متفاوت است: از ترس خواص روانی شکل گرفت و از غصه خواص مادی؛ از سرگردانی خواص شر و از بازگشت قدرت خیر موجود در محتوای روانی (در مقابل شری که از ترس ایجاد شد) نظیر عروج و توبه. دمیورژ اینجا ریشه در اثرگذاری ترس دارد و به طور کلی متعلق است به قدرت شر روح (VI. 32. 6f.).

عنصر آخری، که با آن خود او یکی است، نمی‌تواند به دست هر کسی شکل گیرد. بازگشت او است که این عنصر را شکل می‌دهد.

جهان‌آفرین و خلق جهان

سوفیای سفلا یکی از جواهر مینوی را شکل می‌دهد: آن که سوفیای سفلا شکل می‌دهد پدر و شاه هر آن چیزی است که مادی و روانی است. چون او آفریننده هر آن چیزی است که پس از او خلق شده است و در مسیر این خلق، مادر آگاهی او را راهنمایی نمی‌کند. او را «پدر» امور خیر (دست راستی) یعنی روانی، و «جهان‌آفرین» امور شر (دست چپی) یعنی مادی، و «شاه» تمام آنها، یعنی تمام آنچه بیرون از ملاً اعلی است، خوانده‌اند.

خطا ماده خود را در خلأ می‌پرداخت، در حالی که حقیقت را نمی‌شناخت. او خود را در معرض شکل‌دهی قرار دارد تا جایگزینی از جنس زیبایی برای حقیقت بیابد ... او ریشه‌ای نداشت و به همین دلیل در برابر خداوند در مهی غلیظ غوطه‌ور ماند. در این زمان مشغول خلق کارها، فراموشی و ترس‌ها بود تا بتواند با کمک آنها ساکنان بخش بینابینی جهان را به خود جلب و در زندانش اسیر کند.^۱

او هفت آسمان خلق می‌کند که هم‌زمان هفت فرشته هم هستند و خود بر فراز آنها است. به همین دلیل او را هپتاد [هفتگان، هفت‌تایی] می‌خوانند و مادری که بالای او است اگداد [هشتگان، هشت‌تایی] نام دارد. در این موقعیت، وی را «مکان میانی»^۲ می‌خوانند که زیر سوفیا و بالای دنیای مادی است که او شکل داده است. از نظر دیگری می‌توان

1. GT 17. 15-35

۲. در ExeTheod آن را مکان (توپوس) هم خوانده‌اند که در سنت یهودیان نامی برای اشاره غیرمستقیم به خداوند است.

تصور کرد مادر یا اگداد در میان، بالای جهان‌آفرین و زیر ملأ اعلی است و در این موقعیت باقی می‌ماند تا آن زمان که به کمال دست پیدا کند. ارتباط وجودشناختی سوفیا و جهان‌آفرین با این بیان قابل توضیح است که جهان‌آفرین «روح» است و سوفیا «جان»^۱. جهان‌آفرینی که والتینیان از او سخن می‌گویند همه خواص خدای جهان را که تاکنون شناخته‌ایم دارد و می‌توان خلاصه آن را این‌چنین بیان کرد: نخست غفلت او که بسیار محل تأکید پیروان والتینوس است و به هر آنچه فرافراز او است تعلق می‌گیرد. تمام اینها از جمله مادرش در ناشناختگی کامل نسبت به او باقی می‌مانند: ولی در جریان شکل‌دادن آنچه زیر او است و او خالق آنها است «بی‌فکر و ابله است و نمی‌داند دارد چه می‌کند»^۲ و به این دلیل اجازه می‌دهد آنچه او می‌سازد مادرش شکل دهد.^۳ خاصیت مهم دوم او خودپسندی و گستاخی است که در تصویر کلی همه گنوسی‌ان از جهان‌آفرین وجود دارد و باعث می‌شود او خود را تنها حس کند و خدای فرد اعلا ببیند. کسی باید او را متوجه کند و این کار را نور سوفیا می‌کند. سوفیا به او می‌فهماند تا بداند چه چیزهایی بالاتر از او است؛ او معمای بزرگ پدر و ائوَن‌ها را که سوفیا برایش بیان کرده است^۴

1. Hippol VI. 34. 1

2. Hippol. VI. 34. 1

۳. نک: بیان «افلاطونی» در: Iren. I. 5. 3 and Exc. Theod. 49. 1 که سرشت از عمل داشت فکر کرد خودش همه این چیزها را خلق کرده است، غافل از اینکه آخاموت از طریق او این کارها را کرده است. او آسمانی آفرید در حالی که «آسمان» را نمی‌شناخت، انسانی را خلق کرد بدون این که «انسان» را بشناسد، زمینی را ظاهر کرد بدون این که «زمین» را بداند. او از ایده تمام آنچه خلق کرد غافل بود و مادر را نیز نمی‌شناخت و تصور می‌کرد خود او همه چیز است». البته این روایت کمی با تصویر افلاطون از دمیورژ فرق دارد. دمیورژ افلاطون ایده‌ها را می‌داند.

۴. این اصل اعتقادی برابرنهاده دقیق مکتوبی قدیمی موسوم به کتاب باروخ است که به یوستین گنوسی (Hippolyt. V. 26 f.) تعلق دارد؛ این به احتمال قوی عقیده‌ای بیگانه است که به آموزه‌های والتینی راه یافته است. این اصل با نظام باروخ کاملاً هماهنگ است (که در آن

به نوعی برای خودش بازسازی می‌کند، آن را برای پیامبرانش هم افشا نمی‌کند. معلوم نیست این میل خود او است یا خواسته سوفیا، ولی به هر حال اشراق و پیام جان را نمی‌توان از طریق عاملی روانی منتقل کرد. لذا سوفیا برای انتقال پیامش باید به یکی از عوامل خودش رو بیاورد، تجسد موکل عیسی، و مسیح که از ملاً اعلی است و در جسم عیسای تاریخی ظاهر شد. عجیب است که پیامبران زمینه این کار را فراهم می‌کنند و آنها کارگزاران جهان‌آفرین بوده‌اند که مادر را نمی‌شناخت و همین مادر ناشناس بارها از دهان این پیامبران پیامش را منتقل کرد. به همین دلیل این پیام‌ها در میان پیام‌های خدای جهان جای گرفت. البته همیشه هم مواجهه خوبی با پیامبران نمی‌شود و در جایی گروه آنان و نیز قانون با این عبارت تند وصف می‌شوند: «ابلهان غافلی که سخن‌گوی خدای احمقی هستند»^۱.

متن دیگری نیز در دست داریم که مواجهه نرم‌تری با قانون موسی می‌کند و آن نامه به فلورا از بطلمیوس است که برای کاستن شدت وسواس یک خانم درس‌خوانده مسیحی نوشته شده است. نویسنده در این متن به سختی می‌کوشد روشن کند قوانین موسی و نیز این جهان گرچه از سوی پدر کامل و ساخته دست او نیست، ولی از سوی شیطان هم نیست، بلکه هر دو مصنوع خدای عدالت هستند. کسانی که خلقت و قوانین این دنیا را به خدای شر نسبت می‌دهند به اندازه همان کسانی در

الوهیم [=دمیورژ] جان است) ولی با نظام والتینی به هیچ وجه سازگار نیست. چون بر این اساس دمیورژ به مثابه عنصر اصلی نماینده هر آن چیزی که ماهیت روانی دارد، می‌تواند گنوسیس دریافت کند. والتینی‌ها این را قبول ندارند و می‌گویند آنچه خاصیت روانی داشته باشد ظرفیت پذیرش گنوسیس را ندارد. جان، تنها اندامی که می‌تواند دانش بپذیرد و از طریق آن شکل بگیرد.

خطا هستند که قانون موسی را به خدای بزرگ نسبت می‌دهند. خطای گروه اول این است که خدای عدالت را نمی‌شناسند و خطای گروه دوم این که پدر همه را نمی‌شناسند. همان‌طور که برای خدای قانون‌گذار موقعیتی میانی قائل می‌شویم موضع مشابهی نیز در برابر قانون او اتخاذ می‌کنیم که البته این قانون عیناً با کتب پنج‌گانه تورات هم‌نهشت نیست. کتب پنج‌گانه تورات سه بخش دارد: دستورهایی که از جانب «خدا» است، دستورهای موسی و دستورهای گذشتگان. دستورهایی که از جانب خدا است خود سه دسته می‌شود: یکی قوانین محض که با شر نیامیخته است و منجی آنها را نسخ نکرد، بلکه چون ناکامل بودند کاملشان کرد (مثل ده‌فرمان)؛ یکی قوانینی که آمیخته‌ای از شر و بی‌عدالتی در خود داشت و ناجی آنها را نسخ کرد. چون با ماهیت او و پدر ناسازگار بود (مثل قانون قصاص چشم در برابر چشم) و قانون نمادین هر آنچه مربوط به جان و آن دنیا است و ناجی از آنچه ملموس و مکتوب بود به معنای الاهی‌اش بازگرداند (مناسک دینی). خدایی که این قانون را شکل داد نه خدای کامل است و نه شیطان. این فقط می‌تواند جهان‌آفرین باشد که با آن دو کاملاً فرق می‌کند و در میانه آن دو است و به همین دلیل «عنصر میانی» خطاب می‌شود. او بود که این دنیا را ساخت. او از خدای زاده نشده و کامل پایین‌تر و از رقیب او بالاتر است، نه به خوبی خدای نخست و نه به شری خدای دوم است، ولی به‌درستی وی را عادل خطاب می‌کنیم و عدالت مد نظر خویش (عدالتی پایین‌تر از عدالت پدر) را ایجاد می‌کند.

این نرم‌ترین دیدگاهی است که می‌توان در سراسر گنوسیه سوفیا، درون و بیرون مکتب والتینوس در خصوص خالق جهان دید و نشان داد. مثلاً یالدابوث که شرِ باربلی است با تصویر خدای رقیب ادغام

می‌شود. با مسامحه می‌توان گفت این صورت‌بندی‌ها همگی نسخه‌های متعددی از روایتی اصلی هستند^۱ و خواصی که به عنوان شناخت گنوسیان از خدای این جهان بررسی کردیم همه به نوعی در جهان‌آفرین نظام والتینوس هم دیده می‌شود.

نظام والتینی در قصه خلقت شباهت بیشتری با سایر جریان‌های ایده‌ورزانه گنوسی دارد و خواص اندکی در آن از اعتقادات سایر گنوسیان متفاوت است که دو نمونه از آن را اینجا ذکر می‌کنیم. جهان‌آفرین را مادر از گوهر روانی خلق کرده است و جهان‌آفرین شیطان را که جهان‌آفرین عالم نیز نام دارد از «گوهر روحانی شر» به وجود آورده است که خود ریشه در «غصه» (و نزد برخی فرقه‌های دیگر از «سرگشتگی») دارد؛ این آموزه غریبی است. می‌خوانیم که شیطان (و اعوانش) روح (جان) شر هستند و به همین دلیل از مسائل عوالم بالا خبر دارند ولی جهان‌آفرین چون از روان سرشته شده است خبر ندارد.^۲ جای پرسش است که چگونه روح شر، امتیاز مهم روح‌بودن، یعنی دانش، را دارد و در عین حال طبق آموزه‌های گنوسی این جایگاه مخصوص گوهر جان است نه روح، و این‌که روح شر چگونه بدون ادراک رستگاری و تقدس ناشی از آن به وضعیت گنوسیس دست یافته است. نویسنده آن متن پاسخی به این پرسش‌ها نداده است.

یکی از مسائل بکر و مخصوص نظام والتینی در روایتی که از خلقت دارند مربوط به خاصیت افلاطونی موجود در فکر گنوسی است. دنیا را جهان‌آفرین (جهان‌آفرین) بدون این‌که خود بداند، مطابق میل مادرش و شبیه به دنیای نادیدنی *ملاُ اعلیٰ* (پله‌روما) خلق کرد. البته چنان‌که از متن

۱. شاید تفاوت بین آنها به دلیل رعایت یک سیاست باشد. نامه به فلورا متنی است که به‌وضوح برای همه قابل فهم است.

زیر برمی‌آید او چندان هم غافل نبوده است و دانشی هرچند ناکافی و نادرست از دنیای بالا داشته است:

جهان‌آفرین می‌خواست دنیای بی‌مرز، ابدی، بی‌پایان و بی‌زمان اگداد (هشت موکل نخستین ملأ اعلی) فرادست خود را تقلید کند. اما از آنجا که خود محصول نقص بود نتوانست ابدیت بی‌زوال آنها را ایجاد کند و ابدیت آنها را در زمان، اثنو سال‌های طویل وارد کرد، چراکه تصور می‌کرد این زمان‌ها می‌توانند ابدیت را پوشش دهند. به این ترتیب، حقیقت از وی گریخت و او متابعت از دروغ کرد و به همین دلیل محصول دست او نیز هنگامی که زمان منقضی شود از بین خواهد رفت.^۱ آنچه نقل کردیم بخش مشهوری از کتاب تیمائوس است^۲ که افلاطون خلق زمان را به صورت «تصویر گذرای ابدیت» توصیف می‌کند. هر کس این دو متن را با هم مقایسه کند تفاوت بسیاری بین متن اصلی و نسخه تقلیدی می‌بیند.

رستگاری

گمانه‌زنی در باب آغاز وجود، منبع اصلی بخش مهمی از آموزه‌های نظام والتینی است و سبک بیانش چنان بکر است که خود می‌تواند نماینده همین مکتب باشد. نظریه والتینیان در باب انسان و اخلاق را نیز بعدتر مطرح می‌کنیم. اما در باب نظریه رستگاری، ایده اصلی آن را در مقدمه همین بخش مطرح کردیم و نشان دادیم چه ارتباطی با اصول اعتقادی این گمانه‌زنی دارد. به این ترتیب می‌توان نشان داد والتینیان چگونه کفایت متافیزیکی گنوسیس در باب رستگاری را در ماهیت کلی وجود وارد کردند و به این ترتیب وجود و ماهیت دنیای زیرین را نتیجه گرفتند

1. Iren. I. 17, 2

2. 37 C fif.

و بر همین اساس وجود و ماهیت امر وجودی مرکبی به نام انسان را هم استقصا کردند که از غفلت ائون‌ها ایجاد شده است و با او می‌توان کل نظام فیزیکی را به دسته‌بندی‌های روحی فرو کاست. گمانه‌زنی والتینی به همین ترتیبی که هست نسخه‌ای از داستان هبوط را (که داستان به غفلت فروافتادن است) به شکل دانش روایت می‌کند و مسئله وجود را مطرح می‌کند که قربانی یکی از این دو و کارگزار دیگری است و داستان پا به وجود نهادنش را بیان می‌کند. داستان رستگاری کامل در متنی که پیش از این از ایرناتوس نقل کردیم به صورت «شناخت علو ناگفتنی» روایت شده است. حال سطرهایی از انجیل حقیقت را به آن اضافه می‌کنیم که به دلیل بخش‌های حذف‌شده‌اش وقتی برای نوآموزان دینی می‌خواندند طبعاً کل معنای گمانه‌زنی را در خود نداشته است. «غفلت [دنیای زیرین] از آن‌رو به وجود آمد که آنان [ائون‌ها] پدر را نشناختند و به همین دلیل اگر آنها به شناخت پدر دست پیدا کنند غفلت در همان لحظه از بین می‌رود. این است انجیل آن کس که در پی او هستند و [عیسی] برای کاملان آورده است»^۱. فقط این نکته را می‌خواهیم اضافه کنیم که چرا هستند عده‌ای که باید آنها را رستگاری داد.

باز می‌گردیم به این‌که سه گوهر ماده، روح و جان باید پا به وجود بگذارند. سوفیا فقط می‌توانست ماده و روح را به وجود بیاورد و جان را نمی‌توانست شکل دهد؛ چراکه از جنس خودش بود. این میوه که از خود او به وجود آمد باید وارد جهان شده و در آن حرکت می‌کرد تا بتواند به آگاهی دست پیدا کند. جهان‌آفرین در این فرآیند وسیله‌ای است که خود آگاهی ندارد. او بخشی از فرآیند خلق بود که برای تکمیل جریان‌ی که مشغول عملی کردن آن بود انسان زمینی را شکل داد و روان را چونان

نفسه‌ای در او دمید. عنصر جان، که مادر از منظر فرشتگان به همراه خود آورده بود، به ادراک جهان‌آفرین در نمی‌آید؛ چراکه از جنس گوهر مادر بود و به شیوه‌ای مخفیانه در مخلوقات او قرار می‌گرفت.

جهان‌آفرین به نوعی نمادی است از کار بدون آگاهی که عنصر روح را در تن آدمی قرار داد تا چونان جنینی در رحم پرورش یابد و به حدی از رشد برسد که بتواند لوگوس را دریافت کند. جان در این جهان آن‌قدر باقی می‌ماند که پیش از کسب آگاهی نهایی از طریق گنوسیس رشدی پیدا کند و به حد مقبولی از بلوغ برسد. این همان هدف مخفی است که مادر از خلقتی که به دست جهان‌آفرین صورت می‌گرفت در سر داشت. سرانجام، آنگاه که انسان به حد مقبولی از بلوغ برسد عیسی که با مسیح یکی شده است، گنوسیس را برای او به ارمغان آورد. عیسی پس از یکی‌شدن با مسیح در جریان تعمید در رود اردن به بدن عیسای تجسدیافته وارد می‌شود و پیش از آغاز مصیبت تن او را ترک می‌کند. به این ترتیب نقشه خداوند می‌تواند مرگ را فریب دهد. رنج‌هایی که عیسای میرنده در این دنیا تحمل می‌کند عملاً حالت نوعی راهبرد را دارد.^۱ مصیبت واقعی آن بود که سوفیای زبرین و سفلا پیش از خلقت

۱. این عبارت را باید در محدوده انجیل حقیقت در نظر داشت. آنجا که والتینوس خود رشته کلام را به دست می‌گیرد به گونه‌ای سخن می‌گوید که از مسیحیت شنیده‌ایم و با آن آشناییم: «عیسای اصیل و مهربان به همین دلیل با بردباری سختی‌های مصیبتش را تحمل کرد تا زمان آن برسد که بتواند کتاب را دریافت کند. چون می‌دانست مرگ او برای انسان‌های بسیاری به معنای زندگی است ... او به داربستی از چوب میخ زده شد و مسئولیتش را طبق فرموده پدر بر صلیب تکمیل کرد. آه که چه آموزه ظریف و بزرگی! او با اینکه ردایی از زندگی جاویدان بر تن داشت خود را در معرض مرگ قرار داد» (GT 20:10-30). این جملات سرشار از احساسات است و کمی بعد بیان جدی‌تر می‌شود: او در جامه‌ای از تن شبیه به انسان‌ها آمد و برنامه‌ای داشت که چیزی نمی‌توانست در مسیر آن بایستد چون آلودگی ناپذیر و تسلط‌ناپذیر بود. در باب معنای الاهیاتی مصائب مسیح فقط می‌شنویم که به دلیل عصبانیت «خطا» بود و این نشان می‌دهد هدف از سختی‌هایی که

جهان تحمل کردند و رستگاری به دلیل آن ضرورت پیدا کرد، والا خود به صورت ازلی مطلوب بالذات نبود. اندیشه گناه اولیه انسان و خطایی که روح انسان در بدایت مرتکب شده است به این ترتیب رد می‌شود. همه چیز مربوط به اشتباه یکی از ائون‌های پیش از آغاز زمان است؛ انقلابی الهی که مسیر رخ دادن آن نیاز به خلقت جهان و انسان داشته است. جهان بدون این که خالق اصلی اش خبر داشته باشد برای رستگاری خلق شده است نه این که اتفاقات رخ داده در جریان خلق برای مخلوقات، نیاز به رستگاری را ایجاد کند. هدف از رستگاری هم خدا است (نه انسان) که می‌خواهد به وضعیتی که در قدیم داشته و از دست داده باز گردد.

ارواحی که با آگاهی اولیه شکل یافته‌اند در مرحله میانی آگداد باقی می‌مانند و مادرشان سوفیا که آنها را چون لباسی به تن کرده است در آن مکان منتظر پایان جهان است. رستگاری نهایی او وقتی است که عناصر جان در جهان همه از دانش صورت بپذیرند و به کمال برسند. سپس ارواح که جانشان را گم کرده‌اند با مادرشان وارد ملأ اعلی می‌شوند؛ حبله‌ای که در آن سوفیا و ارواح با فرشتگانی که همراه عیسی هستند وصلت می‌کنند. کمال، این گونه در تمامیتش محقق می‌شود، آسیب نخستین ترمیم می‌شود و آنچه در بدایت زمان از دست رفته است دوباره به دست می‌آید. ماده و روح، تجلی هبوط، نظام سازمان یافته و جهان همه به این ترتیب از بین می‌روند. در این عرصه انجیل حقیقت، بیانی دارد که با هم می‌خوانیم.

مسیح تحمل کرد هر چه بود در خواست‌های «خطا» خلاصه نمی‌شود (و البته چیزی از بیان پولس هم در آن نیست). با تمام اینها باید در نظر داشت که در الاهیات والتینی مصائبی که سوفیا و نه مسیح تحمل می‌کنند یکی از پایه‌ای‌ترین آموزه‌ها، هم از نظر احساسی و هم از نظر فقهی، است.

پدر ... آنچه را کزو پنهان بود، فاش گرداند (آنچه از او ناپیدا بود پسرِ اوست). تا به واسطه بخشش‌های پدر، ائون‌ها بود که بشناسندش و از رنج بازجستِ پدر برهند، آنجا در او بیاسایند و بدانند که این است رامش‌نهایی آنان. (پدر) کمبود را برطرف کرده، صورت را برجید — صورت آن، دنیا است که انسان (پسرش؟) در آن سپاسداری (خدمت) کرد؛ چه، جایی که در آن رشک و کشمکش نبود، ناقص است، اما آنجا که یگانگی (هست) کامل است. چون نقص به پیدایی آمد از آن رو که پدر را شناختند، پس هنگامی که پدر شناخته گردد، از آن لحظه، نقص دیگر از میانه برخواهد خاست، چونان‌که غفلتِ یک شخص، هنگامی که از چیزی آگاه شود خود به خود از بین رود و ظلمت از میانه برخیزد بدان‌گاه که نور آشکاره شود، بدین‌گونه نیز نقص در کمال نابوده گردد. پس از آن لحظه، صورت ظاهر نگردد، بلکه در گدازه وحدت ذوب شود، چه، اکنون اعمالشان هماهنگ و یکی است — در زمان، یگانگی فضا را کمال بخشد^۱.

پیوست یکم: جایگاه آتش در میان عناصر

دیدیم که عناصر ماده از احساسات متوالی سوفیا در نتیجه تحمل مصائب متولد شد. تعداد این احساسات بر این اساس که غفلت را هم جزء آنها بشمریم یا نه بین سه و چهار متغیر است. موقعیت نخستین سوفیا پیش از این که به این احساسات متعدد تقسیم شود غفلت است. از سوی دیگر، در شمردن تعداد کامل احساسات گاهی غفلت در بالای فهرست قرار می‌گیرد و پس از آن یک واو عطف می‌گذارند تا به باقی متصل شود و اغلب با نخستین احساسی که شمرده می‌شود یکی است. ولی غفلت یکی از آنها نیست، بلکه در جریان تکوین بر آنها مقدم است و عنصر یا ژنی است که در تمام آنها مضمّن است و اعتبار وجودی برابر با آنها ندارد که یکی از آنها تلقی شود. در واقع، سه احساس یا سه عاطفه وجود دارد که غصه، ترس یا سرگردانی (یا شگفتی) هستند که در باب آنها گفته می‌شود «همه در غفلت وجود دارند» یا «غفلت در تمام آنها وجود دارد». از این می‌فهمیم چطور ترمیم آلام سوفیا با انتقال اطلاعات درمان می‌شود و او چطور «از دانش شکل می‌گیرد». چون موقعیت اولیه به وجود آمدن این مشکلات متفی می‌شود. حال از آنجا که عناصر ماده یک‌به‌یک در تناظر با این احساسات قرار می‌گیرند، مخلوق یا معلول آنها در نظر گرفته می‌شوند و عده اولیه عناصر مادی چهار تا شمرده شده است؛ غفلت را هم به آن افزوده‌اند تا به عدد چهار برسند. نباید از نظر دور داشت که غفلت چه موقعیت متفاوتی نسبت به سایر عناصر دارد و عنصر تشکیل‌دهنده همه آنها است. والتینی‌ها از این نکته استفاده کردند تا نقش اساسی غفلت را در نظام وجودی خود توضیح دهند: موقعیت غفلت در عرصه ذهن همان است که آتش در نظام جهان دارد و عنصری مثل عناصر دیگر و در کنار آنها نیست، بلکه اصل فعالی است که در تمام آنها هست. پیش‌تر گفتیم خاک با شگفتی، آب با ترس و هوا با غصه در

تناظر است، ولی آتش مثل مرگ و فساد در تمام آنها هست، چنان‌که غفلت در تمام آن احساسات وجود دارد. والتینیان نمی‌خواهند نظریه فیزیکی شکل دهند؛ از آن‌رو در جایگاه مرکزین آتش در میان عناصر مذاقه می‌کنند که این تناظر روحانی را به وجود آورند. در باب این مسئله در نوشته‌های پراکنده تئودوتوس (40-48) چنین می‌خوانیم: «آتش در هر سه عنصر دیگر نقش فعال دارد، گسترده شده است و در اختفا است. از آنها افروخته می‌شود و با آنها می‌میرد. چون خاصیتی خود به خود ندارد نظیر آنچه سایر عناصر برای خود دارند». این نکته ما را به یاد جایگاه آتش در نظام فلسفی هراکلیتوس می‌اندازد که رواقیان در کیهان‌شناسی خود از آن استفاده کرده‌اند. با توجه به روایتی که رواقیان در زمان خود از این اصول اعتقادی داشتند به نظر می‌رسد استفاده از آتش در نظام والتینی طبیعت، استفاده‌ای است آگاهانه و عاریتی که در آن، طرح کیهان با روحی ضدکیهانی مواجه می‌شود و به شیوه انتقادی آن را می‌پذیرد. دیدگاه رواقیان درباره موقعیت کیهانی آتش چنین است: «این جوهر گرم و سوزنده چنان در تمام طبیعت ریخته است که قدرت زایش و دلیل‌شدن در آن مضمحل است»^۱. برای آنها الاهی‌ترین عنصر حقیقی در کیهان «آتش تعقل» و «ذهن آتشین جهان» است. حال آنچه رواقیان حامل عقل کیهانی می‌دانند نزد والتینی‌ها تجسم غفلت است و به همان ترتیب هم در تمام خلقت وجود دارد. هراکلیت از «آتش همیشه زنده» سخن می‌گوید و آنها از آتشی که «چون مرگ و فساد» در تمام طبیعت وجود دارد. ولی پذیرفتنی است که هرچند «حیات» کیهانی و «خرد» دمیورژی با هم مرتبط‌اند هر دو در آتش تجلی نمادین می‌کنند و جهان‌آفرین در بسیاری از نظام‌های گنوسی به صراحت خدای آتش نامیده

شده است، ولی از آنجا که این «زندگی» و «عقل» چیزی جز مرگ و غفلت نیست به تصویر مضحکی از اصول اعتقادی هراکلیتی - رواقی می‌رسیم. به این ترتیب است که آتش تبدیل به عنصری جهنمی می‌شود و نیز نزد مانویان صحبت از «آتش سوزاننده تاریکی» است که یکی از خواص «ماده» است.

پیوست دوم: نظام رساله خفیه یوحنا

برای مقایسه، خلاصه‌ای از اثر مهم تفکر باربلی - گنوسی را اینجا می‌آوریم که به‌تازگی از پاپیروسی قبطی چاپ شده است (۵۸ صفحه). تعداد شخصیت‌های این متن کمتر از تعداد شخصیت‌های گمانه‌زنی والتینیان در این عرصه نیست و از برخی ابعاد هم بسیار به آن نزدیک است ولی سطح اندیشه‌ورانه نازل‌تری دارد و پیچیدگی‌های مفهومی که در فکر بکر والتینی به چشم می‌خورد در آن نیست. به همین دلیل، می‌توانیم آن را جلوه‌ای از اندیشه کلی حاکم بر گنوسیس سوفیا یا نسخه سوری - مصری این گمانه‌زنی در نظر بگیریم.

خدای نخستین

بیانات موجود در رساله خفیه مثل سایر بخش‌های گمانه‌زنی گنوسی (که اساساً در نقطه آغازین گفتار خود را همیشه به این ترتیب آغاز می‌کند) ابتدا ماهیت به‌شدت استعلایی نقطه آغاز همه چیز را بررسی می‌کند و لحن مؤکد و مکرری دارد که نزد موعظه‌گرانی که از خدا سخن می‌گویند به چشم می‌خورد. در این متن، بیش از چهار صفحه توضیحات مطول مربوط به توصیف‌ناپذیربودن خدای مطلق است که با واژگانی چون «خلوص» و «بی‌مرزی» و «کمال» و غیره توصیف می‌شود؛ این‌که محدودیتی از کم و کیف و زمان ندارد را نمی‌توان فهم، توصیف، و نام‌گذاری کرد و تشخیص داد، بلکه حتی سعادت، الوهیت، خیر و وجود هم محدودیتی ناروا بر ذات او است. این مثال‌ها مشعر بر مشرب‌ی از خداشناسی سلبی است که قائلان به آن قرن‌ها است همین روش را ادامه می‌دهند. والتینیان در این عرصه نمادهای مخصوص به خود (نظیر مغاک و سکوت) را خلق کرده‌اند.

باربلو و ائون‌ها (ملا اعلی)

خدای روحی در احاطه «آب‌های خالص [و نیز زنده] نور خود»^۱ است و قبلاً گفتیم که با انعکاس چهره خدا در این آب‌ها برای نخستین بار الوهیت به طور خودانگیخته دو نسخه شد و فکر او که همان انویای نخست باشد از او جدا شد و جدا از خود او وجود مستقلی یافت؛ او را «مرد نخست» (البته این اصطلاح بعدها فقط برای پدر به کار می‌رود) «روح بکر»، «مرد-زن» و نیز باربلو می‌نامند و خلق جهان از اینجا آغاز می‌شود. «باربلو از پدر می‌خواهد به او «دانش نخستین» بدهد؛ او این کار را کرد؛ با این کار او، دانش نخست آشکار شد [ظاهر شد یعنی از حالت گوهرین درآمد و به وجودهای مستقل تقسیم شد]»^۲ و به همین ترتیب ائون‌ها هم، یعنی موجودات انتزاعی تشخیص‌یافته که در کنار هم آن پدر نادیدنی، یعنی باربلو، را ستایش می‌کنند، پا به وجود می‌گذارند و به این ترتیب ملأ اعلی تکمیل می‌شود. تنها چیزی که از آن غایب است تک‌پسر خدا (مسیح) است که تولد جنسی‌تری دارد: انویا برای برداشتن نطفه او به پدر فکر کرده است. چیز دیگری که از این روایت غایب است این است که ائون‌ها به صورت جفت‌جفت به دنیا نمی‌آیند تا بتوانند ائون‌های دیگری هم به وجود بیاورند (چنان‌که نزد والتینوس دیدیم و ایرنائوس از باربلی‌ها همین‌طور تعریف می‌کند). البته بعدها از اصل تولد جفتی ائون‌ها، موقعی که قرار است این اصل نقض شود سخن می‌گویند؛ یعنی به هنگام لغزش سوفیا.

سوفیا و یالداووث

داستان در اینجا به نقطه مهم تخطی و بحرانی نزدیک می‌شود که جهان

۱. در آموزه‌های منداییان هم چنین است. ۲. شباهت بسیاری به آموزه‌های منداییان دارد.

زیرین بر اساس آن به وجود آمد. «ولی خواهر (جوان‌تر) ما^۱ سوفیا، که خود یکی از اثون‌ها است، نطفه فکری را از خود به دست آورد و با فکرکردن به روح [پدر] و دانش نخستین می‌خواست چیز مشخصی را از خود تولید کند، در حالی که روح با این کار موافق نبود و اجازه آن را نداده بود و هم‌نشین او هم با انجام‌دادن این کار موافق نبود.^۲ او دیگر هم‌نشین خود را ندید. چون رفت تا بدون اجازه روح و بدون اطلاع‌دادن به او دست به خلق بزند و از این حرکت نابخردانه‌اش پر از باد غرور بود (۴). فکر او نمی‌توانست مخفی [غیرفعال] بماند و به همین دلیل نتیجه کاری که کرده بود ناکامل و کریه‌المنظر به دست آمد. چون بدون مشارکت هم‌نشین خود دست به کار خلق زده بود. این مخلوق هیچ شباهتی به مادرش نداشت، بلکه با صورت متفاوتی به دنیا آمده بود ... [به صورت مار و شیر] ... او این موجود را از خود دور کرد و به جایی فرستاد که هیچ کدام از این چهره‌های جاودان او را نبینند. چون او را از غفلت خلق کرده بود. همچنین، ابری از نور بر او پوشاند تا کسی او را نبیند و او را یالدا‌بوث نامید. او نخستین آرخن است که قدرت بسیاری از مادر خود گرفت و بعد از او فاصله اختیار کرد و از زادگاه خود دور شد. او برای خود موکلی خلق کرد که هر جا او هست با نور خیره‌کننده‌ای بدرخشد».

آرخن‌ها و فرشتگان

«و او با بی‌عقلی که در کنار او بود هم‌نشین شد و قدرت‌هایی را که تحت امر او بود به نزد خود خواند ... [منظور فرشتگانی است که ترکیب

۱. «مسیح» سخن می‌گوید.

۲. در نظام والتینی، چنان‌که هیپولوت می‌گوید، داستان لغزش سوفیا به گونه‌ای متفاوت بیان شده است.

و تعدادشان بدواً شبیه ائون‌ها است ولی معلوم نیست در چه عدد مجهولی ضرب شده‌اند که تعدادشان به ۳۶۰ رسیده است] ... آنها از نزد خالق اولیه، آرخن نخستین تاریکی بیرون آمده و پا پیش گذاشتند. از آن که تمام آنها را از ماده غفلت خلق کرده است ...». قدرت‌های اصلی دوازده تا است که هفت تا از آنها بر آسمان‌ها و پنج تا بر آشوب دنیای دیگر مسلط‌اند (بعدها چندان اسمی از این پنج تا به میان نمی‌آید). نام آن هفت تا به استثنای یکی همه یا نام‌های خاص خداوند در یهودیت است، یا خصوصیتی است منفی که نزد گنوسیان بر آن نام‌ها مترتب است؛ یا نام حیوانات که گنوسیان بر آنها اطلاق کرده‌اند (مثل الوایوس با چهره‌ای شبیه الاغ، یائو با چهره‌ای شبیه مار و آدونی با چهره‌ای شبیه بوزینه)؛ این نشان می‌دهد گنوسیان تا چه میزان نسبت به مدیران این جهان احساس تنفر و تحقیر می‌کنند. این چهره‌ها تمام نمایندگان «خشم و شهوت» هستند.

ولی نقطه تقابل واقعی در مقابل خدای عهد عتیق همان یالدابوث مهتر و خالق است که قبلاً گفتیم برای این‌که سروری خود را بر موجوداتی که خود خلق کرده است مسلم کند قدرتی را که از مادر گرفته است از آنها دریغ می‌کند. تاریکی این تصویر زمانی اندکی کم می‌شود که او به هر کدام از این هفت آفریده قدرت بهتری می‌دهد (برخی از آنها نسخه مشابهی از ائون‌ها نظیر «مشیت»، «خرد» و «فهم» هستند). معلوم نیست نام‌گذاری‌ها به این دلیل است که این چهره‌ها واقعاً نماینده نامی هستند که بر خود دارند یا قرار است وجود این اصول را در اصول اعتقادی نام‌های رقیب به سخره بگیرند. از آنجا که همیشه آرخن‌ها را نسخه مقابلی برای بی‌اثر کردن رأی حریفان دیده‌ایم احتمالاً حدس دوم به واقعیت نزدیک‌تر است.

توبه، تضرع و آمرزش سوفیا

یالداپوٹ نمی‌داند که چیزی بالاتر و برتر از مادر او وجود دارد. به همین دلیل وقتی لاف‌زنی و گزافه‌گویی می‌کند مادر عصبانی می‌شود؛ چراکه شر و ارتداد این پسر، که «میوه ناکامل تاریکی» است، باعث می‌شود مادر نقص و خطای خود را به یاد بیاورد که چرا بدون هماهنگی با همنشین خود دست به خلق زد. «او دست به توبه و تضرع زد و چنان زار می‌گریست و همین‌گونه در تاریکی غفلت به پس و پیش سرگردان بود، از خودش شرم داشت که نمی‌توانست به سوی خدا باز گردد». «مصیبت سوفیا» در این نظام به این ترتیب است که پس از ماجرای خطای او و پیامدهای آن اتفاق می‌افتد و می‌توان آن را مرحله‌ای از احساسات سرشار سوفیا در نظر گرفت. تفاوت آن با نظام والتینی این است که مصیبت و عواطف در آن نظام نقش بسیار کلیدی در تشکیل جهان دارد ولی اینجا ندارد.

در پاسخ به این توبه و تضرع و میانجی‌گری «برادرانش» یا ائو‌های روح اعلا به همنشین او اجازه می‌دهد هبوط کرده، نقائص سوفیا را برطرف کند ولی نظر به غفلت تندی که در این زن جای گیر شده است او باید در طبقه نهم جهان بالای اگداد کیهانی بیرون از ملأ اعلی می‌ماند تا زمانی که امکان بازگشت او فراهم شود. در راستای همین هدف، صدایی چنین به گوش می‌رسد «که انسان و نیز پسر انسان (خدای نخست و تک‌زاده او) هر دو وجود دارند».

خلق انسان به دست آرخن‌ها (آدم روانی)

حال یالداپوٹ هم این صدا را می‌شنود و به‌وضوح (در من جای خالی وجود دارد) تصویری از پدر کامل در آب می‌سازد و این «انسان نخست»

است که شکل «انسان» را دارد.^۱ بدین ترتیب یالداوث (همان‌طور که آرخن‌شاه مانی هم دچار همین مسئله می‌شود) میل به خلق تقلیدی پیدا می‌کند و هر هفت آرخن بر سر این با او توافق دارند. «آنها پدیدآمدن شکلی را در آب دیدند و به یکدیگر گفتند: بیاید ما هم بر اثر تأثیر و تجلی خدا انسانی بسازیم». بدین ترتیب صیغه جمع شگفت‌آوری که در کتاب مقدس وجود دارد و باعث شده است مفسران درون و بیرون مذهب یهود افراد هر کدام تأویلی برای آن بیاورند، اینجا به کار گنوسیان می‌آید تا خلق انسان را به آرخن‌های متعدد نسبت دهند. خلق تقلیدی خودسرانه و خطاکارانه وجود الهی به دست قدرت‌های فرودست ایده‌ای است که نزد تمام گنوسیان یافت می‌شود که گاهی خاصیت کلی عملکرد جهان‌آفرین است (در نظام والتینی این‌گونه است) و نقطه اوج آن در خلقت آدم در متن طبیعت به چشم می‌خورد که در اسطوره مانی آن را بیشتر توضیح می‌دهیم.

این داستان در ادامه می‌گوید: «آنها با استفاده از آنچه در خودشان و در دیگران بود هیثی را خلق کردند و هر کدام از قدرت خود روحی برای او آماده کرد. آنچه آفریدند بر اساس آن چیزی بود که قبلاً دیده بودند، به تقلید از آن کسی که از ابتدای وجود، بوده و انسان کامل است». این داستان هنوز هم اشاره به بُعد روانی وجود انسان دارد؛ چراکه «با استفاده از آنچه در وجودشان بود» و این یعنی با استفاده از گوهر شکل‌دهنده خودشان که ماده نیست، بلکه «روح» است. هر آرخن نقشی در شکل‌دهی این روح ایفا می‌کند و به همین دلیل روح هفت‌لایه می‌شود که هر لایه از آن مربوط به بخشی از تن انسان است، مثل «روح استخوان» یا «روح رگ و پی» و غیره. و ۳۶۰

۱. نک: اسطوره پویماندرس و بحث مربوط به تصویر در آینه.

فرشته دیگر «تن» را خلق کردند.^۱ ولی تا مدت‌ها این مخلوق ساکن افتاده بود و قدرت‌ها نمی‌توانستند کاری کنند که او از جای خود برخیزد.

ورود جان به تن انسان

حال به این می‌پردازیم که نتیجه کار آرخن‌ها در دستان مادر چه وضعی دارد و بیان این‌که مادر می‌کوشد به نوعی قدرتی را که در موقعیت غفلت به پسرش آرخن نخست تفویض کرده است به نحوی از وی باز بستانند. خدای نور با مشاهده عجز این زن، مسیح را با چهار «نور» (موکل) فرو فرستاد که به شکل فرشتگان یالداپوئ (خداوند فرد اعلا هم از این طرح توطئه بیرون نیست) به وی اندرزهایی دهند و بکوشند او را در قلمرو «قدرت مادر» نگه دارند: «بخشی از روح [جان] را که در تو است به صورت او بدم که اگر این کار را بکنی او برمی‌خیزد» او چنین کرد و آدم از جای خود جنبید و پس از مرحله خلق روانی جان در تن آدم وارد شد. دو توضیح گنوسی برای حضور جان در مخلوق انسان وجود دارد. یکی این‌که حکایت از رنج انسان می‌کند، این قرائت یا مربوط به میل فرودست انسان (در پویماندرس) است یا مربوط به نقشه‌های آرخن‌ها (نزد مانی). توضیح دیگر این‌که برعکس، ورود جان به انسان راهبرد نور است که دارد می‌کوشد با آرخن‌ها رقابت کند (در این متن و در اسطوره والتینوس این‌گونه است). نباید تصور کرد نظر دوم خوش‌بینانه‌تر از نظر اول است؛ چراکه به هر حال عنصری را که به طریق اولی از اصل پاک خود دور افتاده است فقط کمی به صلاح نزدیک می‌کند.

۱. که این تن را باید در اینجا غیرمادی و شکل‌گرفته از گوهر روان دانست.

حمله و ضدحمله

آرخُن‌ها مایل نبودند چنین فکر کنند ولی بالاجبار با این واقعیت روبه‌رو شدند که این مخلوق که روح و قدرت آنها را در خود دارد نسبت به آنها خرد بیشتری دارد. به همین دلیل، او را تا نازل‌ترین سطح ماده پایین کشیدند. پدر بار دیگر به سبب قدرتی که از مادر در این مخلوق است دخالت می‌کند و روح خیر یا فکر نور را که خود آن را «زندگی» (واژه مؤنث) نامیده است فرو می‌فرستد تا خود را در انسان مخفی کند، به ترتیبی که آرخُن‌ها متوجه او نشوند. «او است که در این مخلوق دست به حرکت می‌زند، خود را نمایان می‌کند، تن او را تبدیل به معبد می‌کند، او را روشن می‌کند تا خطاهایش را بشناسد و درمان کند و [مسیر] خروج را بیابد». آدم از این نوری که در او بود روشن شد و فکرش بالاتر از فکر خالقانش قرار گرفت.

انسان در یوغ تن مادی

سپس آنها در هماهنگی کامل با قدرت‌ها و فرشتگان تصمیم تازه‌ای گرفتند: «تحول بزرگی [در میان عناصر] شکل گرفت که انسان را به سایه مرگ درکشیدند. آنها ترکیبی از خاک [ماده] آب [تاریکی] آتش [میل] و باد [روح مخالف] ... ساختند و انسان را در آن قرار دادند. این است بند و بست انسان، این است گور تن که انسان در آن پوشیده شد تا یوغی از ماده داشته باشد». به این ترتیب انسان زمینی به دست یالداپوئ تکمیل می‌شود و در بهشت قرار می‌گیرد...

خلق حوا

یالداپوئ می‌خواست قدرت مخفی را که تاریکی در پی آن بود ولی

نمی‌توانست به آن دست بیابد از آدم بیرون بکشد. به همین دلیل، بی‌حسی (ناتوانی در دانستن) را بر آدم عارض کرد و فکر نور را (که معلوم نیست چرا در او بود) به شکل موجودی مؤنث «از دنده او» بیرون کشید، ولی آن زن حجابی را که بر احساسات او بود برگرفت و باعث شد انسان «از مستی تاریکی» برخیزد و گوهر خود را در آن زن کشف کند.^۱ مسیح با استفاده از اپینویا که در حوا بود به آدم آموخت که از میوه درخت دانش که یالداپوث برای او ممنوع کرده بود بخورد. این ممنوعیت میل یالداپوث بود تا انسان نتواند «به بالا به سوی کمال نگاه کند و برهنگی خود را در این باب کشف کند». ولی مار (در مرحله دیگری، نک.: ادامه) میل به تولیدمثل را به انسان داد که همسو با خواست‌های آرخن‌ها بود.

تلاش برای دستیابی به انسان: روح و ضدروح

یالداپوث وقتی متوجه شد آدم و حوا با دانشی که به دست آورده‌اند از او رو برگردانده‌اند آنها را نفرین، و از «بهشت» به سوی تاریکی و سیاهی بیرون کرد. آنگاه آدم به حوای باکره میل کرد، به او گروید و از او دو پسر دارا شد به نام‌های یهوه (با چهره‌ای شبیه خرس) و الوهیم (با چهره‌ای شبیه گربه) که انسان‌ها تا امروز آنها را به نام هابیل و قابیل می‌شناسند. انسان الوهیم «عادل» را بر آتش و باد (آخشیش‌های فرادست) و یهوه «غیرعادل» را بر خاک و آب (آخشیش‌های فرادست) مسلط کرد. آنها با هم بر این «گور» (یعنی تن انسان) حکومت می‌کردند. این بیان، روایتی است موازی با سفر پیدایش تورات. «مار» (که در اینجا جهان‌آفرین است) بار دیگر میل به پدرشدن را به انسان تلقین می‌کند و

۱. بیان من بر اساس حدس من است. چون متن اصلی ابهام دارد.

این بار حوا از آدم، شیث را به دنیا آورد که نسل‌ها را بر پا می‌دارد. مادر روح خود را به نسل‌های انسان فرستاد تا گوهر آنها را به دانش مایل، و از شر موجود در این «گور» آزاد کند. فعالیت متداوم روح مادر آنها را برای ورود روح از سوی ائون‌های مقدس آماده می‌کند تا مسیر کمالشان هموار شود.

آرخُن‌ها برای مخالفت با این حرکت، حرکت متداوم مشابهی در ضدیت با این جماعت به جریان می‌اندازند. آنها روح مخالف^۱ را می‌فرستند که به انسان وارد می‌شود، سخت می‌شود، آن را سخت می‌کند، با وزن خود به پایین می‌کشد و به سمت فعالیت‌های شر سوق می‌دهد تا نتوانند بدانند. تولیدمثل بدنی هم به همین ترتیب شکل می‌گیرد.

ایجاد هیمارنه

کار دیگری که تاریکی در جریان این تلاش می‌کند شکل دادن هیمارنه است که ابداع شیطانی آرخُن‌ها است. آرخُن وقتی موفقیت روح را در شکل‌دهی تلاش‌های معطوف به فکرکردن انسان‌ها می‌بیند «می‌کوشد قدرت فکرکردن آنها را به کنترل خود در بیاورد ... او با قدرت‌هایش تصمیم می‌گیرد سرنوشت را به وجود بیاورند تا با اندازه‌گیری و زمان‌بندی و تقسیم آن به دوره‌های مختلف خدایان آسمان (ستارگان و سیارگان) اهریمنان، فرشتگان و انسان‌ها را در یوغ خود در بیاورد و همه در محدودیت‌های او قرار بگیرند و آن (سرنوشت) بر تمام آنها مسلط باشد. برنامه‌ای شیطانی و گمراه‌کننده».

۱. اصطلاح آنتیمیمون پنثوما (Antimimon pneuma) که در پیستیس سوفیا (بعداً) به چشم می‌خورد و در یکی از شاخه‌های گنوسیه بسیار پرکاربرد است.

این حرکات گرچه به نوعی مسیر رستگاری را سد می‌کند ولی به مرور زمان و در طولانی‌مدت بی‌اثر است. از نقل ادامه داستان صرف نظر، و کلام را به همین جا ختم می‌کنیم.

فصل نهم

آفرینش، تاریخ جهان و رستگاری به روایت مانی

الف. روش و جریان کار مانی

در بخش قبل متوجه شدیم که صورت سوری - مصری گمانه‌زنی گنوسی در نظام والتینی به اوج خود می‌رسد و نسخه ایرانی این اتفاق را صد سال بعد نزد مانی می‌توان دید و نشان داد. نظام گمانه‌زنی او علی‌رغم پیچیدگی‌هایی که دارد در قالب نظری‌اش نسخه‌ای بسیار قدیمی از باورهای گنوسی به دست می‌دهد. نقطه آغاز کار مانی، دوگانه‌گرایی (ثنویت) ساده زرتشتی در میان دو عنصر متناقض ابدی است. مانی دوگانه‌گرایی را در تاریخ درونی استعلایی درج می‌کند که تمام ظرایف گمانه‌زنی والتینی را نیز به خدمت خود می‌گیرد. شاید به همین دلیل باشد که فقط نظام گنوسی مانی در تاریخ اثربخش شد و علی‌رغم این که بعدها از بین رفت ولی از بزرگ‌ترین ادیان تاریخ بشر بوده است. دین مانی در میان تمام نظام‌های گنوسی که به وجود آمد تنها نظامی بود که در پی گروهی نخبه نبود و دیدی جهانی به دین داشت. به همین دلیل، دین مانی و مرقیون، برخلاف تمام نظام‌های گنوسی دیگر، چیز محرمانه‌ای در خود ندارد. والتینیان خود را جامعه‌ای از نخبگان می‌دانستند که دانش روحانی را در انحصار خود دارد و این دانش، گسلی

است میان آنها و مسیحیان مؤمن ساده. تفسیر دانش محوری که آنها از متون دینی می‌کردند می‌توانست خوانندگان را به معنای باطنی و مخفی متون برساند و یک قدم از معنای ساده‌ای که روان انسان می‌تواند از متن بفهمد آنها را جلو بیاورد. مانی سعی نمی‌کرد به لایه‌های مخفی پیام الهی نفوذ کند و کلیسایی شکل دهد که عده‌ای در آن میان نسبت به بقیه بهتر متن الهی را می‌فهمند بلکه می‌کوشید نظام روشن‌گر ویژه‌ای شکل دهد که متون مخصوص به خود دارد و کلیسایی ایجاد شود که بر کلیساهای موجود غلبه کند و جهانی شود، چنان‌که بعدها کلیسای کاتولیک جهانی شد. در واقع، دین مانی رقیب جدی و واقعی مسیحیت کاتولیک بود. چون او هم مبدع دینی سازمان‌یافته و متعلق به توده بود که برنامه‌ای برای رستگاری انسان داشت و مبلغانی برای تحقق اهدافش به همه جای دنیا می‌فرستاد. شاید بتوان آن را کلیسایی شبیه به همین کلیسای کاتولیک فعلی در نظر داشت.

حتی می‌توان گفت از نظرهایی مانی کاتولیک‌تر از مسیحیان بود. وی شاید به دلیل جذابیت جهانی یا وابستگی‌های چندجانبه‌اش [به اندیشه‌های گوناگون]، اساس نظام اعتقادی خویش را در تناسب کامل با اصل بنیادی آموزه‌های گنوسی مطرح کرد. مانی اصالت و ارزش تمام دین‌های پیشین را به اجمال پذیرفت^۱ و چنان‌که در تاریخ آمده عناصری از کیش زرتشتی، مسیحیت و آیین بودا را در هم آمیخت و خود را به

۱. مانی در متن قطعی کفالایا با مسئله کثرت‌گرایی با ذهن بسیار بازی مواجه می‌شود و بیان زیبایی در این حوزه دارد. او در باب قدما یا «کلیساهایی که آنها برگزیده‌اند» می‌گوید: «مثل پیام‌آوران شاهان هستند» که هر کدام به کشور متفاوتی می‌روند و زبان متفاوتی را صحبت می‌کند که شبیه یکدیگر نیستند. همان‌طور که آن قدرت شکوهمند رسولان مختلف خود را به اطراف گسیل می‌کرد. دین و خردی که به آنها می‌دهد شکل‌های متفاوت از همی دارد که شباهت چندانی بین آنها نیست، فقط به این دلیل که زبانی که با هم حرف می‌زنند با یکدیگر فرق دارد» (Keph. Ch. 154).

گونه‌ای معرفی کرد که نه تنها در مقایسه با آنها دین جدید چهارمی به چشم می‌آمد و سرآمد این سه دین در تاریخ نبوت شد^۱ بلکه پیامش در گوش تمام اتباع این ادیان به سبب هم‌نهاد و ترکیبی که از تمام آنها به دست داده بود قابل فهم و برای هر شنونده‌ای پذیرفتنی بود.

موفقیت‌های متعاقب نشان می‌دهد این روش انتخاب‌گری کار درستی بوده است. مانی گروهی از اقیانوس اطلس تا اقیانوس هند تا آسیای مرکزی ادامه داشت و مبلغان آن در شرق، از هر آنجا که مسیحیت رسیده بود، پیش‌تر رفته بودند و پس از آن‌که تفوق کلیسای مسیحی در غرب دامنه مانی‌گروی را برجید، این دین در شرق هنوز تا مدت‌ها به حیات خود ادامه می‌داد.

در عین حال، نباید تصور کرد دین مانی به دلیل داشتن روش تلفیقی ماهیتاً دینی تلفیقی است، بلکه یکی از بکرترین صورت‌بندی‌های اصول دین گنوسی را در خود دارد که در بازنمایی اسطوره‌ای و اعتقادی که در خود دارد آگاهانه عناصری از دین‌های قبلی در آن استفاده شده است. نمی‌توان انکار کرد که مانی تحت تأثیر سه دین قبل قرار داشت و مانی خود بنیان‌گذاران آنها، یعنی بودا، زرتشت و مسیح، را پیش‌گامان خود می‌نامد. اگر این تأثیرات را ردیابی کنیم می‌توان گفت دین ایرانی بر کیهان‌شناسی، دین مسیح بر معاد و آخرت، و دین بودا بر آرمان‌های زاهدانه و اخلاقی زندگی انسان نزد مانی اثرگذار بوده است. با تمام اینها قلب کیش مانوی نسخه‌ای از گمانه‌زنی مخصوص مانی از اسطوره گنوسی رستگاری و رستگاری کیهانی است و این نسخه اصالت بسیاری

۱. این کاری بود که محمد [ص] هم مدت‌ها پس از او کرد. متن گنوسی کتاب باروخ هم عازم چنین مقصودی بود و البته با نگاهی متفاوت از مانی چهار دین مختلف را در هم می‌آمیزد. تنها چهره مشترک در بین نظام او و نظام مانی، مسیح است. طبعاً بی‌دلیل نیست که مانی، موسی و پیامبران دیگر را از فهرست رسولان صادق خداوندگار حذف می‌کند.

دارد. اگر اصول انتزاعی مانی را، فارغ از جزئیات اسطوره‌شناسانه که وارد آن کرده است، در نظر بگیریم می‌توان گفت در تاریخ فرقه‌های مختلف مسیحیت در سده‌های میانه بارها مضامین مانوی در آن تکرار شده است، تا آنجا که حتی واژه «بدعت‌گذار» برای اشاره به «نومانی‌گروان» به کار می‌رفته است. مانی‌گروی علی‌رغم این‌که عمق و ظرافت فکری گنوسیه مصری - سوری را (که خود را به نوعی نخبه و برگزیده می‌دانستند) ندارد، در عین حال، مهم‌ترین محصول فکر گنوسی است.

مانی احتمالاً والدینی ایرانی داشته و در سال ۲۱۶ میلادی در بابل متولد شده است که در آن زمان تحت امر پارتی‌ها (اشکانیان) بوده است. ظاهراً پدرش با فرقه‌ای «معتسله»^۱ در ارتباط بوده است که احتمالاً از منداییان (شاید الخسایه یا صابئین) بوده‌اند.^۲ چون سرودهای ستایش مانی تأثیر دوری از منداییان در خود دارد. در زمان کودکی او، حکومت ساسانیان اختیار سرزمین ایران را به دست می‌گیرند و دوره اصلی آموزگاری مانی و شکل‌دهی دین او در زمان شاپور یکم (۲۴۱-۲۷۲) اتفاق می‌افتد و پس از شاپور یکم بهرام یکم می‌آید که حدود سال ۲۷۵ مسیحی مانی را به دار می‌آویزد. مانی در زمان اردشیر یکم، بنیان‌گذار سلسله ساسانی که در سال ۲۴۱ مسیحی می‌میرد، «وحی» الهی را دریافت می‌کند. او در توصیف این رخداد چنین می‌گوید:

در سال‌های اردشیر،^۳ پادشاه پارس، من رشد کردم و به بلوغ رسیدم. در همین سال که پادشاه اردشیر ...^۴ فارقلیط زنده به من

۱. عنوان جمیع فرقه‌هایی که «غسل» در کانون مناسک و شعار دینی آنهاست. (م)

۲. امروزه محرز شده است که آن فرقه، الخسایه بوده است. (م)

۳. یعنی اردشیر بابکان، بنیان‌گذار سلسله ساسانی (م)

۴. وضعیت دست‌نوشته اجازه نمی‌دهد بفهمیم چه اتفاقی در زمان سلطنت اردشیر افتاده است که در این جای متن در بخش حرفه‌ای کار مانی ذکر شده است.

نازل شد و با من سخن گفت. او به من سر پنهان را آشکار ساخت، همان‌ها که بر جهانیان و نسل‌ها پوشیده بود، راز مغاک و عرش را، راز روشنی و تاریکی را، راز نبرد و جنگ را و پیکار بزرگی را ... همانی را که تاریکی به راه انداخته بود. او بر من آشکار کرد که چگونه روشنی [...] تاریکی را به سبب آمیختگیش [به عقب بازگرداند؟ بر آن غلبه کرد؟] و این که [در نتیجه] این دنیا چگونه شکل گرفته است ... او راز خلقت آدم، نخستین بشر، را بر من آشکار کرد. مرا آگاه کرد از راز درخت معرفت که آدم از آن خورد و چشمانش با (خوردن میوه) آن بینا شد؛ هم‌چنین از راز رسولانی که به زمین فرستاده شدند تا دین برگزینند (یعنی گنوسی‌س را بنیان بگذارند) ... از این طریق تمامی آنچه رخ داده است و آنچه رخ خواهد داد، به واسطه فارقلیط بر من آشکار شد [...] هر آنچه چشم می‌بیند و گوش می‌شنود و فکر بدان می‌اندیشد [...] از طریق او شناختم همه چیز را و همه چیز را به واسطه او دیدم و یک تن و یک روح [واحد] شدم.^۱

داستانی که مانی در باب جریان‌های زندگی خویش در قصه دریافت وحی ذکر می‌کند (که در اینجا با تفصیل روایت نشده) تمام عناصر اصلی و اصول اعتقادی نظامش را شرح می‌دهد. این اصول اعتقادی در باب «آغاز»، «میان» و «پایان» کل داستان وجود توضیحاتی دارد و نشان می‌دهد سه رکن اصلی آموزه‌های مانی بر اساس سه رکن وجود چیست: «بنیان آموزه‌های مانوی ازلیت و ابدیت عناصر نخستین است، بخش

1. (Keph.Ch. 1,14:29-15:24)

آنچه که نویسنده از کفالا یا نقل کرده در برخی واژه پردازی‌ها یا در نشان دادن بخش‌های مفقود شده اثر با اصل نسخه قبطی مطابقت کامل ندارد. با این حال، مطالب آن در مجموع همان است که در اصل دیده می‌شود (م)

میانی در باب آمیختگی آنها و بخش پایانی در باب جداشدن نور از تاریکی است».^۱

ب. نظام

آنچه در ادامه در توضیح نظام مانی می‌گوییم بر اساس نوشته‌های سریانی تئودور برکونای است. متون موازی دیگری نیز وجود دارند که از آنها می‌توان در توضیح نظام مانی بهره برد؛ مانند *آکتا آرخلای*^۲ (که «مهم»ترین آنها است)؛ نوشته‌های اسکندر لیکوپولیسی، تیتوس بُصرایی، سیوروس انتاکیه‌ای، تئودورت، قدیس آگوستین و ابن‌ندیم مسلمان. این متن قرار نیست برای مخاطب متخصص عرضه شود. نیازی به تفکیک محتوای این منابع نیست و ما کوشیدیم بدنه متن را با حذف جزئیات مربوط به منابع، منسجم عرضه کنیم. قرار نیست بر اساس این ساخت پستی به نوعی متن اولیه فرضی دست پیدا کنیم، بلکه قرار است بکوشیم هر آنچه را از گذشته در این عرصه باقی مانده است با دیدی کل‌نگر در کنار هم قرار دهیم تا خواننده غیرحرفه‌ای بتواند در یک نگاه مجموعه‌ای را تشخیص دهد.

دو بُن ازل

«پیش از وجود آسمان و زمین همه چیز به صورت دو سرشت نیک و

۱. نک.: West, *Pahlavi Texts*, III, p. 234. در متون اعتقادی نوشته‌شده در قالب پرسش و

پاسخ‌های مذهبی، اصولی که ذکر کردیم به صورت اصول اعتقادی «سه زمان» «سه روز» یا «سه دوران» ذکر شده است، که مثالی از آن در زیر می‌آید:

«حال که خدای واقعی و اصول اعتقادی مقدس را شناختیم به بررسی ... اصول اعتقادی سه زمان می‌رسیم. ما می‌دانیم: ۱. چه چیزی پیش از زمین و آسمان وجود داشته است؛ و می‌دانیم: ۲. چرا خدا و شیطان با هم جنگیدند، نور و تاریکی در هم ادغام شد و زمین و آسمان خلق شد؛ و نیز می‌دانیم: ۳. چگونه نهایتاً زمین و آسمان از بین می‌رود و نور و تاریکی از هم جدا می‌شود و پس از آن چه‌ها می‌شود» (Chvastuanift, ed. Bang, p. 157).

2. Acta Archelai

پلید بود.^۱ این دو از هم جدا هستند. اصل نیک در جایگاه نور می‌زید و «پدرِ بزرگی» نام دارد و بیرون از او پنج شیخینا زندگی می‌کنند:^۲ هوش، دانش، فکر، اختیار و عزم. عنصر شر «خدای تاریکی» نامیده می‌شود و در سرزمین تاریکی زندگی می‌کنند که پنج موکل (یا دنیا) آن را احاطه کرده‌اند: موکلان دود، باد، آتش، آب و تاریکی. دنیای روشنی با دنیای تاریکی هم‌مرز است و دیواری که آنها را از هم جدا کند وجود ندارد» (برکونای).

این ابتدای اصول اعتقادی مانی است؛ رویاروی یکدیگر قرار گرفتن خوب و بد، اصل اولیه شکلگیری نظام دینی او است. مانویان ایرانی بر اساس سنت زرتشت تاریکی تشخیص یافته را اهریمن می‌نامند و منابع عربی او را شیطان بزرگ یا ابلیس (تلفظ نادرستی از دیابولوس یونانی) می‌نامند. منابع یونانی تقریباً همیشه کلمه «هیولی» به معنای «ماده» را به این واژه اضافه می‌کنند. حتی در نسخه‌های سریانی یا لاتینی مربوط به این آموزه‌ها و نیز در نوشته‌های قبطی مانی‌گروان این واژه یونانی وجود دارد. تردیدی نیست که مانی در نوشته‌هایش، که اغلب به زبان سریانی بوده، این واژه یونانی را برای عنصر شر استفاده کرده است. واژه «ماده» در اینجا همیشه تصویری اسطوره‌ای است نه مفهومی فلسفی. «ماده» نه تنها تشخیص پیدا می‌کند بلکه ماهیت فعال روحانی مخصوص به خود دارد که بدون آن نمی‌تواند «شر» باشد. شربودن ایجابی در ماهیت اصلی خود، مادیت منفعل نیست که با قضیه‌ای سلبی نظیر غیبت خیر تبدیل به «بد» شود. این تناقض مشهود نزد مانویان چنان است که تاریکی عیناً در

۱. «سرشت»، و نیز «اصول»، «ماده»، «وجود»، «ریشه». در گات‌های زرتشت، که اینجا به عنوان سرمشق استفاده شده است، سخن از دو «گوهر نخستین» و «همزاد» است؛ سخن از «خوب و بد» «تاریکی و روشنی» «خدا و ماده».

۲. شیخیناها را در متون غیرسریانی «اعضای خدا»، «قدرت‌ها» یا «موکلان» می‌خوانند.

ذاتش هم «ماده» است و هم «مادی و فکری» (سوروس). در باب این ماده گفته می‌شود که روزگاری امکان فکرکردن داشته است (افریم؛ افرایم).^۱ روشن‌ترین بیانی که هیولای مانی را از هیولای افلاطون و ارسطو جدا می‌کند در کار منظوم فلسفی اسکندر دیده می‌شود که نشان می‌دهد مانی می‌گوید قدرت‌ها حرکات و تلاش‌های مخصوص به خود دارند که در مقایسه با آن خداوند شرند و به این ترتیب متفاوت می‌شوند. حرکات آنها حرکات بی‌نظمی است و خواسته‌هایشان خواسته‌های «شهووت شرورانه» و قدرتشان همچون «آتش تاریک و فروبرنده» است. تا اینجا متوجه شدیم که ماده دیگر لایه منفعلی از آنچه فلاسفه به آن می‌پردازند نیست و تاریکی که نزد مانی با این ماده برابر تلقی می‌شود یکی از دو عنصر فعال در این عالم است و در مقام نخستین، نور با حمله اولیه‌ای که تاریکی به آن می‌کند به حرکت در می‌آید.

این دو عرصه هر دو ازلی بوده‌اند و هم‌زمان زندگی می‌کردند. آنها هیچ اصلی ندارند بلکه خود اصل همه چیز هستند؛ گرچه اغلب گفته می‌شود شیطان تجسم فردی تاریکی است و از عناصر پیشانخستین خلق شده است.^۲ به هر حال، این دو عرصه همین‌طور در کنار هم بدون هیچ تماسی وجود دارند و نور بدون این‌که وجود تاریکی را معضلی فراروی

۱. نک: اصول اعتقادی شیثیان «تاریکی به هر حال بدون فهم نیست بلکه فهم و آگاهی دارد که اگر نور را از دل تاریکی بیرون بکشند تیره و بی‌قدرت و بی‌توان و مطرود باقی خواهد ماند. به همین دلیل، تمام هوش و حیل خود را استفاده می‌کند تا نور را در خود نگه دارد [الخ]» (Hippol. Refut. V. 19. 6).

۲. فرمول عهدشکنی مسیحی این آموزه مانوی را می‌گوید که «شیطان از دنیای تاریکی خلق شده است» و این آموزه کلیسایی را به آن الصاق می‌کند که «خداوند شیطان را فرشته خوبی خلق کرد ولی او در اثر بدی‌های خودش مطرود شد» (معمای یازدهم میلان حدود ۶۰۰ سال پس از میلاد).

خود ببیند چیزی جز این جدایی نمی خواهد. نور نه از سر بلندپروازی و نه از سر خیرخواهی مایل نیست سوی مقابل خود را نوردهی کند. چون تاریکی همان است که از ابتدا قرار بوده باشد و در همین وضعیتی که هست دارد وظیفه خود را همان طوری انجام می دهد که نور انجام می دهد. نور در اینجا خودبسنده است و می خواهد برای خودش بدرخشد و با آنچه از ذات خیر او تهی است کاری ندارد و اگر مشکلی پیش نیاید می تواند تا ابد به همین وضعیت باقی بماند. این است تفاوت مهم بین مانی گروی و احساسات مسیحی.^۱ این اندیشه، مانی را از گنوسیه سوری نیز جدا می کند که معتقد است نور خود حرکتی به سمت پایین می کند و دوگانگی به وجود آمده پس از آن گناه خود این نوع گمانه زنی است. عنصری از آریستوکراسی محافظه کارانه روح نخستین دین ورزی ایرانیان در آن است که باعث می شود مانی به تغییرناپذیری درونی نور اعتقاد ورزد و در ماهیت خود انگیزه ای برای تغییر احساس نکند و به صورت ازلی و ابدی می پذیرد که دو عرصه وجود کاملاً منفک از یکدیگرند؛ یکی نور و دیگری تاریکی که در خود می پیچد و مادام که در خود می پیچد تاریکی است. همچنین، به همان طریق که نور در

۱. سوروس (هومیلی شماره ۱۲۳) در باب آموزه مانی که «درخت زندگی» (کلام نور) «میوه» هایش (نور و خوبی اش) را مخفی می کند و خود را در شکوه خود درمی پیچد «تا در درخت شر ایجاد هیچ گونه میلی نکند» با لحنی افلاطونی اعتراض می کند که شایسته خیر خداوندی این است که اجازه دهد ماده شر در ماهیت الاهی او مشارکت کند و رو به سوی خیر بیاورد. خدایی که خود را مخفی می کند تا نگذارد شکوه او دشمنش را به خیر متصل کند مبتلا به حسادت است. در عین حال، سوروس خود می گوید تلاش نور برای اینکه خود را مخفی کند هم صواب است و هم اسباب احتیاط؛ چراکه سوروس درباره عبارت «مبادا درخت شر میلی پیدا کند» می گوید منظور این است که «نکند اتفاقی بیفتد که این درخت به رنج و آزار بیفتد». در واقع، تاریکی، به معنایی که مانی از آن در ذهن دارد، امکان تغییر شکل ندارد و نمی تواند از دریافت نور منفعتی عاید خود کند. به همین دلیل، آنچه سوروس درباره رفتار خدای خیر می گوید محلی از اعراب ندارد. تفاوت اصلی بین دید مسیحیان و مانی ماهیت خیر الاهی نیست، بلکه ماهیت اصلاح ناپذیر شر است.

ضرورتی که برای او ایجاد می‌کنند به حمله تاریکی پاسخ می‌دهد و وقتی قرار به شکست و قربانی شدن می‌شود آن را می‌پذیرد، روح دلیر متعلق به دوگانگی قدیم ایرانیان چهره‌ای گنوسی به معنای استحاله ضدکیهانی پیدا می‌کند.

پس از این که تفکیک دوگانه‌گرا را حالت رضایت‌بخش نور تصور کردیم به این می‌رسیم که به جای این که نور از بالا به پایین میل کند سرنوشت باید حرکتی از پایین را رقم بزند. لذا ابتدای وجود ریشه در کارهایی دارد که پایینی‌ها می‌کنند نه بالایی‌ها. ایده بدایت ابتکار در اعضای اعماق که آنها را به اوج می‌کشاند تا آرامش را بر هم بزنند نکته دیگری در تفاوت بین گنوسیه ایرانی و سوری است. در عین حال، محتوای گنوسی نزد این هر دو در این نکته یکسان است که نور در تاریکی گیر افتاده است و موضوعی کیهانی در هر دو هست که با عزل نظر از دلیل حرکت، می‌گوید نور به سمت پایین حرکت می‌کند.

حمله تاریکی

چه چیز باعث شد که تاریکی پا فرابگذارد و بر ضد روشنی به نبرد برخیزد؟ باید گفت ادراک نور تا آن زمان برای او ناشناخته بوده است. او برای این که به این ادراک دست پیدا کند باید اول از مرزهایش تخطی می‌کرد. انگیزه انجام دادن این کار از آنجا می‌آمده است که نیروهای شر و تاریکی در درون او با قدرت مخربی که داشته‌اند دائم با هم در حال نزاع بوده‌اند. این تضاد بین نیروهای درون باعث فشاری از داخل به کرانه‌های تاریکی می‌شده است تا به سمت بیرون، به سمت نور، رانده شود؛ چراکه ماهیت تاریکی اساساً تنفر و درگیری است و نیروهای درون تاریکی باید این خاصیت را در اعمال خود متجلی کنند تا آنگاه که ملاقات با نور هدفی بهتر و بیرونی‌تر فراروی آنها معرفی کند. با استفاده از نوشته‌های

سوروس، تئودورت و تیتوس متن زیر را به عنوان توضیحی در این باب معرفی کرده‌ایم.

تاریکی به نصاب خودش تقسیم شده بود. درخت در برابر میوه و میوه در برابر درخت. تلخی و درگیری ماهیت اصلی اعضای تشکیل دهنده آن است. سکوت و آرامش برای آنها بیگانه است. چون پرند از درخیمی و هر یکی هر چه را به او نزدیک باشد ویران می‌کند.

به سبب همین درگیری‌ها موقعیتی پیدا شد تا سری به عالم بالا بزنند؛ چراکه این اعضای درخت مرگ در ابتدا حتی یکدیگر را هم نمی‌شناختند. هر کدام ذهن خودش را داشت، چیزی جز صدای خود را نمی‌شنید و جز آنچه در برابر چشم خودش بود نمی‌دید. فقط هر گاه یکی از آنها شیونی می‌کرد دیگران متوجه او می‌شدند و سر به سمت منبع صوت او می‌گردانند.

این نیروها با تهور و آشفتگی با هم درمی‌افتادند، یکدیگر را می‌دریدند و از این کار دست نمی‌کشیدند تا این‌که نگاهشان به نور افتاد. چون در جریان این درگیری راهشان به سمت دروازه نور افتاده بود، در حالی که برخی از آنها غالب و برخی مغلوب بودند. وقتی به نور نگاه کردند بزرگی او را با شگفتی دریافتند و متوجه شدند تا چه میزان نسبت به آنها فرادست است. از او لذت بردند و مسحور او شدند. آنگاه تمام ماده‌های تاریکی گرد هم آمدند و بر این توافق کردند که چگونه با این روشنی درآیزند. ولی به دلیل پریشانی ذهن‌هایشان نفهمیدند خدای بزرگ و توانمند آنجا زندگی می‌کند. آنها کوشیدند خود را به ارتفاعات بکشانند. چون هیچ وقت خدا و خوبی سری به آنها نزده بودند. آنها از این پایین، بدون این‌که فهمی از روشنایی داشته باشند، نگاهی آزمند به این جهان مملو از زیبایی می‌کردند و خیال خام این‌گونه می‌پروراندند که او می‌تواند متعلق به آنها باشد. چنان اسیر این اشتیاق شدند که

می‌خواستند با تمام توانشان با آن بجنگند و او را وارد عرصه قدرت خود کنند و تاریکی خود را با روشنایی او درآمیزند. آنها هیولی مهلک را با قدرت‌های بی‌شمار خود درآمیختند و برکشیدند و در پی دست‌یافتن به آنچه خیر افضل بود به مبارزه پیوستند. به یکباره حمله بردند. چون هیچ وقت سخنی از خدا نشنیده بودند.

این خیال‌پردازی پر از هیجان، ابداع مانی نیست، مدل اصلی آن متعلق به زرتشت‌گروی درست‌پندار است و دست‌کم صد سال پیش از مانی این مدل برای گنوسیه ایرانی پذیرفته شده بود.^۱ ولی این دو نکته از خود مانی است و او است که برای نخستین بار می‌گوید درگیری و برادرکشی بین نیروهای تاریکی باعث شده است برای نخستین بار نور را ببینند و دیدن نور باعث وحدت هولناک این نیروهای پراکنده شده است.^۲ نیز از خواص نسخه ایرانی است که می‌گوید مشاهده نور باعث ایجاد احساس تنفر، حسرت و آز در تاریکی شده است و تاریکی به این

۱. باسیلیدس در سال ۱۴۰ بعد از میلاد، چنان‌که انگار یکی از آموزه‌های موجود پیش از خود را معرفی می‌کند، می‌گوید: «وجود دو بن پیدایش دارد که آنها [متفکران آموزه مزبور] نیکی و پلیدی را به آنها منتسب می‌کنند ... مادام که اینها دو بن حواسشان به خودشان بود داشتند زندگی‌شان را می‌کردند ... اما پس از اینکه متوجه وجود یکدیگر شدند و تاریکی، نور را مشاهده کرد به شدت به او مایل شد و خواست با آن درآمیزد و سهمی از آن را مال خود کند». به این ترتیب بخش‌هایی از نور، یا شاید تصویر و انعکاسی از آن هدف هجمه تاریکی قرار می‌گیرد (نک: فصل هفتم) و با رخ‌دادن این آسیب شکل‌دهی جهان آغاز می‌شود (Hegetnonius 67).

۲. این ایده پیش از او موجود بوده و ریشه در فکرت قدیم هرج و مرج روحانی نخستین داشته است. او موفق می‌شود در گمانه‌زنی خود از این‌ها باور استفاده کند که تاریکی در آشوب دائم و درگیری ناشی از کشتار بین نزدیکان است. این جمله از مانی‌گروان را ببینید: «شاه موکلان تاجی از تاریکی بر سر ... شمشیری بر دست راستش گرفت ... به پا می‌ایستد و پسرانش را می‌کشد و هر کدام دیگری را می‌کشند». این جمله نقطه مقابل آن است: «شاه دنیای بیرون تاجی از نور بر سر می‌گذارد ... شمشیری در دست راست می‌گیرد و می‌ایستد و به پسرانش آگاهی می‌دهد ... و پسرانش به یکدیگر آگاهی می‌دهند (I 55)».

دلیل رو به خشونت می‌آورد. حملات نخستین بی‌هدف و وحشیانه است، ولی تاریکی بعدها با پیش‌رفت جریان مبارزه و شکل دادن انسان و تولیدمثل به نوعی هوش شیطانی و دانایی پلید دست پیدا می‌کند که بتواند نور را از آن خود کند و از همراهی اطرافیان ناراحت‌کننده خود دوری گزیند. چون نفرت همیشه آمیزه‌ای است متناقض از میل تاریکی به کشف و تصاحب اسباب برتری که در نور هست و نیز تنفیری که از خودش دارد و امکان فهمیدن این در پرتو مشاهده نیک میسر شده است.^۱

جمله «در پی دست‌یافتن به آنچه خیر افضل بود» بارها در این عرصه مطرح می‌شود و کمک خوبی است برای این‌که بتوانیم مفهوم‌سازی ایرانیان و یونانیان از این مسئله را با هم مقایسه کنیم. افلاطون در رساله ضیافت می‌گوید اروس که به نقص مبتلا است میل به کسی دارد که کامل است و این باعث می‌شود همه چیز در این جهان بجنبد و بپوید و بخواهد در نامیرایی شرکت کند و سهمی داشته باشد. این میل در انسان معطوف به دانستن و کمال است. متون مانی میل تاریکی به نیک را بدون ماهیت در نظر گرفته‌اند و به همین دلیل آن را به گستاخی حاکی از انحراف و اشتیاق عاصیانه تبدیل کرده‌اند. همین مسئله به‌خوبی نشان می‌دهد چه شکاف عمیقی بین مفهوم‌سازی ایرانیان و یونانیان و مسیحیان است. میل معطوف به نیک‌بودن نیست، بلکه معطوف به داشتن و

۱. این هم متن دیگری از باورهای مانی: «خدای تاریکی دنیای روشنایی را از دور بر مرز بین تاریکی و روشنی دید؛ چون آتشی که بر ستیغ کوه‌ها یا ستارگانی که در اوج فلک می‌درخشند ... دلش تپید و در آشوب افتاد ... و گفت: اگر چنین جهانی وجود دارد من چرا باید در اقامتگاه تاریکی باشم؟ ... در برابر آن سرزمین روشن می‌ایستم و با شاه آن می‌جنگم» (G 279).

مال خود کردن نیک است؛^۱ به همین دلیل، پذیرفتن خیر موجود در آن همراه با عشق نیست بلکه همراه با خشم است. حمله تهدیدآمیز تاریکی آرامش موجود در عرصه نور را بر هم می‌زند و باعث بروز اتفاقی در آن می‌شود که اگر این اوضاع به راه نیفتاده بود امکان تحقق نداشت؛ آن اتفاق آفرینش است.

صلح‌طلبی دنیای روشنی

آنگه که پادشاه تاریکی تصمیم گرفت به سرزمین نور قدم بگذارد ترس بر پنج شخینا مستولی شد. آنگاه پدر بزرگوار نگاه کرد و گفت:

از میان موکلانم، پنج شخینا
هیچ کدام را به مبارزه نمی‌فرستم
چون آنها را برای آرامش و تقدس آفریدم
بلکه خودم به جنگ می‌روم
و در برابر این دشمن می‌جنگم
(تئودور برکونای)

متون به ما می‌گویند دنیای نور نمی‌تواند جنگ به راه بیندازد و هیچ کار مضری از دستشان برنمی‌آید: «خدا هیچ چیز آزارنده‌ای نداشت که بتواند ماده را با آن بیازارد. چون در خانه او شر آزارنده‌ای نیست. او نه آتش آزارنده‌ای داشت که با آن رعد و غرش را بفرستد و نه آبی را که

۱. البته در مزمور یکم توماس [بخشی از زیور مانوی به قبطی]، که از شاگردان مانی بوده است، می‌خوانیم «پسر پلیدی آنها را کجا دید؟ او که هیچ چیز ندارد، نه دارایی در انبار دارد و نه جاودانگی در اختیار او است. او برخاست و گفت: من همچون آنها می‌شوم» (Man. Psalm-Book 203. IS ff.) عبارت «من همچون آنها می‌شوم» بارها در این متن تکرار می‌شود.

بتواند طوفان بسازد و غرق کند و نه آهن تیز یا سلاح دیگری در اختیار داشت. هر آنچه نزد او است روشنی است و ماده (مکان) شریف و به همین دلیل او نمی‌توانست موجود شر را بیازارد.^۱ با این دیدگاه که دنیای روشنی را به شدت صلح طلب می‌شناساند می‌توان نتیجه گرفت آنچه خداوند برای رویارویی با نیروهای پلید خلق کرد از همان ابتدا نه برای مبارزه بلکه برای قربانی کردن یک منجی صورت گرفته است^۲ که در این صورت او روح نام می‌گیرد، نه انسان قدیم که چهره‌ای است مبارز.^۳ هم مدارک مکتوب و هم ساخت کلی نظام اعتقادی، مبارزه پیشاکیهانی انسان قدیم با دشمن بزرگش مسلم شده است. کارمان را با منابعی ادامه می‌دهیم که بر این اساس نوشته شده‌اند. گاهی هم بیانی متفاوت به چشم می‌خورد: «افراد او این قدر قوی بودند که می‌توانستند دشمن را به زانو دریاورند، ولی او مایل بود این کار را فقط با قدرت خودش انجام دهد» (ابن ندیم).^۴ آنچه برای پیشرفت این اسطوره مهم است در تمام این روایت‌ها به چشم می‌خورد و آن این‌که خدا برای رویارویی با این چهره خشن باید خلقتی انشا می‌کرد که نماینده او باشد؛ و معنای کلام او که می‌گوید «خودم قدم پیش می‌گذارم» همین است. به این ترتیب است که پس از آن این موجود الاهی کماکان از آن منبع عالی

۱. اقتباس از متن سورورس و تنودورت.

۲. سیمپلیکوس یونانی در این خصوص با خدای مانی مخالفت و او را به سبب بزدلی‌اش محکوم می‌کند. ولی اگر با دقت به اصل مسئله فکر کنیم روشن می‌شود که می‌توان گفت واقعیت این است که نور نمی‌تواند با تاریکی یا نیروی خشن روحانی رویارویی کند. فقط می‌تواند به ترتیبی غیرمستقیم بر آن حاکم شود.

۳. نک: Man. Psalm CGXIX: «جنگجو، آن قوی‌پنجه که بر همه چیز توانا است و طاغیان را به توان خویش بر جای نشاند، پدر ما، انسان شکوهمند نخستین».

۴. نک: Man. Psalm CCXXXIII: «در سرزمین نور، فرشتگان بسیاری بودند که می‌توانستند قدم به جلو بگذارند و دشمن پدر را منکوب کنند. ولی او خودش چنین خواست که با کلامی که می‌فرستد طاغیان را بر جای بنشاند» (9.26-29).

سرچشمه گرفته و پا به وجود می‌گذارد. این اصل عمومی گنوسیه است که ضرورت شکل‌دهنده آن اینجا بیرونی است و نه درونی.

آفرینش نخست: انسان قدیم

«پدر بزرگی، مادر زندگی را فرا خواند و مادر زندگی انسان قدیم را و انسان قدیم پنج پسرش را چون مردی که برای نبرد زره بر تن می‌کند. خداوند مسئولیت مبارزه با تاریکی را به او تفویض کرد و انسان قدیم خود را به پنج قسم مسلح کرد و پنج ایزد این افرادند: نسیم، باد، نور، آب و آتش. او آنها را تبدیل به زره خود کرد. [از این می‌گذریم که چگونه اینها را چون لباسی یک‌به‌یک به تن می‌کند و آخرین آن آتش است که چون سپر و نیزه‌ای بر او قرار می‌گیرد] و از آسمان رو به سوی پایین نهاد تا این‌که به مرزهای سرزمین مبارزه رسید. پیشاروی او فرشته‌ای بود [به نام دوست ائون‌ها] که در مسیر راه انسان قدیم نور می‌انداخت».^۱

«آفرینش نخست» در همان ابتدای تاریخ خداوندی چهره مرکزی رستگاری نظام را تولید می‌کند: انسان قدیم. او ابتدا برای این به وجود آمد که آرامش دنیای روشنی را حفظ کند و به نفع آنها به مبارزه برود و با شکستش خداوند را در جریان رستگاری مستمر و مدید دخالت می‌دهد و در مسیر این اتفاق خلقت جهان هم واقع می‌شود. این اتفاق در همه جای گمانه‌زنی گنوسی رخ می‌دهد: مثالی از این را در پویماندرس هرمس می‌بینیم. اینجا به ریشه‌های تاریخی آن در گمانه‌زنی کهن شرقی کاری نداریم. برای گنوسیان وجود یک «انسان» الهی پیشاکیهانی یکی از اصلی‌ترین رموز دانش است و برخی گروه‌ها تا حدی پیش رفته‌اند که

۱. اقتباس از متن تنودور برکونای و ابن‌ندیم.

حتی خداوند عالی‌مرتبه را نیز «انسان» خوانده‌اند: «این [بر اساس یکی از شاخه‌های نظام والتینی] رمز مخفی و بزرگ است، نام قدرتی است که فوق همه چیز است، نقطه آغاز همه چیز انسان است».^۱ مانویان ایرانی انسان قدیم را «اورمزد» نامیدند: این نام در دین زرتشت نام خدای روشنی است (اهوره‌مزدا) که خدای تاریکی اهریمن با او در منازعه است. او اینجا با انسان قدیم که تجلی ذات باریتعالی است یکی می‌شود؛ از یک سو گواهی است بر اتساع معنای انسان و پیشرفت او در دیدگاه دینی و از سوی دیگر گواهی است بر تفوق و استعلای الاهی که در دعوای متافیزیکی که خاصیت مهم اورمزد ایرانی است، مجال طرحی برای مشارکت مستقیم خداوند باقی نمی‌گذارد. شکستی که در اندیشه گنوسی، این فرد مبارز از تاریکی می‌خورد با شأن خداوند عالی‌مقام سازگار نیست. نزد مانویان اورمزد، برابر نهاده انسان قدیم، بازوی فعال خدایان نخستین نور است: «هرمزدبغ با پنج ایزد آمد تا از سوی خدایان با شیمنو (اهریمن) بجنگد. او فرود آمد و با شیطان بزرگ بی‌خدا و پنج شیطان جنگید».^۲ پنج عنصر نور که انسان قدیم چون زهری بر تن می‌پوشد انگار بازنمون متمرکز پنج آخشیج خداوندی یا همان شیخیناها است؛ به جای نام‌های مادی، چنان‌که بعدها معلوم می‌شود ماهیتی روحانی دارند و به این ترتیب ریشه تمام روح موجود در جهان می‌شوند.

شکست انسان قدیم

«شیطان بزرگ هم اجناس پنجگانه خود، یعنی دود، حریق، تاریکی،

1. Iren. I. 12. 4: similarly the Ophites (*ibid.* 30.1), the Naassenes of Hippolytus, and the Apocryphon of John.

۲. خواستوانیف، یکم

سَموم (باد سوزنده) و ضباب (مه)، را برداشت، خود را به آنها مسلح کرد و به دیدار انسان قدیم رفت. وقتی شهریار تاریکی (اهریمن؛ شیطان) روشنی انسان قدیم را دید، فکری کرد و گفت: «آنچه را در دوردست می‌جستم در دسترس خویش یافتیم». پس از این‌که آنها مدتی دراز با یکدیگر جنگیدند شیطان بزرگ بر انسان قدیم غلبه کرد. سپس انسان قدیم، خود و پنج پسرش را خوراک پنج پسر تاریکی کرد؛ چونان مردی که زهر در طعام کند و به دشمنش دهد. شیطان بزرگ بخشی از نور او [یعنی پنج پسرش] را بلعید و با اعوان و عناصرش گرد او حلقه زدند. هنگامی که پسران تاریکی ایزدان روشنی (پنج پسر انسان قدیم) را بلعیدند، اینان به سبب زهر فرزندان تاریکی، خرد خویش را از دست دادند، مانند انسانی شدند که او را سگ‌ها یا ماری گزیده باشد. پنج پاره روشنی با پنج پاره تاریکی درهم‌آمیختند.^۱

از اینجا به بعد دیدگاه متافیزیکی به «پنج خدا»، زره یا متعلقات انسان قدیم تعلق پیدا می‌کند که قربانیان شکست او هستند و مشارکت گسترده دارند و هر آنچه در باب سرنوشت خداوند در دین گفته شده بارها از آنها می‌شنویم: «آن روشنی ایزدان که از آغاز آ^۲ و دیوان [و پریان، نر و ماده، جویده و]^۳ بلعیده بودند و اکنون نیز آن را در اسارت دارند»؛^۴ «محافظ خدای اورمزد از میان پنج عنصر، روح زیبا را غنیمت برداشت و آن را در یوغ ناخالصی درآورد. چون آن را کور و کر کرده بود، سرگشته و ناآگاه بود و به همین دلیل ابتدا نفهمید اصل او چیست و کجا است».

۱. اقتباس از متن تئودور برکونای و ابن‌ندیم. نیز نک به خواستوانیفت، بند یکم.

۲. از همدم معروف اهریمن. برخلاف متن فارسی میانه مانوی، در متن انگلیسی، «اهریمن» آمده است. معمولاً در متون مانوی بسیاری از خویشکاری‌های اهریمن به دست آژ انجام

می‌گیرد. (م)

۳. در متن انگلیسی: [الخ]. (م)

اینجا است که اهمیت سرنوشت «زره» معلوم می‌شود: روح ما از ماده خودش آمد و اوضاع ما نتیجه هر آن چیزی است که بر سر وی آمده است. در متن هگمونیوس آمده است: «آرخُن‌های تاریکی از زره او خوردند؛ یعنی روح او را». این برابری از نکات مهم کلیدی متن است.

قربانی شدن و استحاله روح

این دریدن بر آن که می‌درد نیز اثر می‌گذارد. نظر تاریکی (اهریمن) از هدفش، که خودِ دنیای روشنی است، برمی‌گردد و آنچه بلعیده است در اندرون او چون سمی رام‌کننده عمل می‌کند و خواسته‌اش، چه برآورده و چه رد شده است، جلوی حملاتش به این ترتیب گرفته می‌شود. هر دو ماده^۱ برای یکدیگر سم هستند و به همین دلیل برخی نسخه‌ها انسان قدیم را چندان قربانی ماجرا در نظر نمی‌گیرند، بلکه این ماده به دلیل اثری که دارد خودش را در اختیار تاریکی می‌گذارد تا او را ببلعد. تسلیم روح در برابر تاریکی نه تنها تهدید و خطر نخستین را از دنیای تحت تهدید روشنایی دور می‌کند ابزار مغلوب‌شدن نهایی تاریکی را نیز فراهم می‌آورد. هدف کوتاه‌مدت آن است که در واژه «به دام انداختن» و «سم آرام‌کننده» می‌شنویم و هدف بلندمدت از این فریب (چون به هر حال قربانی گرچه از سوی کل الوهیت آماده می‌شود ولی یک نفر است) آن است که جدایی نهایی تاریکی از روشنی ختم به «مرگ» تاریکی می‌شود و باعث می‌شود در آخر به ضعف بیفتد. بیان متونی که بر روح تکیه و از انسان قدیم صرف نظر می‌کنند این گونه است: «نیروی را برای رویارویی با ماده فرستاد که ما نامش را روح می‌گذاریم و بخشی از نور و گوهر

۱. یعنی اصل تاریکی و روشنی

خود او بود تا مرزها را حفاظت کند ولی در واقع طعمه‌ای^۱ بود که ماده را برخلاف میلش ساکت کند و کاملاً با او درآمیزد؛ طوری که اگر بعدها از او جدا شود باعث مرگ او شود. همین اتفاق هم افتاد: وقتی ماده قدرتی را که به سوی وی فرستاده‌اند حس کرد، در اثر میل شدیدش به سوی او جذب شد و با حمله‌ای خشن او را گرفت و درید و چون حیوانی درنده به اسارت درآمد (یا چنان‌که آنها می‌گویند) انگار اسیر طلسمی شد و به خواب رفت. بر اساس مشیت الهی، روح با ماده درآمیخت و نقیضین در هم حل شدند. ولی روح برخلاف ماهیتی که داشت در این آمیزه اسیر عفونت ماده شد و تا حدی نزول کرد که باید در شر آن سهیم می‌شد.^۲

چشم‌گیرترین نمایش این مرحله از درگیری و آمیزش بین انسان مبارز و روحی که هم سلاح است و هم قربانی در چهار بند از مزمور ۲۲۳ از کتاب زبور مانی است که گرچه بخشی از آن تکراری است، خوب است نگاهی به آن بیندازیم.

چونان شبانی که شیری بیند

که برای نابودی گوسفندانش فراز آید؛

نیرنگ ورزد؛ بره‌ای را گرفته، آن را چون دام به کار همی گیرد

۱. سوروس: چون فریبی که در چاهلوسی و چرب‌زبانی هست.

۲. اقباس از اسکندر و تیتوس. نک: روایت سوروس: «به سبب این حمله که از سوی اعماق علیه سرزمین روشنی مهیا شده بود بخشی از روشنی باید خود را در [گوهر] تاریکی می‌آمیخت تا با این آمیزش دشمن به یوغ درآید، خوبان به آرامش می‌رسیدند و ماهیت خوبی به این ترتیب صیانت می‌شد. سیمپلیکوس نوافلاطونی به این بخش از نظام اعتقادی نقد دارد: «آنها به خدا تحقیر روا می‌دارند، چون وقتی شیطان به مرزهایش نزدیک شد ترسید نکند به مرزهایش حمله شود. به دلیل همین بزدلی، او کار نادرست و غیرعادلانه‌ای کرد و روح‌هایش را که بخش‌ها و اعضای خودش بودند و کار بدی نکرده بودند به سوی نیروهای شر گسیل داشت تا آنچه را از نیروهای خوب باقی می‌ماند حفاظت کند» (In Encheir. Epict. 27).

تا از این راه (شیر) را به بند افکند؛
پس با یک بره تنها، تمامی گله را نجات بخشد.

آنگاه به درمان بره زخمی پردازد
چنین است راه پدر که فرزند برومندش را گسیل کرد
و او (پسر) از خویشتن، دوشیزه‌اش را فراز آفرید
به پنج نیرو زیناوند، آماده نبرد با پنج مغاک تاریکی.

چون نگاهبان [؟] در مرزهای روشنی ایستاد،
دوشیزه خویش را کز روح اوست، بدان‌ها نمود؛
آنان در مغاک خویش به جنبش درافتادند و خواستند خود را سوی او
فراز کنند،
دهان گشودند و خواستند ببلعندش.

او قدرت آن [دوشیزه] را گرفت و بر آنها گستراند
همچون تور بر ماهیان، او را چون باران بر آنان فروباراند
همچون ابرهای پاک باران‌زای، خود را چون آذرخش تیزتک در آنها
فرو راند
در اندام‌های درونی‌شان خزید؛ همه آنان را به بند کرد، چنان‌که خود
نفهمیدند.^۱

می‌بینیم که در بیشتر متون «زره» به منزله نماد روح انتخاب شده بود،
ولی اینجا تبدیل به «دوشیزه» شده است (که برای سلیقه مخاطب تصویر

دلنشین تری است) و انسان قدیم آگاهانه و به درستی از این دوشیزه به عنوان سلاحی برای حمله/استفاده می‌کند و صحبتی هم از شکست نیست. مانی تا این حد در استفاده از نمادها آزادی عمل به خرج داده است. ولی همین انسان قدیم که اینجا پیروز ظاهر می‌شود برای «رستگاری از مغاک» به کمک «برادرش» (روح زنده؛ نک: ادامه) نیاز دارد و این بیان دوباره به موضوع اصلی اعتقادی که قبلاً شناخته‌ایم برمی‌گردد.

اگر بخواهیم مضمون را نقل کنیم باید گفت فرستاده نور - انسان قدیم و روح یا سلاح پنج‌گانه‌اش - در متوقف کردن دشمن موفق ظاهر می‌شود، ولی اسیر تاریکی می‌شود که باید از آن رستگاری پیدا کند. تاریکی وی را «چنان سخت می‌فشرد که بی‌حس می‌شود و از هوش می‌رود». به این دلیل «خداوند مجبور می‌شود دنیا را خلق کند» تا آنچه را که درآمیخته شده دوباره خالص کند.

آفرینش دوم: روح زنده؛ رهایی انسان قدیم

«انسان قدیم [بار دیگر] عقل خود را به دست آورد و هفت بار به درگاه پدر بزرگی استغاثه کرد. خدا صدای او را شنید. آنگاه در آفرینش دوم دوست ائونها (دوست روشنی‌ها) را پیش خواند. دوست ائونها معمار بزرگ (بام ایزد) را فرا خواند و معمار بزرگ روح زنده را فرا خواند. روح زنده پنج پسرش را به پیش خواند [هر کدام از پسرها از یکی از ماهیت‌های خداوند هستند که از ذکر نامشان صرف نظر می‌کنیم]. و آنان خود را به سرزمین تاریکی رساندند و از مرز به درون مغاک نگریستند و در اعماق مغاک انسان قدیم را دیدند که در تاریکی بلعیده شده است. آنگاه، روح زنده بانگی بلند برآورد که چون شمشیر تیز بود که اجازه داد تا انسان قدیم چهره‌اش را ببیند. به او گفت:

درود بر تو، ای نیک‌مرد در میان شرّ
ای روشنی در میان تاریکی
ای ایزد که در میان دیوان خشم هستی
که فضیلت او را نمی‌شناسند.
و انسان قدیم به او پاسخ داد و گفت:
بیا برای آرام جان کسی که مرده است
بیا، ای گنج آسودگی و آرامش
و سپس بدو گفت:
بر پدران‌مان، به آن فرزندان روشنی،
در سرزمین‌شان چه می‌گذرد؟

و [ایزد] خروج به او پاسخ داد:

آنان به نیکوکاری اندرند. سپس ایزد خروج و ایزد پاسخ با یکدیگر
همراه شدند و به‌سوی مادر زندگی و روح زنده فراز رفتند. روح زنده،
ایزد خروج را به تن کرد و مادر زندگی ایزد پاسخ، پسر محبوبش، را بر
تن پوشید. انسان قدیم به دست روح زنده که هبوط کرد و دست راست
را به سوی او دراز کرد از ماده جهنمی آزاد شد و در مسیر هبوط دوباره
به خدا تبدیل شد. ولی روح را پشت سر خود گذاشت [چون پاره‌های
روشنی با پاره‌های تاریکی در هم آمیخته‌اند].^۱

«پس روح قدرتی است که انسان قدیم، آنگاه که پیش از پیدایش
جهان آزاد شد و به نزد خدا بازگشت، به ماده باخت. به قصد این
پاره‌های ازدست‌رفته و بلعیده‌شده کیهان باید شکل می‌گرفت تا ساز و
کاری برای جداسازی نور باشد. آزادی پیشازمانی انسان ایزدی برای

۱. اقتباس از تئودور برکونای، هگمونئوس و ابن‌ندیم.

مانویان همان اهمیتی را دارد که رستاخیز مسیح برای عیسویان؛ یعنی اتفاقی نیست که در قدیم افتاده باشد (اساساً در دید مؤمنان به معاد «گذشته صرف» وجود ندارد)، بلکه الگویی است نمادین و تضمینی کارساز برای رستگاری روح مؤمنان در آینده. این آزادی برای فرد مؤمنان واقعیتی وجودی است. چون رنج و رستگاری مسیح مثالی است از سرنوشت خود آنان: بی دلیل نیست که این خدا «انسان» نام دارد. این رخداد در زمان ظاهری اسطوره فقط روایتی داستانی است (چون داستان در حالت در هم آمیختگی این دو رخ می دهد) و در معنای درونش با رستگاری واقعی و بلافاصله در ارتباط است. جدا از جذابیت انسانی که این صحنه اسطوره ای دارد گواه آن را می توان مناسک زندگی روزمره دانست که در آن مانوی گروان خود را با تکرار این حرکت به آزادی انسان قدیم متصل می دیدند: «مانویان به همین دلیل وقتی همدیگر را می بینند دست راست یکدیگر را می گیرند تا نشانی باشد بر این که آنها هم جزء کسانی هستند که از تاریکی رستگاری یافته اند (هگمونوس)». «اولین دست راست آن است که مادر زندگی به انسان قدیم داد هنگامی که می خواست وی را به نبرد بفرستد. دومین دست راست آن است که روح زنده به انسان قدیم داد آنگاه که با کمک او از جنگ بیرون شد. رسم بین مردان بر این که با یکدیگر دست دهند از این تصویر رمزآلود به وجود آمده است.»^۱ گواه دیگر نقشی است که دو ذات موسوم به خروش

1. Keph. pp. 38. 20[-21]; 39. 20-22. See also Epiph. Haer. 66.25. 7-8.

دست دادن در دوران باستان رسمی مشعر به مفاهیم حقوقی (نظیر عقد قرارداد) بوده است و معنای احوال پرستی نداشته است. نیز در غلاطیان ۲: ۹ می خوانیم «دست دوستی دادن» ناظر به تأیید یک رأی (بین رسولان در باب مأموریتی که در میان یهودیان و غیریهودیان دارند) است. برای درود در میان مسیحیان نخست رسم بر این بود که یکدیگر را به نشانه برادری می بوسیدند و به زودی این رسم ترک شد. من نمی دانم دست دادن به رسم دوستی از مانویان در میان اروپاییان مرسوم شده است یا از مسیحیان، ولی یکی از متون ابتدای سده چهارم به نام

و پاسخ (یا آواز و استماع) در فرآیند تاریخی رستگاری و جریان مختوم به پایان جهان بازی می‌کنند. ما متن مربوط به این بیان را از کفالایا در پایان بخش نقل می‌کنیم، ولی نکته جالبی را از نخستین شارح این متن در اینجا می‌آوریم: «اینجا می‌بینیم اسطوره بلندکردن انسان قدیم به دست روح زنده در پایان زمان رخ می‌دهد و از پیش شرط‌ها و نشانه‌های پایان زمان است: آوای روح زنده و شنیده شدن آن، که پاسخ بلادرنگ انسان قدیم در پاره‌های نوری است که از خودش باقی گذاشته است و این پاره‌ها است که امکان بازگشت او به سرزمین نور در پایان زمان را فراهم می‌کند».^۱ بدون این «حضور» عرفانی «رستگاری‌های» پیشاکیهانی در گمانه‌زنی گنوسی قابل فهم نیست.^۲

آفرینش عالم کبیر

در روایتی که از اسطوره آفرینش در زیر ارائه می‌دهیم می‌توانیم جزئیات اسطوره‌ای را کنار بگذاریم که اغلب حالت داستانی دارند و دلالت چندانی در آنها نیست. در نخستین قدم، روح زنده و ایزدانی که اطراف او هستند پاره‌های روشنی «آمیخته» را از ماده اصلی تاریکی جدا می‌کنند. سپس «شهریار روشنایی (پدر بزرگی) به وی فرمان می‌دهد جهان حاضر را به وجود بیاورد و آن را از این پاره‌های آمیخته بیافریند تا پاره‌های

آکتاآرخلای (که منسوب به هگمونوس است) این حرکت را رسمی مانوی می‌داند. منداییان هم بر این رسم بوده‌اند. نک.: واژه‌نامه فصل سوم، «کوشتا» یا «کوشتا دادن» که یکی از رسوم جریان تعمید بوده است.

1. H. J. Polotsky in C. Schmidt und H. J. Polotsky, "Ein Mani-Fund in Agypten," Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. 1933, vol. I. p. 80.

۲. اهمیت الگوواره اپیزود پیشاکیهانی را قبلاً بیان کردیم، از جمله آنجا که در کتاب باروخ می‌خوانیم «الوهیم» از «آدم» یعنی گوهر فرو دست جدا شده و با ورود به گوهر خیر، راه ورود به خیر را به هر کسی که مایل به این سلوک باشد نشان می‌دهد.

روشنی را از پاره‌های تاریکی آزاد کند». برای نیل به این منظور آرخن‌هایی که نور را بلعیده (و از همین رو ضعیف شده) بودند مغلوب می‌شوند و از پوست و جسدشان زمین و آسمان به وجود می‌آید. گویند آرخن‌ها به فلک بسته شدند (یعنی هنوز به پوست کشیده‌شان که از آن آسمان را ساختند متصل‌اند؟) و زمین و کوه‌ها از گوشت و استخوان‌هایشان به وجود آمده است. با این حال، بنا بر آن نیست که زندگی اهریمنی آرخن‌ها به این ترتیب نقصی پذیرفته باشد یا تاریکی قدرت عملش را از دست داده باشد. ولی بدینی مانویان نگرشی منفی به دنیا دارد و آن را به شکل تندی بیان می‌کند: تمام پاره‌های طبیعت که اطراف ما است از اجساد ناپاک نیروهای شر است.^۱ یکی از متون فارسی [میان] مانوی به اختصار می‌گوید «جهان تجسد سردسته اهریمنان است»، زهری برای نیروهای تاریکی که اکنون در آن به دام افتاده‌اند و نیز فرصتی برای پاک‌سازی روح:

او همه نیروهای مغاک را در ده آسمان و هشت زمین پراکنده کرد، زمانی آنان را در این جهان (کیهان) زندانی کرد و آن را زندانی برای تمام نیروهای تاریکی قرار داد تا برای روح (نور) بلعیده‌شده آنان نیز مجال پالایش بُود.^۲

سپس آن بخش از نور که بلعیده شده ولی آلودگی چندانی ندارد از هیولی بیرون آورده^۳ و برای تصفیه، عیناً به «نور» تبدیل می‌شود. از خالص‌ترین بخش آن، دو «کشتی»، یعنی خورشید و ماه، ساخته شد و از بخش‌های دیگر آن ستاره‌ها. به این ترتیب ستاره‌ها «باقی‌مانده‌های روح» هستند و سیاره‌ها متعلق به آرخن‌ها. ولی با این سازمان‌دهی بزرگ که در

1. Cumont, *Recherches*, pp. 26 f.

۲. زیور مانوی، فصل ۲۲۳: ۲۵-۱۰-۲۹.

۳. به روش عجیبی که در موقع مقتضی آن را خواهیم شناخت.

جهان می‌بینیم فقط بخش کوچکی از نور رهایی می‌یابد. «الباقی سرکوفته و ناپالوده در زندان می‌ماند و آسمانیان در پی فقدان آن شیون می‌کنند».

آفرینش سوم: پیام‌آور

«آنگاه، مادر زندگی، انسان قدیم و روح زنده به دعا برخاستند و از پدر بزرگی چنین خواستند: «خدایی نو بیافرین^۱ تا رَوَد و آن زندان دیوان را نگرد، و خورشید و ماه را زمان و گردش بخشد،^۲ و آن روشنی و درخشش ایزدان را، که از نخست توسط [آز و] اهریمن و دیوان و [پریان]^۳ آسیب دیده بود و اکنون نیز آن را به زنجیر نگه می‌دارند، و آن را نیز که اندر اقلیم زمین و آسمان بسته است و رنج می‌برد، او را رهایی‌بخش و بُختار (نجات‌دهند) باشد و باد و آب و آتش را راه و گذر به بهشت آراند. شهریار بهشت (پدر بزرگی) صدای آنان را شنید و در آفرینش سوم خویش پیام‌آور [سوم]^۴ را فرا خواند. پیام‌آور دوازده دوشیزه را (به نام، فضایل فردی و خواص الهی‌شان) فرا خواند و ابزاری با دوازده دهانه از آنها ساخت».^۵ پیام‌آور خود را به کشتی‌های نور - که تاکنون ساکن ایستاده بودند - می‌اندازد و آنها را به حرکت در می‌آورد و [بدین نحو] چرخه انقلاب گردش افلاک را می‌آغازد. این انقلاب چرخه فرایند کیهانی نجات [روشنی‌های در بند ماده] است و با

۱. در متون ایرانی مانوی: «... او را بفرمای ...» (م)

۲. در متن انگلیسی: «و برای خورشید و ماه در جریان حرکت سالانه منازل قرار دهد و اجرام سماوی را در همراهی آنها مستقر کند و وارهانده نور خدایان باشد». (م)

۳. در متن انگلیسی: [و غیره]. (م)

۴. معروف به پیامبر سوم؛ فرستاده سوم؛ نریسه‌ایزد؛ روشن‌شهر ایزد (م)

۵. منظور دایره منطقه البروج است که همچون چرخ آبی تصور شده است. این متن از نوشته‌های تئودور برکونای، همگونیوس و بخشی از خود متون تورفان که متن دعا را فراهم می‌کند اقتباس شده است (Andreas-Henning, p. 179 f.).

آنچه در ذهن انسان‌ها است فرق دارد، از آن رو که ساز و کاری است برای جداسازی نوری که در جهان به دام افتاده و آنگاه انتقال آنها به عوالم بالا است.

منشأ گیاهان و حیوانات

ولی پیام‌آور ابتدا به سراغ راه‌های کوتاه‌تر می‌رود: «هنگاهی که دو کشتی به راه افتادند و به میانه کیهان رسیدند، پیام‌آور [سوم] خود را به چهره‌های نرینه و مادینه درآورد و همه آرخن‌ها یا فرزندان نر و ماده تاریکی او را بدیدند. هنگامی که پیام‌آور [سوم] را بدان چهره‌های فریبنده بدیدند، شهوتشان تحریک شد، نرها چهره مادینه او و ماده‌ها چهره نرینه نر او را آرزو کردند. و در اوج هوس، نورهایی که از [چپنجج] ایزد روشنی بلعیده بودند، فرو ریختند.» (برکونای). این روش طبیعت‌گرایانه برای استخراج نور از اسیرکنندگان روش عجیبی است و موضوعی است اسطوره‌ای که گنوسی‌ان پیش از مانی در نظام خود وارد کرده بودند.^۱ فرشتگان روشنایی نوری را که به این ترتیب آزاد می‌شود می‌گیرند و سوار «کشتی»هایی می‌کنند تا به عرصه اصیل خود بازگردند، ولی نیرنگی که پیام‌آور می‌زند سوی دیگری هم دارد و آن این‌که ماده تاریکی («گناه») نیز به همان اندازه از آرخن‌ها فرومی‌ریزد که روشنی از آن ساطع می‌شود و در ضمن آمیختگی با روشنی وارد کشتی‌های پیام‌آور می‌شود. پیام‌آور که متوجه این امر می‌شود یک‌بار دیگر چهره‌های خویش را پنهان می‌کند و تا جایی که ممکن است این ماده درهم‌آمیخته را از هم تفکیک می‌کند. بخش‌های مصفا‌تر به سوی بالا می‌روند و

۱. بخش «اغوای آرخن‌ها» در پیوست یک تحقیق کومن کل آنچه را که مربوط به ریشه و کاریست گنوسی‌ان از این موضوع اسطوره‌ای است بازگو می‌کند.

پاره‌های آلوده که آمیختگی بیشتری با «گناه» دارند روی زمین می‌افتند و صور ماده آمیخته دنیای نباتی را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب تمام گیاهان «دانه‌ها، سبزیجات و تمام ریشه‌ها و درختان مخلوق تاریکی هستند نه مخلوق خداوند و خداوند در این صور و انواع در بند است». بنیان دنیای حیوانی نیز به همین اندازه تیره‌روز است. چون دوشیزگان تاریکی وقتی پیام‌آور را می‌بینند جنین خود را سقط می‌کنند؛ حیوانات این‌گونه به وجود می‌آیند و ماده روشنی در آنها هم تحت اسارت است.^۱

آفرینش آدم و حوا

تجلی کوتاه‌مدت پیام‌آور و شکل‌گیری این انواع جدید اسارت نور باعث می‌شود تاریکی به این فکر بیفتد که آخرین و مؤثرترین راه را برای حفظ این غنیمت در معرض خطر بیابد تا بتواند وی را نزد خود نگه دارد؛ یعنی از طریق مقید کردن آن به صورت و شکلی که برای آن مناسب‌تر است. صورت درست را خود این ماده الاهی با چهره‌ای که از خود نشان داده است برای وی هویدا می‌کند.^۲ شهریار تاریکی می‌بیند با انقلابات متمادی آسمانی تمام آنچه را از نور نزد وی مانده است کم‌کم از دست می‌دهد؛ می‌خواهد چیزی از خود شبیه آنچه دیده است و به همان زیبایی خلق کند؛ مایل است آن نیروی بیگانه را به نحوی در بند خویش نگه دارد؛ و می‌خواهد جایگزینی این دنیایی برای آن صورت الاهی که دیده است بسازد تا هم بر وی حکمرانی کند و هم بتواند با آنها دمی از آزار کسانی که شبیه خود او هستند بپاشد. او به همین دلیل آدم و حوا را به شکل آن صورت شکوهمند خلق می‌کند و هر آنچه از نور نزد وی باقی

۱. منبع این بند تنودور برکونای و آگوستین است.

۲. باز هم مضمون گنوسی متداول دیگری: تظاهر به الوهیت از طریق آرخن‌ها.

مانده است در آنها می‌ریزد. خلقتی که از آن سخن می‌گوییم در این متون با صحنه‌های زنده‌ای نظیر درآمیختن شیاطین نر و ماده و بلعیدن فرزندان آنها به دست شهریار تاریکی و دیوان روایت می‌شود. نکته اعتقادی مهمی که از این تصورات به دست می‌آید این است که تکوین حیوان و نبات بر اساس برنامه بوده و ناشی از ناموفق بودن راهبرد روشنایی در برابر جولان او بوده است ولی خلقت انسان پاتک برنامه‌ریزی شده و اصلی نیروی تاریکی در مواجهه با راهبرد روشنی بوده است. خدای تاریکی از صورت الاهی برای هدف خود استفاده کرده است و به این ترتیب خطرناک‌ترین تهدیدی را که دیده است به مهم‌ترین سلاح دفاعی خود تبدیل کرده است. به این دلیل است که در متون توراتی با این ایده روبه‌رویم که انسان به شکل خداوند! خلق شده است. «شکل» خداوند راه‌حلی است که تاریکی می‌اندیشد و خلق چیزی شبیه به آن نه تنها در ذات خود کفرآمیز است، بلکه حيله‌ای است شیطانی در مواجهه با نسخه اصلی. تمام منابع در این نقطه با هم تلاقی دارند: هدف اصلی نیروی تاریکی این است که نور از تاریکی جدا نشود. لذا او می‌تواند با شکل‌دهی چیزی شبیه به صورت الاهی که دیده است بخش مهمی از نور را به صورت روح تحت یوغ نهد و بهتر از هر روش دیگری نزد خود نگه دارد. از اینجا به بعد مبارزه بین تاریکی و روشنی به انگیزه انسان است که هم جایزه برنده است و هم معرکه مبارزه بین دو هم‌اورد. هر دو سو خود را در وی سهیم می‌بینند. نور در او در پی احیای خود و تاریکی در او در پی باقی ماندن است. بنیان فلسفی دین مانی است که اهمیت کردار و سرنوشت را در تاریخ و سراسر وجود تا حد مطلق بالا می‌برد.

هم ماده و هم طراح بدن انسان شیطانی است و به این معنا ناپاک‌تر از خود دنیا است. این بنیان اسطوره‌ای پاسخی است به این پرسش که چرا

مانویان بدن انسان و عمل جنسی را طرد می‌کردند و در عوض آن‌همه به زهد و ریاضت روی می‌آوردند. البته دلیل اصلی آن بینش گنوسی است و در علت‌شناسی چندان مبتنی بر بنیان اسطوره‌ای نیست. ولی در هیچ جای دیگر تناسبی تا این میزان دقیق بین اسطوره و نظام اعتقادی نمی‌بینیم. در راستای این همراهی نظری، تمرکز بر جزئیات تکوین انسان از شیطان این نتیجه را دارد که عنصر تنفر هم به دشمنی «عقلی» فیما بین اضافه می‌شود.

هدف مخصوصی از خلقت حوا به دست می‌آید. او بهترین آلت دست شیاطین است و می‌تواند ابزاری باشد که آنها ضد آدم به کار می‌برند؛ «آنها بخشی از شهوت خود را به او بخشیدند تا آدم را اغوا کند». این اغوا فقط در راستای میل بدنی نیست بلکه با استفاده از آن در پی تولید نسل است که می‌توان گفت نقطه اوج راهبرد اهریمن است. این کار نه تنها مدت زمان اسارت نور را طولانی‌تر می‌کند بلکه با پراکندن نور در این همه انسان کار رستگاری را چنان دشوار می‌کند که برای آن لازم است تمام انسان‌ها بیدار شوند. به همین دلیل تمام تلاش تاریکی این است که آدم را اغوا کند و تمام تلاش قدسیان این است که او را بیدار، و از اغوایش جلوگیری کنند.

مأموریت عیسای درخشان؛ عیسای رنجبر

«هنگامی که فرشتگان پنج‌گانه روشنی خدا را در این اوضاع پلیدی دیدند، از مژده‌رسان (بشیر)، مادر زندگی (ام‌الحیات) و روح زنده (روح‌الحیات) خواستند کسی را نزد این مخلوق آغازین بفرستند تا وی را رهایی و خلاصی بخشد و دانش و نیکوکاری را برایش روشن دارد و از اهریمنان نجاتش دهد. آنان نیز عیسی را فرستادند. عیسای درخشان نزد انسان

بی گناه آمد...^۱ از اینجا به بعد صحنه‌ای آغاز می‌شود که توضیح آن را پیش از این خوانده‌ایم. عیسی اینجا همان خدایی است که مأموریت دارد با انسان حرف بزند، جلوه‌ای خاص از سوی پیام‌آور که مخاطب او به طور خاص نور اسیر است و قبل از خلقت انسان می‌تواند با وی گفت‌وگو کند. او است که آدم را وادار می‌کند از میوه درخت دانش بخورد و به این ترتیب معلوم می‌شود که چرا مسیحیان می‌گفتند مانویان مسیح را با ماری که در بهشت بود یکی می‌دانستند.^۲ در میان محتوای این پیام، آن عبارتی که می‌گوید «خودش را در همه چیز پراکند» نیازمند توضیح است. این عبارت، بُعد دیگر تصویر الاهی را نشان می‌دهد: او هم منبع هر گونه وحی در تمام طول تاریخ بشر است و هم تجسد تمام نوری که در ماده آمیخته است؛ او صورت رنج‌برنده انسان قدیم است. این تفسیر عمیق و بکر از پیکر مسیح در ایمان مانوی اهمیت بسیار دارد و باعث شده است نام آن را عیسای رنج‌بر یا «عیسای مصلوب» بگذارند که «به هر داری به صلیب کشیده شده»، «اندرون هر ظرف خوراکی است» و همان است که «هر روز متولد می‌شود و درد می‌کشد و می‌میرد». او در تمام خلقت پراکنده است؛ ولی مطرح‌ترین عرصه و تجسد او دنیای نباتی است که منفعل‌ترین صورت زندگی و تنها صورت بی‌گناه آن است.^۳ در عین حال، به دلیل بُعد فعالی که در ماهیتش دارد، در واقع نوسی متعلق به آن جهان است که از دنیای بالا می‌آید، ماده اسیر

۱ به نقل از الفهرست ابن ندیم (م).

۲ در این خصوص، نک: قسمت تمایل گنوسی.

۳ چیست «آن روحی که در دشمن ذبح می‌شود، کشته می‌شود، سرکوب می‌شود و مقتول می‌افتد؟». روحی که ذبح و کشته و سرکوب و مقتول می‌شود نیروی [زندگی] میوه‌ها است، بذرها و خیارها که ضربه می‌خورد، تکه‌تکه می‌شود و دنیای گوشتی [مادی] را تغذیه می‌کند. چنان‌که چوب هم وقتی بریده و پارچه هم وقتی کهنه می‌شود می‌میرد: آنها هم بخشی از «روح کشته و سرکوب و مقتول» هستند (Keph. p. 176. 23; 178. 5 ff.).

را آزاد می‌کند و تا آخر دنیا به همین منوال می‌کوشد این ماده، یعنی در حقیقت خودش را، از این پراکندگی در ماده گرد آورد و رها کند. ابعاد مختلف این عنصر رستگاری یافته و رستگاری بخش^۱ در یکی از مزامیر این گونه تصویر شده است:

فراز آی سوی من، ای خویشاوند، روشنی، ای راهنمای من! ...
آنگاه که به تاریکی فراز رفتم آب نوشینم دادند ...
بار سنگینی را تاب آورم کز آن من نیست.
در میان دشمنانم! ددانی که گرداگردم را فرا گرفته‌اند
بار سنگینی را تاب آورم که از آن نیروها و شاهزادگان است
آنها از خشم سوختند و در برابر من ایستادند ...
ماده و پسرانش مرا در میان آنان بگسیختند؛
مرا سوزاندند با آتش خویش و چون خودشان مرا نیز تلخ کردند
بیگانگانی که با آنها در آمیختم مرا شناختند
آنان شیرینی‌ام (را) چشیدند و خواستند با خود نگه دارند.
من هستی آنان بودم، اما آنان برای من چون مرگ
مرا چون جامه بر خود پوشیدند
در همه چیز هستم، آسمان‌ها را بر دوش دارم، منم بنیان همه چیز
بر دوش دارم زمین‌ها را، من آن روشنی‌ام که می‌درخشد و به روح‌ها
شادی می‌بخشد.

من هستی جهانم! شیره درختانم! آب شیرینم، در اراده پسران ماده ...
من اینها را تاب آوردم تا اراده پدر را به انجام رساندم
انسان قدیم پدر من است که اراده‌اش را محقق کردم.
بنگر تاریکی را که بر آن چیره شده‌ام

۱. یا به عبارت دیگر، «منجی نجات یافته» (م).

خوشا، آتش چشمه‌هایی که خاموش کرده‌ام
 چونان که سپهر شتابناک همی‌گردد
 چونان که خورشید آن بهر پالوده حیات را درمی‌یابد.
 ای روح، چشمانت فراز گیر
 و از غل و زنجیرت گلایه کن ...
 خوشا، پدران تو را فرا همی‌خوانند.
 اکنون برون شو از کشتی نور
 و گل‌تاج شکوهت را پذیرا شو

و به شهر یاری خویش بازگرد و با همه ائو‌ها شادخواری کن!^۱
 عیسی در وحیی که به آدم می‌دهد نزدیک‌شدن حوا را به وی اخطار
 می‌دهد. آدم ابتدا اطاعت می‌کند ولی حوا با کمک دیوان وی را اغوا
 می‌کند. چرخه تولیدمثل و قصه استمرار زمانی پادشاهی تاریکی به این
 ترتیب آغاز شده و ادامه می‌یابد. این امر باعث می‌شود که به تکرار
 تاریخی وحی نیازمند باشیم و ظهور چهره‌هایی چون بودا، زرتشت،
 مسیح تاریخی و خود مانی به این دلیل رخ می‌دهد که همان بیان
 نخستین عیسای درخشنده را برای انسان تکرار کنند که در پیشرفت
 تاریخی فهم دینی جای می‌گیرد.

عصر به عصر فرستادگان خداوند پیوسته خرد و کردار را نزد ما آورده‌اند.
 این کار زمانی در سرزمین هند به دست بودا صورت گرفت و زمانی در
 سرزمین ایران به دست زرتشت و زمانی دگر در غرب از طریق مسیح. پس
 از آن در این دوران متأخر وحی در قالب من، یعنی مانی، به سوی شما آمده
 است که فرستاده خدای حقیقی و گسیل‌شده از سرزمین بابل‌م.^۲

1. (Man. Ps. CCXLVI. 54. 8-55. 13)

۲. لم یزل رسل الله تأتي بها فی زمن بعد زمن، فکان مجیهما فی بعض القرون علی یدی

مانی در این سری نبوی یکی از آموزه‌های گنوسیان را مطرح می‌کند که نزد شبه‌کلمنتی‌ها بسیار معروف است که می‌گویند «یک پیام‌آور حقیقی از ابتدای وجود با تغیردادن ظاهر و نامش از میان ائون‌ها می‌گذرد تا زمان مناسبش برسد که خداوند او را به سبب تلاش‌هایی که کرده است مشمول لطف خود کند و برای ابد در آرامش قرار دهد»^۱.

با نگاهی به کیهان‌زایی می‌بینیم این مراحل بر وی مترتب است. تاریکی به زور خداوند را به سه «آفرینش» مختلف وادار می‌کند و نتیجه آن چنان است که انسان قدیم برای مبارزه و فداکاری خلق می‌شود؛ روح زنده (یا جهان‌آفرین) برای آزادسازی این قهرمان و چون این هدف ناموفق می‌شود برای آفرینش جهان از ماده آمیخته [به نور] فراخوانده می‌شود؛ آنگاه، پیام‌آور (که پیامبر سوم یا فرستاده سوم نیز نامیده می‌شود) برای به حرکت درآوردن جهان و آزادسازی نوری که در آن است فراخوانده می‌شود. او با مخالفت تاریکی روبه‌رو می‌شود که با خلق آدم در برابر وی می‌ایستد و باعث می‌شود عیسی درخشان به آدم مأموریت دهد. با اغواشدن آدم و تحقق تولیدمثل در اثر آن، قصه و مأموریت عیسی طولانی‌تر می‌شود و به تاریخ انسانیت تداوم می‌یابد. این تاریخ جهانی به معنای دقیق‌تر بخشی است از تاریخ الاهی که با خلقت و

الرسول- الذی هو البید الی بلاد الهند- و فی بعضها علی یدی زرادشت الی ارض فارس، و فی بعضها علی یدی عیسی الی ارض المغرب. ثم نزل هذا الوحی، و جاءت هذه النبوة فی هذا القرن الاخير، علی یدی انا مانی رسول إله الحق الی ارض بابل.

به نقل از شاپورگان مانی که بیرونی در آثارالباقیه خود از آن نقل قول کرده است. وقتی مانی خود را «فرستاده عیسا مسیح» معرفی می‌کند به این معنا است که خود عیسا نیز یکی از فرستادگان «عیسای درخشان» و ابدی است و ابداً به این معنا نیست که مانی چه در پیام، چه در شخصیت و چه در جایگاه کلیسایی که انتخاب کرده است، نسبت به مسیح جایگاه فرودستی دارد. او خود را خاتم پیامبران معرفی می‌کند و دین خود را جهانی و برتر می‌داند.

پیدایش شخص پیام‌آور آغاز می‌شود: تجلی‌های متفاوت او است که باعث شده است در تاریخ ادیان جهان متفاوت به نظر بیاید و در زمان آدم در ابتدای خلقت سخن از مسیح، در زمان مانی سخن از فارقلیط^۱ و در پایان جهان سخن از عقل کل باشد. بخش آخر را کمی بعد با دقت بیشتری مطالعه می‌کنیم.

نتایج عملی: اخلاقیات زاهدانه مانی

نتایج عملی این نظام کیهانی - معادی بسیار روشن است و راه به زهد می‌برد. «از آنجا که خدا به از میان برداشتن هیولی^۲ (ماده) دستور داده است انسان باید از هر آنچه دارای روح است دوری کند و فقط گیاه یا هر چیز بی‌روح دیگری را بخورد. انسان باید از ازدواج و شعف عشق و فرزنددارشدن دوری کند تا قدرت الهی با توالی نسل‌ها بیش از این در هیولی باقی نماند. انسان نباید خودکشی کند چون اگر بکند بر جریان خالص شدن چیزها اثر می‌گذارد» (اسکندر [لیکوپولسی]). پرهیز مادی از خوراک به جز دیدگاه زاهدانه کلی دو دیدگاه مختلف دارد: این که میزان بیشتری از نور را در خود مندرج و اسیر نکنند و چون این کار ممکن نیست (و گیاهان هم میزانی از آن را در خود دارند) دست‌کم روح دارای ادراکی را که در حیوانات است *آزار ندهند*.^۳ از این دستور اخلاقی که «باید تماس با تاریکی را به حداقل رساند و از بودن در جهانی که هدف از آن «جدایی» است احساس نارضایتی کرد» به ستایش فقر می‌رسیم که

۱. او همان کسی است که مسیح بشارت داد زمانی بعد از من ظهور خواهد کرد و سخنان مرا به درستی برای مردمان تفسیر خواهد نمود. (م)

2. Hyle

۳. «روح» به این دلیل در جریان خلق «زخمی» است که از مدت‌ها پیش درگیر مبارزه بوده است و دانستن این نکته روشن می‌کند عبارت «عیسی، درمانگر زخمی‌ها»، که در مزامیر مانی بارها آمده، از کجا نشئت گرفته است.

بیش از هر چیز انسان‌ها را از ساختن خانه منع می‌کند. نیز مشاهده مظاهر روح و احساس در همه چیز^۱ که ریشه در آمیختگی دارد و فرض کردن حضور ماده آسیب‌پذیر نور در همه جا (حتی طبیعت «بی‌جان») به طرز بی‌رویه‌ای باعث احساس گناه می‌شود: «هر کسی روی زمین راه برود زمین را [به بیان دقیق‌تر روحی را که در آن است] می‌آزارد؛ هر کس دستش را تکان دهد هوا را می‌آزارد که روح انسان و حیوان است ... الخ» (هگمونئوس). «او به انسان هشدار می‌دهد که وقتی روی زمین راه می‌رود زمین را نگاه کند مبادا صلیب نور را لگد، و به گیاهان زیر پا آسیب زند»^۲. به این ترتیب گناه اجتناب‌ناپذیر است و تاریکی از آفرینش انسان همین قصد را داشته است، ولی به هر حال هر چه هست گناه است و باید در اعتراف لحاظ شود.^۳ این اصل اعتقادی تبدیل به اصلی عملی می‌شود تا انسان برای کسب آرامش تا جایی که ممکن است و ضرورت مطلق ندارد اساساً هیچ حرکتی نکند.

اخلاقیاتی که مانوی‌گرایان برای «اهل حقیقت» یا «برگزیدگان» قائل‌اند از این حد هم سخت‌گیرانه‌تر است که باید عمری را در ریاضت

1. Pan-psychism

2. Keph. p. 208. 17

۳. خواستوانیت راهنمایی است برای اعتراف و این مفهوم‌سازی از گناه را مستقیماً از دانشی که درباره کیهان دارد استخراج می‌کند. او ابتدا سرنوشت «پنج بغ» را روایت می‌کند که پسران انسان قدیم هستند و انواع گناهان را با اشاره به این عناصر ساده برمی‌شمرد: گناه با انگشت و دندان، با خوردن و آشامیدن، گناه نسبت به زمین و گیاهان و حیوانات. کارهای مختلفی هست که به عنوان «شکستن» زیر پا گذاشتن، «زخمی کردن» و «زجر دادن» پنج ایزد معرفی شده است. در این اعتراف‌نامه مانوی می‌خوانیم: «خدای من! ما سراباً تقصیر و گناهیم و غرق خطاییم؛ ما به سبب دیو سیری‌ناپذیر و بی‌آزم از همیشه و بی‌توقف با کردار، پندار و گفتارمان، در آنچه با چشم می‌بینیم، در آنچه با گوش می‌شنویم، در آنچه با دهان‌هایمان می‌گوییم، در آنچه به دست‌انمان می‌گیریم و در راهی که با پایمان می‌رویم، نور پنج خدا را می‌آزاریم، خاک خشک و مرطوب، پنج نوع حیوان و پنج نوع گیاه و درخت را» (فصل پانزدهم).

و مجرد بگذرانند که احتمالاً از رهبانیت بوداییان تأثیر پذیرفته است و بر رهبانیت مسیحی تأثیر گذاشته است. توده مؤمنان، که شنوندگان/نیوشاگان/نیوشایان یا سربازان نامیده می‌شوند، در این دنیا با سخت‌گیری کمتری زندگی می‌کنند و احترام و رعایت حقوق برگزیدگان از اهم وظایف آنها است برای این‌که راهی به تقدس ببرند. پس انسان‌ها سه دسته می‌شوند: برگزیدگان، شنوندگان و گناهکاران که سه‌گانه‌ای موازی با اندیشه گنوسی مسیحی مشعر بر دارندگان جان، دارندگان روان و جسمانیان است. نیز روح پس از مرگ سه مسیر دارد: برگزیدگان به «بهشت نور» می‌روند؛ نیوشاگان «پاسبان دین و کمک‌کار برگزیدگان» هستند؛ و به «دنیا و هراس‌هایش» باز می‌گردند تا آنجا سرانجام «پس از سرگشتگی فراوان نور و روحش آزاد شود و به انجمن برگزیدگان ملحق گردد»؛ و آخرین گروه، گناهکاران، به عرصه سلطه شیطان می‌افتند و به جهنم می‌روند (ابن‌ندیم).

آموزه فرجام امور

تاریخ دنیا و انسان فرآیندی است متمادی از آزادسازی نور، و تمام رخدادهای دنیا و اتفاقات تاریخ از همین دیدگاه رصد می‌شوند. صراط فلاح در تاریخ، دعوت حواریون و بنیان‌گذاران «کلیسا» (دین) است که تأثیرشان بیدارسازی، آموزش و تقدیس است. راه رستگاری کیهان انقلابات کیهانی به‌ویژه آن خورشید است که «با گشتن به دور آسمان اعضای خداوند را با نور خود حتی از مسیرهای باریک برمی‌گیرد» (آگوستین). یعنی خورشید به طور خودکار ساز و کاری است از طبیعت که نور را از هیولی (ماده) بیرون می‌کشد، ضمن جذب آن، پالوده‌اش می‌کند تا با کشتی خود به چرخه منطقه البروج برساند و آن چرخه با

گردش ذرات روشنی را به دنیای نور می‌رساند.^۱ دو ابزار متفاوت رستگاری، تکمیل‌کننده یکدیگرند: «برای آزادسازی، جداسازی و اعتلای بخش‌های نور باید خدا را پرستید، تقدیس کرد و گفتار و کردار نیک داشت. لذا اعضای نور [یعنی ارواح مردگان] از ستون بامداد^۲ بالا می‌روند و به عرصه ماه می‌رسند که ماه تمام مدت آنها را تحویل می‌گیرد و به همین دلیل تا میانه ماه پر و کامل می‌شود. سپس تا پایان ماه آنها را به خورشید می‌دهد و از باری که بر دوشش دارد آزاد می‌شود و باز آن را تدریجاً به شکل باریک‌شونده می‌بینیم. به این ترتیب کجاوه نور دائماً پر و خالی می‌شود و خورشید این نورها را به نور اعلی می‌رساند تا به بالاترین و پاک‌ترین نور ملحق شود. ماه این کار را آنقدر ادامه می‌دهد تا چیزی از نور در این جهان نماند الا بخشی از نور که چنان با تاریکی درآمیخته که ماه و خورشید نمی‌توانند آن را استقصا کنند [این نور با آتش‌سوزی بزرگ پایان جهان آزاد می‌شود].»^۳

روز به روز کوچک‌تر و کوچک‌تر

تعداد روح‌ها [روی زمین] زیاد می‌شود

آنها مصفا شده، رو به بالا می‌روند.^۴

در این بینش کیهانی چیز بسیار باشکوهی هست که مانویان معتقد بودند «آنچنان آشکار است که حتی نابینایان هم می‌توانند ببینند» (اسکندر [لیکوپولسی]). شاید بر سر کیفیات این مفاهیم اختلاف نظری داشته

۱. جزئیات اختری این مفهوم در منابع مختلف با هم فرق‌های بسیاری دارد و محتوای آنها به غیر از آنچه مربوط به نقش ماه است ارتباطی به مبحث ما ندارد.

۲. همان «عمودالصبح» در الفهرست ابن ندین است. در انگاره در ادبیات مانوی به «بامستون» (ستون روشنی) معرف است. (م)

۳. اقتباس از شهرستانی، الندیم و هگمونوس.

باشیم ولی باید پذیرفت تصویر ماهی که در جریان انتقال ارواح هلال یا کامل می‌شود، خورشیدی که می‌رود تا نور الاهی را تصفیه کند و تحویل دهد، منطقه البروجی که مثل چرخ آب دائماً حرکت می‌کند و رو به بالا دارد موضوع چشم‌گیری است و به نظم جهان معنایی دینی می‌بخشد که در «سپهرهای» شوم دیگر نظام‌های گنوسی نیست.

به این ترتیب در توالی زمان‌ها، آواها و انقلاب‌ها «تمام اجزای نور دائماً بالا می‌رود و به ارتفاع ملحق می‌شود و اجزای تاریکی پایین می‌رود و در اعماق غرقه می‌شود تا از یکدیگر آزاد شوند، ترکیب منحل شود، قسمت‌های تشکیل‌دهنده از هم فاصله می‌گیرند و هر یک به کل شکل‌دهنده اولیه و دنیای مخصوص خود بازگشت می‌کند. این است رجوع و ارجاع» (شهرستانی). وقتی این جریان به حدی از کمال می‌رسد که فقط بخش کوچکی از کل این ماده درگیر ترکیب می‌ماند «پیام‌آور چهره خویش را می‌نمایاند و فرشته‌ای که زمین را بر دوش دارد بارش را می‌اندازد و آتش بزرگی از بیرون کیهان به درون می‌زند و تمام دنیا را در خود می‌کشد و چیزی را ناسوخته نمی‌گذارد تا آنچه از نور در این خلقت باقی مانده است آزاد شود» (اقتباس از هگمونیوس و ابن‌ندیم).

پایان جهان، که در این نقل‌قول به‌اختصار از آن در قالب «پیام‌آور»^۱ یاد شده است در دو بخش از کفالا یا^۲ با دقت بیشتری توصیف شده است. نخست قسمت موسوم به «چهار شکارگر روشنی و چهار شکارگر تاریکی» که می‌گوید شکارگر چهارم و آخر (یا ماهی‌گیر) نور^۳ به نام

۱. بر اساس اصلاح واژه *προσβυτης* و تغییر آن به *προσβευτης* در:

Act Arch. 13 and Epiph. Haer. 66. 31 (et al.) (Flügel, Bousset, Cumont)

2. Ch. 5; 16

۳. سه شکار قبلی نور، اولی انسان قدیم است که «دام» او روح بود که بر فراز تمام فرزندان تاریکی گسترده شد، «دریا» - سرزمین تاریکی؛ شکارگر دوم پیام‌آور سوم است، دام او، شکل نورش بود که آن را به اعماق نشان داد و نوری را که در همه چیز بود صید کرد و

«تفکر بزرگ» خوانده می‌شود؛ در بخشی از کتاب زبور مانوی برای این قسمت پایان‌بندی مناسبی می‌بینیم.

در پایان، وقتی کیهان منحل می‌شود همین فکر زندگی خودش را گرد می‌آورد و روحش [یعنی خودش] را به شکل آخرین تمثال صورت می‌دهد. دام او روح زنده او است، چرا که او با روحش نور و زندگی را که در همه چیز است می‌گیرد و تن خود را با آن می‌سازد.

آوا و سماع، فکر بزرگی که در عناصر درهم‌آمیخته حضور پیدا می‌کند ... و تا آن زمان ... در سکوت می‌ایستد ... که برمی‌خیزد و در آتش بزرگ می‌ایستد و روحش را جمع‌آوری می‌کند و در خود می‌گیرد و خود را به شکل آخرین تمثال می‌سازد؛ و خواهی دید که آن ناخالصی را که درون است و از او بیگانه است، از خود می‌راند و بیرون می‌کند. سپس نور و زندگی را که در همه چیز است جذب می‌کند و می‌گیرد و تنش را به آن شکل می‌دهد. وقتی این آخرین تمثال با گردآوردن تمام اجزایش به کمال می‌رسد می‌گریزد و از بجهوحه این آشفته‌گی برکشیده می‌شود به دست روح زنده، پدرش که می‌آید و ... اعضا را از میانه این درهم‌ریختگی گرد هم می‌آورد و این پایان همه چیز است.

و^۱ نیز مأمور مرگ تمام عناصر تاریکی را گرد هم می‌آورد تا چیزی شبیه خودش را بسازد ...

کشتی او خورشید، شکارگر سوم عیسای درخشان است و دام او خرد نور که با آن روح‌ها را صید کرد، کشتی او دین مقدس است (در باب دین‌ها/ کلیساها؛ نک. مطالب پیشین).
 ۱. از اینجا به بعد در Ps. CCXXXIII, 11. 10 ff. دو سطر پیش از آن می‌گوید «او تمام زندگی را و بازمانده نور را هر چه باشد به خود جمع می‌کند و تصویری با آن می‌سازد» (واژه آندریاس (andrias) در این متن به تمثال (statue) ترجمه شده است) و این متن را به کفالایا نزدیک می‌کند.

در یک آن روح زنده می‌آید ... و می‌آید و به نور کمک می‌رساند. ولی مأمور مرگ و تاریکی در آن مکان که برایش تدارک دیده‌اند محبوس می‌شود و برای همیشه در آنجا محبوس می‌ماند.

راه دیگری جز این برای مجبورکردن دشمن نیست؛ چون او با نور بیگانه است و هیچ وقت همنشین نور نخواهد شد؛ نیز نمی‌توان او را در سرزمین تاریکی که قبلاً بوده است ابقا کرد تا جنگی بزرگ‌تر از آنچه قبلاً راه انداخته است راه نیندازد.

عصر تازه‌ای به جای آن جهانی که از بین می‌رود ایجاد می‌کنند تا نیروهای روشنی در آن حکومت کنند. چون آنها تمام خواست و اراده خداوند را محقق و تکمیل کرده‌اند و آن که را منفور بوده است به زانو درآورده‌اند.

این است دانش مانی، بیاید او را بپرستیم و تقدیس کنیم. به این ترتیب با مشاهده وضعیت نهایی ممکن است بگویند «این دو عنصر هر دو احیا شده‌اند و تاریکی از این پس در عرصه فرودست خویش می‌زید اما پدر آنچه را مالک بوده است در اعلیٰ علین در بر گرفته است» (هگمونوس) ولی واقعیت این است که قدرت تاریکی و نه خود تاریکی برای همیشه از بین می‌رود و برخلاف آنچه در ابتدا دیدیم دچار آشوب و سردرگمی شد از این پس همه چیز در سکوتی مرگبار فرو می‌رود. قربانی نور با طی کردن مسیری طولانی نهایتاً به مقصود خویش رسید و پاداشش را دریافت کرد: «از این به بعد روشنی در مقابل تاریکی در امان است و دیگر از او آسیبی نبیند» (ابن ندیم).

پ. جمع‌بندی: دو نوع دوبن‌گرایی در گمانه‌زنی گنوسی

پس از این همه توضیح در باب تفکرات گنوسی ممکن است خواننده رئوس اصلی مطالب را از نظر دور کرده باشد. به همین دلیل

ضروری است مسائل عمده را با این که شاید تکراری بنماید فهرست وار تکرار کنیم.

گنوسیان نخستین «متألهان» گمانه زن در دوران تازه دین ورزی بودند که پس از دین ورزی باستان آغاز شد. دینداری آنها ریشه در تجربه ای گنوسی داشت که در میان کسانی که این تجربه را به صورت مشترک دریافت کرده بودند اصولی را به شکل پیشینی به صورت واقعیت رواج می داد. عناصر اصلی این دیدگاه مشترک ضدیت کیهان با خداوند، بیگانگی انسان با کیهان و ماهیت ضدکیهانی خداوند است. وقتی واقعیت این گونه باشد باید تاریخ هم به گونه دیگری روایت شود تا به این سرمنزل، یعنی این اکنون شگفت آور، دست یابد. وظیفه گمانه زنی گفتن این قصه ها است؛ یعنی ذکر علت برای اوضاع غریبی که اکنون حکم فرما است آن هم با بیان مراحل تکوین از ابتدای وجود تا بتوان نور معرفت (گنوسیس) را بر واقعیت تاباند و از سویی ایمان به رستگاری نهایی را تقویت کرد. روش انجام دادن این کار همیشه اسطوره ای بوده است ولی اسطوره هایی که به دست می آمده با جان بخشی ها، ابداعات شخصیتی و روایت های شبه زمان مند به روشنی نمادهایی از نظریه متافیزیکی هستند.

دو نظام اندیشه گنوسی وجود دارد (بدون این که ضرورتاً همسانی تکوینی هم بتوان از آن نتیجه گرفت) که دو نظام سوری و ایرانی هستند و بررسی تطبیقی آنها نشان می دهد واقعیت های متشتت بین این دو نظام ریشه در موقعیتی اسطوره ای موسوم به دوبن گرایی دارد. نتیجه این اندیشه همین شکافی است که می بینیم بین خدا و جهان، انسان و جهان و روح و جسم هست. نظام ایرانی ضمن پذیرش اصول اعتقادی زرتشتی در بافتی گنوسی توضیح می دهد تاریکی نخستین چگونه عناصر نور را در خود گرفت؛ این نظام، درام جهان را جنگی توصیف می کند که طرف پیروز در آن هر بار فرق می کند و خداوند سرنوشتی دارد که انسان

بخشی از آن است و جهان مخلوقی است ناخواسته و درگیر بین آمیختگی و ناآمیختگی، اسارت و آزادی. گمانه‌زنی سوری کار دشوارتری را بر عهده می‌گیرد و آن این‌که دوبین‌گرایی را هم توجیه می‌کند و می‌گوید چگونه خداوند از منبع بسیط وجود به مخصصه دنیای آفرینش افتاد و برای این کار مراحل خداوندی را در یک نسب‌نامه مندرج می‌کند که هر پسینی ریشه در پیشین دارد و معلوم می‌شود چگونه نور مرحله به مرحله با گذر از احساس گناه، خطا و شکست تیره و تیره‌تر شد. این «درون‌شکنی»^۱ ختم به خودبیگانگی مطلق و تامی می‌شود که این جهان را ایجاد کرده است.

هر دو نظام از آشوبی در دنیای بالا آغاز می‌کنند، در هر دو وجود این جهان مربوط به رنجی است که دامن‌گیر خدایان شده بوده و این جهان خود ایزاری است اگر نه دلچسب، ولی برای رستگاری از این اوضاع ضروری است. در هر دو نظام رستگاری انسان همان رستگاری خداوند است. تفاوت این دو در این است که یکی تراژدی خداوندی را تحمیلی از بیرون به درون می‌گیرد که به ابتکار عمل تاریکی آغاز شده است و دیگری آن را درونی می‌گیرد و می‌گوید تاریکی خود معلول این آشوب است نه علت آن. در یکی خداوند شکست خورده و قربانی می‌شود و در دیگری خداوند احساس گناه و خطا می‌کند، در یکی برای نور که قربانی شده است دل می‌سوزانیم و در دیگری با کینه روحی امیدواریم تاریکی کور شود. در یکی خداوند نهایتاً آزاد می‌شود و در دیگری با روشن‌بینی نظام تازه‌ای حکم‌فرما می‌گردد.

تقسیم‌بندی‌ای که ما کردیم بر اساس گونه‌شناسی بود و نزدیکی و دوری جغرافیایی و قومی را برای نام‌گذاری این دو نظام در کار وارد

نکردیم. نظام‌های والتینی و مانوی مثال‌هایی از این دو نظام هستند. با نگاهی به سبک اندیشه گنوسی می‌بینیم تفاوت بین اصول گمانه‌زنی نشان داده است این دو نظام دینی، علی‌رغم شباهت‌هایشان، در گروش بنیادینشان تفاوت مهمی با هم دارند. همان‌قدر که نظام ایرانی ملموس‌تر و منسجم‌تر است نظام سوری عمیق‌تر است و با موضع متافیزیکی که در قبال دانش و نادانی به عنوان روش‌های زندگی خداوند اتخاذ کرده است می‌تواند عدالت را، چنان‌که دانش در دیدگاه دین گنوسی می‌خواهد، بر سرنوشت نهایی جهان حاکم کند.

بخش سوم:

گنوسیہ و ذہن سنتے

پیش‌درآمد^۱

تاکنون فقط به دنیای آموزه‌های گنوسی پرداختیم و پس‌زمینه‌های فرهنگی محاط بر آن و مغایر با آن چندان موضوع تحقیق ما قرار نگرفت. اشارات مختصری به ارتباط آن با یهودیت و مسیحیت کردیم که خود ریشه در تمدن رومی - یونانی دارد. تفکر گنوسی بسیار مبتکرانه و نو بود و در کنار افکاری قرار گرفته بود که بسیار سازش‌کار بودند. به همین دلیل برای فهم کلیت امر گنوسی باید دید با نظام فکری دوران خود چگونه روبه‌رو شد که تبدیل به نوعی نظام کفرآلود کلاسیک شد. دنیایی که فکر گنوسی در آن متولد شد دنیای نسخه هلنی نوعی فرهنگ قدیمی سکولار و اندیشه کیهان‌باوران دهری بود. ولی فکر گنوسی نه تنها نوآوری‌های بسیاری داشت بلکه چنان نو به نظر می‌رسید که معلوم نبود مشروعیتش را از چه خاستگاه‌هایی می‌آورد. گنوسیه به قدری پیوند خود با نظام کهن را مردود می‌شمرد که فهم محتوای آن بر اساس ریشه‌ها ما را دچار کج‌فهمی و اقتباس نادرست می‌کند. این خود نشان می‌دهد فکر گنوسی تا چه میزان سنت‌ستیز بوده است. در عین حال اگر کمی دید خود را گسترده کنیم معلوم می‌شود در تاریخ جهان، پس‌زمینه‌های فکر

۱. عنوان افزوده ویراستار.

گنوسی کدام است و گروه‌های ذهنی و اخلاقی گنوسی در تقابل آگاهانه با چه پس‌زمینه فکری قدیمی طراحی و عرضه شده است. زمینه پیشین این تفکر را می‌توان نوعی سنت ایدئولوژیکی قلمداد کرد که ریشه‌های یونانی و دستاوردهای چشم‌گیری داشته است و در دوره بحران‌های روحی و راه‌حل‌های مخرب، مشی بسیار محافظه‌کار پیشه کرده بود. پرسشگری گنوسیه خود جلوه‌ای از بحرانی بود که بر سر این فرهنگ می‌آمد و داشتن چنین تصویری از گنوسیه خود بخشی از جریان فهم محتوای آن است. در این تردیدی نیست که پیام گنوسیه در صورت و محتوا بکر بود ولی بدون در نظر گرفتن پس‌زمینه مخالف هلنیستی، فکر گنوسی اهمیتی را که در تاریخ ایده‌ها پیدا کرد، نه به واسطه ساخت تاریخی و نه به واسطه محتوای مخصوص خود به دست نمی‌آورد. بررسی محتوای آنچه می‌گویند با فکر گنوسی منسوخ شده است کمک به فهم محتوای فکر گنوسی می‌کند که می‌گویند ناسخ آن بوده است و نخستین بودن و متفاوت بودن گنوسیه و این مستی بی‌پایان، نسبت به امر بی‌سابقه‌ای که در آن وجود دارد، هم در سبک بیان و هم در دیدگاه مستفاد در تحلیل گنوسیه به چشم می‌خورد.

قراردادن گنوسیه در ساختار زمانی - مکانی درستی که به آن تعلق دارد محتوای بکر گنوسیه را با دقت بیشتری به ما نشان می‌دهد و به این ترتیب بهتر می‌فهمیم چه چیزی را به پرسش گرفته است و در تاریخ فهم انسان از خود او چه نقشی را تعریف و ایفا کرده است.

فصل دهم

کیهان از دید یونانی و گنوسی

الف. اندیشه «کیهان» و جایگاه انسان در آن

موضع یونانیان

برای فهم دو دنیای قدیم و جدید و مشخص کردن محتوای هر کدام که در این بین به دیگری حمله کرده و دیگری که به آن حمله شده نماد بهتری را نمی‌توان سراغ گرفت که بتواند این هر دو را نشان دهد. بهتر است نماد «کیهان» را نشان دهیم. جهان از دیرباز در ذهن یونانیان اهمیت دینی بسیار زیادی داشت. چون این واژه از نظر لغوی ارزیابی مثبتی نسبت به مدلول خود عرضه می‌کند و صفت است. چراکه کیهان در کل به معنای نظم است؛ نظم جهان، نظم خانه، نظم منافع مشترک، نظم در زندگی و به طور کلی می‌توان آن را عبارتی مشعر به ستایش و تأیید در نظر گرفت. به این ترتیب وقتی این واژه را برای اشاره به عالم استفاده کردند و نخستین واژه‌ای شد که در ذهن هر گوینده‌ای به محض مواجهه با این مفهوم بر زبان می‌آمد، دیگر به معنای خنثای امر وجودی یا تجمع کمی (به معنای جمع و ملأ) نبود بلکه کیفیتی خاص به آن می‌بخشید که در ذهن یونانیان شرافت بسیاری داشت و آن نظم بود. در عین حال، با این‌که این واژه با این محتوا برای اشاره به این مفهوم استفاده شد و

زمان‌ها بر آن گذشت و به صیغه معرفه به کار رفت باز هم از معانی دیگری که داشت تهی نشد و نمی‌توان کارکردش را دچار قطبی‌شدگی دانست.^۱ اگر معنا از بین رفته بود، واژه بدون در نظر گرفتن طیف مفهومی خود به واژه انگلیسی «جهان» یا «عالم» تقلیل پیدا می‌کرد ولی واژه «کیهان» هرگز دچار این وضعیت نشد. کارکرد آن در حوزه موقعیت‌ها و اشیای مختلف زندگی از مفاهیم گسترده تا خاص، از اخلاقی تا زیباشناختی، از درون به بیرون و از روحی تا جسمی همه در کنار کارکرد اصلی این واژه باقی ماند. حضور این معانی مشابه در کنار همدیگر کاری کرد که آگاهی به ارزش این واژه در جای خود باقی بماند و به طریق اولی همین باعث شده بود برای این همه معانی و مفاهیم عیناً از همین تک‌واژه استفاده شود.

ولی مسئله واژه به گستردگی طیف معنا ختم نمی‌شود، چراکه کیهان علاوه بر همه آنچه گفتیم خود مثالی عالی از نظم بود، آن را دلیل اصلی وجود نظم در تمام جزئیات موجود در آن در نظر می‌گرفتند و می‌توان آن را تصویر کوچکی از کلیت در نظر داشت. از آنجا که جنبه ملموس نظم، زیبایی است و عنصر درونی حاکم بر آن عقلانیت است، کلی که نشان‌دهنده نظم کامل باشد باید در حد اعلا هم زیبا و هم عقلانی باشد.

۱. می‌توان به نمونه‌هایی از این دست اشاره کرد. کیهان (cosmos) اساساً به معنای آرایش، نظم، ساختار، اطاعت از نظم و نظم‌بخشی است. در معنای عمومی به معنای قانون‌محوری حقوقی و سیاسی و پذیرش حکومت آن قانون، یعنی رفتار و موقعیت قانون‌مدار است. در فضای نظامی به معنای نظم و ترتیب جنگی است. در باب احوال شخصیه به معنای تشخیص و نزاکت است چنان‌که صفت *cosmios* به معنای موقر است و نقطه مقابل آن به معنای کسی است که رفتار زنده‌ای دارد. این واژه معرف رفتارهای فرد در اجتماع نظیر شوکت و شرافت نیز هست که در صورت وجود، شخص را مؤدب به آداب و منظم به نظام رفتاری توصیف می‌کند. نیز می‌توان آن در ظاهر به معنای زیبایی و آراستگی، به‌ویژه در لباس، در نظر گرفت که به معنای تخلق به اصول رفتاری درجات بالای جامعه است و چنین معنایی از آن در ذهن می‌آید.

در واقع این دنیای منظم فیزیکی، که کیهان یا گیتی نامیده می‌شود، خود جوهری است الهی که اغلب خدا نام گرفته است و با صیغه معرفه از آن یاد شده است که دلالت بر وحدت وجود آن می‌کند و گفته‌اند «یک خدا» یا «همان خدای یگانه» است. به این ترتیب می‌بینیم نظام این جهان در ذهن باستانیان چیزی فراتر از نظامی فیزیکی به معنایی که ما امروز از فیزیک در ذهن داریم بوده است. همان‌طور که قدرت‌های زاینده و زندگی‌ساز طبیعت خبر از وجود روح می‌دهند و نظم و هماهنگی ابدی حرکات آسمان خبر از نوعی شعور مدیر و خلاق می‌دهد، دنیا هم باید کلیتی ذی‌شعور و ذی‌حیات باشد که بلکه بتوان حتی آن را خردمند دید. افلاطون با این که کیهان را برترین وجود ممکن نمی‌دانست ولی آن را «خدا و موجودی ذی‌شعور می‌پنداشت»؛ جاننداری زنده که روح و عقل دارد.^۱ جهان از انسان برتر است و انسان حتی بهترین چیزی نیست که در کیهان وجود دارد. اجسام آسمانی، هم از نظر ماده تشکیل‌دهنده و هم در خلوص و هم از حیث شعوری که در حرکات آنها وجود دارد از

۱. Timaeus 30B; 34A. ما بخشی از کلام افلاطون را نقل می‌کنیم: «خالق خوب بود و حسادت هرگز در آن که خوب است راهی ندارد. او از آن‌رو که خوب بود مایل بود هر آنچه در وجود است کیفیتی شبیه به خود او پیدا کند ... خدا از آنجا که مایل بود همه چیز خوب باشد و هیچ چیزی ناکامل باقی نماند هر آنچه را دیدنی بود برگرفت و آنها را از بی‌نظمی به نظم درآورد. چون سنت او چنین است که نظم در هر چیزی بهترین حالت را به وجود می‌آورد ... او متوجه شد ... هیچ کاری اگر با هوشمندی انجام نشود خوب نمی‌شود و همیشه کار هوشمندانه بهتر از کاری است که هوشمندانه نیست ... و نیز فهمید اگر چیزی دارای روح نباشد هیچ وقت نمی‌تواند حاوی هوشمندی باشد. بر اساس این استدلال، او وقتی دنیا را شکل داد عقل را در روح و روح را در تن جای داد تا محصول خلق او بنا بر طبیعتش تا حد ممکن خوب و کامل باشد و به این دلیل است که می‌گوییم ... این دنیا بر مشیت الهی موجودی است زنده که روح و عقل دارد» (29D-30C; tr. F. M. Cornford, Plato's Cosmology, London, 1952). خوانندگان توجه دارند استدلالی که در سفر پیدایش تورات برای انسان بیان می‌شود اینجا برای کیهان بیان شده است.

انسان برترند.^۱ توحید رواقی، امر کیهانی و امر الاهی را عیناً با هم یکی کرد و خدا را با دنیا یکی گرفت. سیسرون (چیچرو)^۲ در کتاب دوم سرشت خدا/یان^۳ خاصیت الاهی دنیای مرئی را بیان می‌کند و چون بیان او عناصر بسیاری از فکر رواقی را در خود دارد و بسیار آموزنده است کل آن را در اینجا می‌آوریم و بر اساس مراحل منطقی عنوان‌دهی می‌کنیم.

بیان اجمالی

پس طبعی [حرارت] وجود دارد که دنیا را در کنار هم گذاشته و نگه می‌دارد و احساس و عقل دارد، چراکه هر آنچه بسیط و مجزا نیست و مرکب و متصل به سایر چیزها است، باید عنصر حاکمی داشته باشد. در انسان، ذهن این خاصیت را دارد و در حیوان چیزی شبیه ذهن [احساس] که اشتها ریشه در آن دارد ... در هر طبقه‌ای از اجناس، چیزی عالی‌تر از این عنصر حاکم نیست. لذا آن عنصری که اصل حاکم طبیعت در کلیتش در آن است باید بهترین چیزها باشد و او است که بر دیگران حاکم و از آنها اعلا است. حال می‌بینیم که در برخی بخش‌های کیهان، و البته چیزی در کیهان نیست که بخشی از آن نباشد، عقل و احساس وجود دارد. لذا در آن بخش که عنصر حاکم بر کیهان ساکن است این خاصیت‌ها هم باید وجود داشته باشد، و بلکه به مقدار بیشتر و در مقیاس بزرگ‌تر. پس کیهان باید خردمند باشد، زیرا عنصری که همه این

۱. «با فرض اینکه انسان بهترین موجود جهان نیست دیگر نمی‌توان پذیرفت سیاست یا عقل عملی بهترین دانش باشد ... با فرض اینکه انسان بهترین حیوانات است باز هم چیزی عوض نمی‌شود؛ چراکه عناصر دیگری در وجود است که ماهیتی الاهی‌تر از انسان دارند؛ نظیر اجسام و پیکرهایی که قالب آنها در آسمان است» (Aristotle Eth. Nic. VI. 7. 1141 a).
(21 f.; 33 f.; tr. W. D. Ross)

2. Ciceron

3. The Nature of Gods (De Natura Deorum)

چیزها را در خود نگه می‌دارد در کمال عقلانیت است و از این نظر از سایر اشیا بالاتر است. پس کیهان خدا است و همه قدرت‌های جزئی آن در طبع الاهی مضمر است ...

مباحث خاص

الف. روح و احساس

انسان و حیوان با این حرارت به حرکت می‌آیند و با عاملیت آن حرکت و احساس می‌کنند. پس نمی‌توان گفت کیهان خالی از احساس است. بلکه حرارتی در آن است که کلی است، آزاد و خالص و از هر عنصر مشابهی تیزتر و تندتر ... از آنجا که این حرارت در اثر عملکرد عنصری بیرونی نیست بلکه قائم به ذات و ریشه‌دار در درون است [و از آنجا که به قول افلاطون حرکت قائم به ذات فقط از روح برمی‌آید] نتیجه می‌شود که جهان متحرک است.

ب. شعور^۱

این‌که کیهان دارای شعور است از آنجا نتیجه می‌شود که کیهان [در کلیتش] باید بر هر جوهر دیگری مقدم باشد، زیرا هر عضوی از بدن ما نسبت به کلیت ما در درجه پست‌تری قرار دارد و کلیت کیهان هم باید در درجه بالاتری باشد. اگر این‌گونه باشد دنیا باید شعور داشته باشد؛^۲ چراکه اگر نداشت انسان که بخشی از دنیا است و میزانی عقلانیت در او است باید از کل کیهان ارزشمندتر و اعلا می‌بود.

1. Intelligence

۲. شعورمند (sapiens) که در جای دیگر خردمند (wise) ترجمه شده است. اگر کلام سیسرون را بپذیریم این کلمه باید به «باشعور» (intelligent) در معنای کلی آن ترجمه شود نه «خردمند».

پ. خرد^۱

افزون بر این، اگر از موجودات آغازین و تکامل نیافته شروع کنیم و به موجودات بعدتر و کامل تر برسیم، نظم خدایان را درک می‌کنیم. [این صعود از نباتات آغاز می‌شود و بعد به حیوانات و انسان می‌رسد] ... ولی سطح اعلا که چهارم است سطح وجودی است که از ابتدا خوب و عاقل است و عقلانیت درست و ثابت از ابتدا در آنها بوده است. این خاصیت خاصیتی فراانسانی است که فقط می‌توان آن را به خدا یا کیهان نسبت داد که عقلانیت کامل و مطلق باید در آن ساکن باشد.

باید پذیرفت هر کل منظمی متناسب با موقعیتی است که کمال نهایی‌اش در آن قرار دارد. اشجار و انعام چنان‌اند که اگر منعی در طبیعتشان رخ ندهد در مسیر رسیدن به فعلیت ناب در حرکت است ... کل طبیعت در همین مسیر است، اما در سطحی بالاتر، و چیزی باید باشد که آن را تام و کامل کند. چیزهای بسیاری وجود دارد که می‌تواند جلوی کمال هر وجودی را بگیرد اما هیچ چیز نمی‌تواند جلوی کمال ماهیت کلی و طبع جهانی را بگیرد. چون همه طبایع، جزئی از آن هستند، پس باید سطح و نظمی اعلا و ارجح از سایرین وجود باشد که هیچ نیروی بیرونی نتواند در آن دخالت کند و طبع جهان‌شمول و ماهیت کلی را باید در آن دانست.

نتیجه حاصل از استدلال کامل

حال که پذیرفتیم کیهان از هر آنچه غیر از او است اعلا است و هیچ چیز نمی‌تواند در مسیر آن اخلال کند باید پذیرفت که ذی‌شعور و عاقل است و چه چیز اشتباه‌تر از این که تصور کنیم طبیعتی که همه چیز در آن است

اعلا (از هر چیز دیگری) نیست و پس از آن تصور کنیم اولاً زنده و ثانیاً شعورمند و پاسخ‌گو و ثالثاً خردمند نیست. اگر این‌طور نباشد چگونه می‌تواند اعلا از هر چیز دیگری تلقی شود؟ کیهان اگر مثل نبات و حیوان بود باید ادنی مرتبه وجود می‌بود نه اعلی مرحله آن. در عین حال، اگر عقلانیت داشت ولی این عقل از ابتدا در او نبود مرتبه کیهان پایین‌تر از انسان می‌نشست. چون انسان می‌تواند عاقل شود ولی کیهان اگر از ازل و نخست خالی از خرد بوده باشد نمی‌تواند آن را تحصیل کند و لذا پایین‌تر از انسان قرار می‌گیرد. این فرض باطل است و باید تصور کرد کیهان از ابتدا عاقل و خدا بوده است و چیزی جز کیهان را نمی‌توان تصور کرد که چیزی از آن کم نیست و در تمام اجزا و جزئیات، تام و کامل و متناسب است.

جایگاه انسان

کریسیپوس^۱ می‌گوید همچنان که روکش سپر برای سپر، و نیام برای شمشیر است، هر آنچه وجود دارد، جز خود کیهان، برای تحقق هدفی به وجود آمده است ... [گیاه برای انتفاع حیوان و حیوان برای انتفاع انسان]. انسان هم برای تأمل در کیهان و تقلید از آن به وجود آمده است. انسان خود کامل نیست ولی بخشی از این نظام کامل است.^۲

جمله آخر در باب هدف از وجود انسان در نظم موجودات اهمیت بسیاری دارد. ارتباط بین کیهان‌شناسی و اخلاق، بین اعتلای کیهان و ایده‌ها و کمال مطلوب انسان بدین ترتیب شکل می‌گیرد. وظیفه انسان این است که در نظر تأمل، و در عمل تقلید از کیهان کند. در توضیح بخش

1. Chrysippus

۲. Cicero De Natura Deorum II. 11-14؛ این ترجمه تا حدی بر اساس ترجمه Cicero De Natura Deorum II. 11-14 است.

عملی آن باید گفت انسان باید در روش و روال زندگی خود از نظم موجود در آسمان‌ها پیروی کند.^۱ برای خواننده مسیحی خالی از لطف نیست که بگوییم منظور ما اینجا آسمان ملموس است نه «ملکوت روحانی ایمانی» که به عنوان غایت وجود انسان ذکر شده است.^۲ ویژگی بارز اصول اعتقادی گنوسیه همین است. برای روشن شدن این مفهوم دوباره به کلام سیسرون برمی گردیم که می گوید این دنیا یک کل است و چیزی جز آن نیست. دنیا کامل است و چیزی در کمال با آن برابری نمی کند. دنیا به عنوان مجموعه اعضای تشکیل دهنده آن دارای کمال است و هر کدام از اجزا نقشی در کمال دارد. دنیا در کلیتش روح، خرد و عقل دارد و همین خواص در برخی بخش های آن هم ظهور می یابد. گواه خردی که می گوییم نظامی است که در کلیت آن وجود دارد، به ویژه نظم ابدی حرکات اجسام در آسمان. اجزا قهراً در مراتب وجود از کل پایین تر هستند و این شامل انسان هم می شود، که گرچه در اعلا خواص کیهانی روح و ذهن شریک است، اما کامل ترین نسخه وجود نیست. چون ماهیتاً خرد ندارد، بلکه قوه آن را در خود دارد اما شعور کیهان از همان ابتدا در مرحله عقل است. انسان به دلیل نقشی که در کمال کیهان الهی بازی می کند قوه این را دارد که با ایجاد شباهت در خود نسبت به این کل در خود عقل ایجاد کند و برای این کار باید در تعمیق فهمی که از این دنیا دارد بکوشد و سعی کند این نظم را در رفتار خود نیز ایجاد کند.

تقدیس کیهان، تقدیس آن کلیتی است که انسان، جزئی متعلق به آن است. بازشناسی و تلاش برای هماهنگی با موقعیتی که به انسان داده

1 (Cicero, Cato Major XXI. 77)

۲. در زبان انگلیسی واژه ملکوت (heavens) همان است که معنای آسمان می دهد (م).

شده بخشی از ارتباط درستی است که انسان می‌تواند با جهان بگیرد و برای دستیابی به این هدف باید این دستور اخلاقی را سرلوحه کار خود قرار دهد. تفسیر وجود انسان به منزله بخشی از یک کل بزرگ به این ترتیب میسر است که کمال وجودی کیهان را در گرو انسجام و هم‌نشینی اعضای تشکیل‌دهنده آن می‌شناساند. به این ترتیب، ایمان کیهانی انسان وجود او را در راستای اراده و اقتضای آن چیزی قرار می‌دهد که منبع هر خیری است و از او برتر است.^۱ ولی انسان از هیچ نظر مانند تمام اجزای دیگری که این جهان را شکل می‌دهد نیست و امتیاز مهمی دارد. امتیاز مهم انسان، که او را از سایر موجودات این جهان (که آنها هم اجزای این کلیت هستند) متمایز می‌کند این است که انسان عقل دارد و می‌تواند با عنصر حاکم بر وجود یگانه شود. پس بخش دیگری از ارتباط درستی که انسان می‌تواند با کیهان و وجود بگیرد این است که گرچه وجود محدودی در اختیار انسان است ولی همین وجود

۱. رساله قوانین افلاطون یکی از نمونه‌های کلاسیک اشاره به این نکته است: «قانون‌گذار این جهان همه چیز را با نگاهی به کل در جای خود قرار داده و برای آن وظیفه‌ای تعیین کرده است تا کلیت جهان بر جای خود بماند، و هر کدام از اعضای تشکیل‌دهنده دنیا در جایگاهی که هست مسئولیتی و احساسی متناسب با این مسئولیت دارد. در این مسیر موکلانی بر وجود گمارده شده‌اند که خود وظیفه‌ای دارند و آن را با دقتی بسیار انجام می‌دهند. یکی از بخش‌های این جهان، ای انسان غمخوار خود تو هستی که تکمیل و تعالی آن را به عهده خود تو گذاشته‌اند و هر میزان کوچک هم که باشد باز جزئی است از این کل. و تو نمی‌دانی که آن بخش که متعلق به تو است و تمام بخش‌های دیگر همه در راستای خدمت به آن کلیت شکل داده و آفریده شده‌اند تا وجود این کلیت برپا و غنی بماند. تو برای آن کل آفریده شده‌ای نه کل برای تو. هر طبیعی و هر هنرمند ماهری هر آنچه می‌کند در راستای اقتضائات آن کل انجام می‌دهد و تلاشش را با هدف تأمین اقتضای منافع کل سودمی می‌کند تا جزء در خدمت کل باشد نه کل در خدمت جزء. چه بسا شما این مسئله را دوست نداشته باشید. چون نمی‌دانید اگر بر اساس قوانین کلی خلقت حرکت کنید آنچه برای شما و دنیا بهتر است برای شما و دنیا رخ می‌دهد» (Laws X. 903 (B-D; tr. Jowett

را می‌تواند به درستی پرداخت و سودهی کند تا همگام و هماهنگ با ذات جهان باشد و با فهم و عمل کردن بر اساس این فهم، کل را در جزء، که خودش باشد، بازتولید کند. این فهم، فهمی مشترک در میان دو عقل است؛ عقل کیهانی و عقل انسانی، یعنی فهم چیزی به وسیله چیز دیگر از سنخ خودش. عقل انسان در مسیر دست یافتن به این ارتباط متکی بر دانش با عقل حاکم بر کل یگانه می‌شود و دیگر صرفاً جزئی از یک کل نیست.^۱ انسانی که با آرامش، و بر اساس نظم اخلاقی که با عقل تشخیص داده می‌شود زندگی کند، در عمل نظم حاکم بر جریان وجود را تقلید کرده است و بدین ترتیب نمونه درستی برای وجود مطلوب کیهان می‌شود.

ما تماشاگران و هم‌زمان بازیگران نمایشی عظیم هستیم و موفقیت ما در بازی، چنان‌که ختم به سعادت ما شود، در صورتی اتفاق می‌افتد که فهمان را در اولی، یعنی در تماشا، بالاتر ببریم و این نگاه معطوف به تعقل در عمل ما مسلط باشد.

طبیعت ما را به وجودی پست و حداقلی منتسب نکرد بلکه به ما زندگی و دنیا داد، چنان‌که انگار به ضیافتی فرستاده شده‌ایم^۲ تا تماشاگر ستیزه‌جوی آنها باشیم. بهای پیروزی همین است و با مشاهده عینی از سوی خودمان به دست می‌آید ... [انسان اگر می‌توانست جهان را از بالا

۱. یکی از رسالات جعلی که به ارسطو نسبت داده‌اند موسوم به اندر باب کیهان (On the cosmoms) (نویسنده گمنامی از سده یکم میلادی) می‌گوید وظیفه فلسفه همین است: فلسفه با تعقل در باب کل «این را می‌فهمد که چه چیزی به آن نزدیک‌تر است و با چشمانی الهی به امر الهی می‌نگرد» (Ch. 1. 391 a 14). حال اگر نظر کنیم به این که سیسرون می‌گوید «انسان برای تعقل در باب کل به این دنیا آمده است» می‌بینیم انسان به دنیا آمده تا فیلسوف باشد. این متن که بعداً دوباره به آن باز می‌گردیم یکی از ارجمندترین اسناد اواخر دوران کلاسیک ایمان کیهانی است.

۲. مانند بازی‌های المپیک.

نگاه کند و غنای جمال را در آن ببیند] می‌توانست ببیند با چه هدفی به این دنیا آمده است.^۱

ایمان کیهانی راهی برای عقب‌نشینی

این نوع مفهوم‌سازی، باشکوه و الهام‌بخش به نظر می‌رسد، با این حال موقعیتی است برای عقب‌کشیدن؛ چراکه مخاطب آن در مقام انسان چیزی نیست الا جزئی از یک کل. ارتباط انسان با کیهان حالت خاصی از ارتباط جزء با کل است که در تفکر دوران باستان اهمیت بسیاری داشته است. فلسفه و علوم سیاسی بارها این مسئله را در کنار هم به پرسش کشیده و در واپسین تحلیل به این نتیجه رسیده است که طرح مسئله آنها مربوط به وجودشناسی دوران باستان و مسئله کثرت و وحدت است. اصول اعتقادی دوران کلاسیک، کل را بر جزء مقدم می‌گیرد و می‌گوید فضل تقدم با او است و اجزا برای او پدید آمده‌اند، و کل نه‌تنها آرمان بلکه معنای وجود اجزا است. مثال زنده‌کلیتی از این دست مفهوم کلاسیک polis یا انگاره دولت‌شهر است که شهروندان در کلیت آن نقش داشتند و در مسیر اعتلای مقام آن معتقد بودند خودشان بخش‌هایی معاوضه‌پذیر و گذرا هستند که برای وجودشان به مفهوم این کل وابسته‌اند و با وجودشان این کل را استوار و برپا می‌دارند. همان‌طور که ذات و صفات کل برای وجود و کمال اجزا مهم بود، رفتار اجزا هم در کمال و تکامل کل، اثرگذار و مهم بود. لذا این کل، که زندگی و نیز خوب‌بودن زندگی جزء را فراهم و ممکن می‌کرد، چونان امانتی به صیانت افراد سپرده شده بود و این‌که وجود این کل طولانی‌تر و برتر از مرزهای وجود فرد بود به نوعی دستاورد افراد تلقی می‌شد، چراکه وجود

1. "On the Sublime" (first century A.D.). 25. 2

در زمان آنها از بین نرفته و زنده ماندن آن دسترنج و نتیجه تلاش‌های افراد در برپاداشتن آن تلقی می‌شد.

این کلام را می‌توان تکمله‌ای توجیهی برای برتری کل از دیدگاه سیاسی - اقتصادی در نظر گرفت که می‌گویند کارکرد خودتکمیل‌گر فرد در جریان زندگی، در نگاهی که به کل داریم اهمیت پیدا می‌کند، اما این ذهنیت در اواخر دوران باستان از بین رفت. حل شدن دولت‌شهرها در تک‌شاهی‌های دیادوخی و پس از آن در امپراتور روم، عقلانیت پولیس را از کارکرد سازنده‌ای که داشت بری کرد، ولی این اصل وجودشناختی از این موقعیت‌ها جان به در برد. همه‌خدانگاری رواقی و الاهیات طبیعی موجود در تفکر پس از ارسطو، جای ارتباط بین شهر و شهروند را گرفت و جایگزین ارتباط بین فرد و کیهان شد که کل زنده اعظم بود. با گذار از مسیر ارجاع اصول اعتقادی کلاسیک، کل و جزء پابرجا ماند ولی دیگر اشاره‌ای به عملکرد انسان‌ها نداشت. از اینجا به بعد کیهان به طور کلی «شهر بزرگ محل سکونت انسان‌ها و خدایان»^۱ تلقی می‌شد و انسان‌ها باید می‌کوشیدند شهروند کل این کیهان باشند و کاری نکنند تا از این فضا کنار گذاشته و منزوی شوند. انسان باید آرمان جهان را آرمان خود می‌گرفت و مستقیماً بدون دخالت میانجی‌ها خود را با آن یکی می‌کرد و پیوندی درونی با آن برقرار می‌ساخت تا لوگوس او با لوگوس کل متحد و متصل شود.

بعد عملی این تشخیص و یگانگی این بود که انسان نقشی را که کل برای او مقرر کرده است بپذیرد و بر اساس این پذیرش عملی کند؛ این

۱. رساله اندر باب کیهان برای مقایسه جهان با فضای مشترک در صورت‌بندی این مفهوم از استبداد و تک‌شاهی استفاده می‌کند نه از مفهوم جمهوری. در فصل ششم در بحث تفصیلی راجع به فرمانروایی شاهان بزرگ ایران و تأثیری که بر اندیشه اداره الهی جهان داشته است این موضوع را متذکر شده‌ایم.

مسئله در همان پایگاه و موقعیتی صورت می‌گرفت که در قالب هویت کیهانی برای او در نظر گرفته شده بود. عقلانیت کار انسان را در پذیرفتن و عملی کردن وظایفش آسان‌تر می‌کرد و نوعی آزادگی درونی به انسان می‌داد تا در مواجهه با خواسته‌های سرنوشت، آرامش مختل نشود ولی در تشخیص و بازنگری وظایف نقشی نداشت. یکی از عبارات محل تأکید اخلاق رواقی، اجرای نقش خود و عملی کردن وظیفه است و این نادانسته عصری ساختگی را نشان می‌دهد که در این ساختار راه پیدا کرده است. افراد به جای این که کارکردی حقیقی داشته باشند صاحب نقشی می‌شدند که باید آن را عملی می‌کردند. کسی که بازیگر صحنه می‌شود چنان رفتار می‌کند که به نظر بیاید انتخابی کرده است و بر اساس آن عمل می‌کند. او تصور می‌کند عملکرد او اهمیت دارد و در واقع تصورش غیرواقعی است. سنجه موفقیت انسان آن نیست که بد بازی نکند، بلکه این است که خوب بازی کند. او هیچ ارتباط بکری با بازده خود ندارد. بازیگرانی که با شهامت بازی می‌کنند بیننده اجرای خود هم هستند. در اجرای نقش، طرحی فریب‌آمیز از دلاوری وجود دارد که نقابی است بر تسلیم عمیق انسان‌ها و افتخاری با خود به همراه ندارد. با تغییر این سبک نگاه می‌توان کل نمایش را به شیوه‌ای دیگر پرداخت. آیا این کل، به جزء آن، که من باشم، اهمیتی می‌دهد؟ رواقیان هیمارینه (سرنوشت کیهانی) و پرونویا^۱ (مشیت آسمانی) را یکی می‌گرفتند و می‌گفتند بله. پرسش دیگر این که آیا به هر نحوی من این نقش را بازی کنم برای کلیت فرق دارد و بر روند آن اثری دارد؟ رواقیان شهر و کیهان را یکی می‌گرفتند و در پاسخ به این پرسش هم می‌گفتند بله. ولی این مقایسه‌ها هر دو نادرست است. چون در کیهان، برخلاف شهر، فرد

ارتباطی اندام‌واره با کیهان ندارد؛ همه چیز از کنترل فرد خارج است و او نقشی منفعلانه دارد. اوضاع در پولیس این‌گونه نبود.

اشتیاقی که در قدیم از ارتباط جزء با کل پدید می‌آمد و پدیده‌ای حقیقی را در فرض متصور می‌شد شکوه و تمامیتی برای انسان رقم می‌زد و اخلاقیاتی سازنده و مثبت را بر جامعه حاکم می‌کرد. این اندیشه خود جایگزین فضیلت‌های شهر شده بود و می‌گفت افراد باید قهرمانانه برای عملی کردن کمال مطلوب شهر به موقعیت‌های در حال تغییر رو آورند و دست به کار شوند. ولی افراد به انزوا کشیده در میان توده‌های این امپراتوری هیچ وقت سهمی در سنت شریف آرته^۱ نداشتند و به اجبار در موقعیتی ناخواسته وارد شده بودند. طبعاً مواجهه آنها با مفهوم شهر فرق می‌کرد. نه آنها نسبت به این کل احساسی داشتند و نه این کل چیزی جز بیگانگی در مواجهه با آنها از خود صادر می‌کرد. ولی نظم به عنوان عنصری الهی و جهان به عنوان جلوه‌ای از آن، اعتبار عمومی خود را حفظ کرد و تبدیل به چیزی شبیه دین اندیشمندان شد.

نظر متفاوت گنوسیان

مخالفت گنوسیان با اندیشه کلاسیک، مفهوم کیهان را دچار تغییر بزرگی کرد و در این مسیر تمام قدرت تفکر سنتی که از آن سخن گفتیم به صورت «کیهان» در اختیار و پشتیبان آن بود. گنوسیان نام جهان را تغییر ندادند و به این ترتیب ایده نظم در مرکز مخالفت‌های آنها باقی ماند. به بیان دیگر، گنوسیان به جای آن که با وجود نظم در کیهان مخالفت کنند (که می‌توان آن را بدبینی دسته‌ای از گنوسیان در نظر گرفت) به جای

۱. آرته (ἀρετή: arete) در معنای کلی به معنای فضیلت و برتری است و در اندیشه یونانی به معنای تحقق تمامیت استعدادهای شی در راستای کارکردی است که از آن انتظار می‌رود.

ستایش این جهان به آن ناسزا می‌گفتند و به مرور بر شدت این ناسزایی‌ها افزودند. بعدها در بررسی مفهوم سرنوشت خواهیم دید که مفاهیم نظم، قانون و قاعده در جهانی که گنوسی‌ان از نو تعریف می‌کنند نه تنها از نظر قدرت و تأثیری که بر انسان دارد بلکه از نظر معنا، ارزش و خواص روحانی نیز کاملاً تغییر می‌کند و تمام این محتویات در فکر گنوسی برای این عناصر از نو نوشته می‌شوند. خاصیت الهی نظم کیهانی با همین تندروی‌ها به امری مخالف امر الهی تبدیل می‌شود. در فکر گنوسی نیز نظم و قانون بر همه چیز حاکم است ولی نظمی است خشک و بی‌عاطفه، و قانونی است ظالمانه مبتنی بر شر که هیچ خیر و معنایی در آن نیست و با هدف اساسی انسان و ماده اصلی وجود او بیگانه است. انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند با چنین نظم و قانونی ارتباط برقرار و آن را تأیید کند. جهانی که محتوای الهی ندارد باز هم می‌تواند نظم داشته باشد ولی نظمی که هیچ خاصیت الهی ندارد. بدین ترتیب تنزل رتبه متافیزیکی جهان ریشه‌های مفهومی خود کیهان را هم شامل می‌شود و به مفهوم نظم هم سرایت می‌کند. نظم به این ترتیب تغییر می‌کند و بر سازنده دنیایی فیزیکی می‌شود که دیگر پایگاه متافیزیکی قدیم را ندارد. بدین ترتیب واژه «کیهان» با تمام معانی که در قدیم داشت وارد سنت گنوسیه می‌شود و تمام ارزش نمادین قدیم به شکل معکوس در آن قرار می‌گیرد. کیهان به این ترتیب در این سبک نگاه تازه تبدیل به عنصری منفی می‌شود و شاید حتی تأکید بر منفی بودن آن در فکر گنوسی شدیدتر از مثبت بودن آن در فکر یونانی باشد. چون تأکید احساسی و عاطفی بیشتری بر آن است. نقطه مقابل این مفهوم سازی منفی، مفهوم مثبت تازه‌ای است و آن خدایی است که بیرون از این جهان قرار دارد. در قولی که از سیسرون نقل کردیم متوجه شدیم که به بیان او کیهان همان کل است، چیزی جز او وجود ندارد و چیزی نیست که

جزئی از آن نباشد. این کل دربرگیرنده خدا است. در خداشناسی رواقیان با همین ساخت مفهومی روبه‌رویم و در طرحی که ارسطو برای ارتباط بین طبیعت و خرد الاهی می‌کشد همین مسئله را شاهدیم. در عین حال باید دانست خرد الاهی که ارسطو از آن سخن می‌گوید خاصیت ذاتی دنیا نیست و به همین دلیل جهان جلوه‌ای است از امر الاهی. در فلسفه استعلایی فلوپین هم با چنین مفهومی روبه‌رویم. خدای گنوسیان نه فقط بیرون از جهان و برتر از آن، بلکه در واپسین تحلیل ضد این جهان است. در اینجا وحدت ظریفی که تا پیش از آن بین خدا و کیهان بود از بین می‌رود و شکافی شکل می‌گیرد که چیزی آن را سد نمی‌کند. خدا و جهان، خدا و طبیعت، روح و طبیعت از هم بیگانه، و بلکه با یکدیگر دشمن می‌شوند. این دو با هم بیگانه هستند و در نتیجه انسان و جهان هم با هم بیگانه می‌شوند. می‌توان تصور کرد که این بیگانگی در حوزه احساس، تردیدناپذیر است. انسان از مسکنی که در آن اقامت کرده است، یعنی جهان، احساس شکاف مطلق می‌کند و این تجربه را در عمق آن حس می‌کند. تفکر یونانی اصرار بسیاری بر پیوستگی بین انسان و جهان (مشخصاً در زندگی زمینی انسان) داشت. نیز تفکر یونانی از طریق دانشی که عشق به وجود می‌آورد می‌کوشید همه ذوات طبیعت را با یکدیگر نزدیک کند و صمیمی جلوه دهد ولی فکر گنوسی در اضطراب ناشی از کشف تنهایی کیهانی انسان در این جهان است، چنان‌که انگار متوجه شده وجود انسان تا چه میزان با کلیت جهان بیگانه است. این بینش دوسویه در کل روش گنوسی به چشم می‌خورد و شاید عنصر پیونددهنده انواع بیان‌های گونه‌گونی باشد که در این سبک تفکر شاهدیم و در تمام باورها و آیین‌های گنوسی به چشم می‌خورد. اصول اعتقادی دوگانه‌گرای گنوسی مبتنی بر همین اصل انسانی و روح دوگانه‌ای است که انسان در اعماق وجود خویش احساس می‌کند.

بیگانگی خدا با جهان در فلسفه اندیشه دوگانگی انسان و جهان را شکل می‌دهد و این عناصر نه فقط بیگانه بلکه مخالف یکدیگرند و هرگز با هم آشتی نمی‌کنند. آنان روبه‌روی یکدیگر می‌نشینند و فرجام‌شناسی گنوسیان به این قصه اشاره می‌کند. اصول اعتقادی گنوسی این دوگانگی یا احساسی را که ختم به آن شده با بینش عینی متفاوتی مخصوص به خود توضیح می‌دهد. الاهیات این گروه از مؤمنان می‌گوید امر الاهی در رخدادهای جهان فیزیکی سهمی ندارد، بلکه خدای حقیقی بیرون از این جهان است؛ نه به چشم می‌خورد و نه راهی برای شناخت او هست. به این دلیل خدا را «شناخته»، «به کلی غیر» و «ناشناختنی» معرفی می‌کنند. کیهان‌شناسی به همین دلیل می‌گوید جهان نه آفریده خدا، بلکه آفریده عنصر پست‌تری است که پستی آن حالت تغییر یافته عنصر الاهی است و اساسی‌ترین عنصر موجود در آن قدرت و تسلط است. انسان‌شناسی می‌گوید من درونی انسان بخشی از جهان و حوزه خلق و سیطره جهان‌آفرین نیست، بلکه خدایی ماورای جهان و بیرون از این جهان فیزیکی، جلوه الاهی او در این جهان است؛ به این ترتیب انسان از تمام موجودات کیهان به طرز مقایسه‌ناپذیری برتر است.

واژه‌های تازه از انقلابی معنایی در یک امر مفهومی قدیم خبر می‌دهد. واژه «کیهان» و هر آنچه به آن مربوط شود حالت زنده‌ای دارد و آنها هرگز از این سبک کلام تخطی نکرده‌اند. ولی باید توجه داشت مفهوم منفی نهفته در کیهان مربوط به فقدان ارزش‌های الاهی در جهان نیست، بلکه ترکیب آن با «جهل»، «تاریکی» و «شر» نشان می‌دهد که حالتی منفی و نخواستنی در دل خود آن ایجاد شده است. پس برخلاف نمونه‌های مدرنی که از آن یاد می‌شود، خروج امر الاهی از کیهان آن را خنثا و نسبت به ارزش‌ها بی‌توجه نمی‌کند که یک حالت محض فیزیکی داشته باشد بلکه آن را به عنصری جدایی‌خواه تبدیل می‌کند که بیرون از

خداوند قرار می‌گیرد و این نشان می‌دهد خود اراده‌ای مستقل دارد و وجود کیهان در اساس تجسم این اراده است. تاریکی جهان نشان می‌دهد جهان بسیار با خداوند بیگانه است و از پذیرفتن نور او محروم است و حتی نیرویی است که همه را از خداوند بیگانه می‌کند. کیهان گنوسی نه فقط جایگاهی فیزیکی، بلکه مقامی روحانی است و به همان میزان که گنوسیان می‌گفتند امری است که هم‌زمان در الاهیات ریشه دارد. به این ترتیب جهان، روح و هدف خود را دارد که بر آن شهریار می‌کند ولی دیگر آن «کل»ی نیست که در اعتقاد یونانیان بود. جهان با آنچه جهان نیست محدود می‌شود و شاهد فراترروی این عنصر بیگانه است. چون این عنصر بیگانه، این ناجهان، هر آنچه را جهان است نفی می‌کند. در ایمان گنوسی، خدای واقعی با همین تضادها تعریف می‌شود. جهان، انسان را از خدا بیگانه می‌کند و خدا انسان را از جهان. خداوند، که در قالب نفی جهان تعریف می‌شود، خاصیتی نیست‌انگارانه پیدا می‌کند و همه ارزش‌ها و اضافات درون‌جهانی از وی ساقط می‌گردد، ولی جهان، پس از گذار از این تقابل، مفهومی واقعی می‌ماند و بیرون‌کشیدن الوهیت حقیقی از جهان باعث نمی‌شود جهان از واقعیت تهی شود و چیزی شبیه سایه یا وهم محض از آن بماند. این دیدگاه نقطه افتراق فکر گنوسی از عرفان هندو یا سرخ‌پوستی است. کیهان‌شناسی رواقیان از جهانی سخن می‌گوید که متعلق عشق، اعتماد و ستایش بود و کیهان گنوسی نیز، اسباب ایجاد تنفر، تحقیر و ترس است. اینجا بار دیگر به نقش مفهوم نظم باز می‌گردیم. همچنان که پیش از این گفتیم، دنیایی که در بینش گنوسی ترسیم می‌شود چیزی از تقدس کیهان یونانی ندارد ولی باز هم کیهان است؛ یعنی دارای نظم است. اما این نظم مبتنی بر انتقام است. امروزه این مفهوم را با تأکید هراسناک و جدید مطرح می‌کنند که مایل به بی‌احترامی و اسیر هراس است، آشفته است و یاغی

است، چون چنین نظامی با خواسته‌های انسان تناسبی ندارد. آنچه اسباب تنفر آنها از طبیعت است ناشی از نقایص آن نیست، بلکه ناشی از کمالی است که از آن به چیزهای دیگر سرایت می‌کند. آنچه جهان‌آفرین خلق کرده است و نقطه مقابل دانش است، هر چه هست اسیر آشوب نیست، بلکه نظامی است فراگیر که تحت قوانین مدیریت می‌شود. قانون و کیهان را اگر محصول خردی ببینیم که عقل انسان در مسیر کسب معرفت با آن ارتباط برقرار می‌کند و در موقع انتخاب رفتار از آن استفاده می‌کند اینجا فقط نقش تحمیل‌گر و محدودکننده آزادی انسان را دارد. لوگوس کیهانی روایان جای خود را به هیمارینه می‌دهد؛ سرنوشت سرکوبگر کیهانی. در این باره باز هم سخن می‌گوییم ولی این را باید اصلی کلی دانست که گستردگی، قدرت و کمالی که در این نظم هست چیزی از احساس تأمل و تقلید در انسان ایجاد نمی‌کند، بلکه برعکس باعث طغیان و بی‌میلی می‌شود.

واکنش یونانیان

از دیدگاه مردم باستان، موضع گنوسیان عجیب نبود، بلکه کفر محض بود که هر جا با آن روبه‌رو می‌شدند این تصور را در مورد آن داشتند و می‌گفتند نگاه کفرآمیزی است که فقط در خور روح انسانی بی‌ایمان و ضددین است. رساله فلوطین در رد گنوسیان^۱ متن زیبایی است که داستان این واکنش را روایت می‌کند. حتی عنوان کتاب هم نشان می‌دهد برای رد دیدگاه‌های دشمنان جهان‌آفرین این جهان نوشته شده است و در سراسر این کتاب می‌بینیم که اندیشه کیهان‌پرست باستانی چه نگاه حقارت‌باری به این آموزه‌ها داشته است که به زعم آنها دیوانه‌وار و متکبرانه است.

نفی شرافتی که در این خلقت و در این زمین وجود دارد از آن رو است که گمان می کنند زمین دیگری برای آنها خلق شده است که از اینجا به سوی آن می روند. [فصل پنجم] آنها این کلیت را مقصر می دانند ... و حاکم آن را مردود می شمارند و شخص جهان آفرین را با روح یکی می گیرند و همه عواطفی را که مخصوص روح است به او نسبت می دهند (فصل ششم). باید آنها را آگاه کرد به این امید که شایستگی پذیرش این آگاهی را داشته باشند و ماهیت این مباحث را به آنها شناساند تا دست از تحقیر سهل انگارانه آنچه شایسته احترام است بردارند (فصل هفتم). این کیهان از خدا است و نظر به سوی او می کند (فصل نهم). کسی که ماهیت کیهان را مردود می شمرد نمی داند چه می کند و نمی داند این گستاخی، او را به کدام سو می کشاند (فصل سیزدهم). با تحقیر و تمسخر کیهان و خدایانی که در آن است و تمام زیبایی های وی نمی توان انسان خوبی بود. چگونه ایمانی در آنها است که می گذارد مشیت الاهی را نفی کنند در حالی که می دانند به این دنیا و همه چیز وارد می شود؟ ... کدام یک از آنان که این قدر غیر معقولانه تکبر می ورزند به قدر این کلیت منظم و خردمند هستند؟ (فصل شانزدهم).

کلیسای نوظهور هم به همین ترتیب اعتراض می کرد؛ کلیسایی که علی رغم بینش غیر کیهانی خود مسیحیت در مواجهه با زیاده روی های این دین دوگانه باور و ضد کیهانی بیشتر اندیشه باستانی را به میراث برده بود. به جای اندیشه یونانیان مشعر بر حضور امر الاهی در درون جهان نظریه توراتی خلقت و اداره خدا بر جهان بود که توانست نقطه مقابل اندیشه گنوسیان در باب خدا و جهان باشد. آنان نیز توهین به جهان را کفر دانسته و مردود شمرده اند، به قول ایرناتوس: «این که بگوییم جهان

محصول سقوط و نادانی است، بزرگ‌ترین کفر است.^۱ تحریک‌آمیزترین جملات در میان نوشته‌های گنوسیان مربوط به آن بخش از نوشته‌های مرقیون است که بی‌رحمانه جهان‌آفرین و محصول عملکرد او را تحقیر می‌کند. در فهرستی نشان دادیم که ترتولیان در پاسخ به او چگونه سخن می‌گوید. لحن تحقیرآمیزی که مرقیون در این بخش از نوشته‌های خود انتخاب کرده در هیچ جای دیگری از نوشته‌های گنوسیان همتا ندارد. در عین حال، باید دانست که همین موضوع نشان می‌دهد در این دوران سخن گفتن از اینها با لحن طغیان و تحقیر غیرممکن نبوده است. در هیچ جای دیگری از تاریخ، شکافی این‌قدر بزرگ بین انسان و جهان، و زندگی و صاحب آن وجود نداشته و تا این حد چنین تنهایی کیهانی، احساس طردشده‌بودن و جاه‌طلبی استعلایی اختیار روح انسان را به دست نگرفته بود.

ب. سرنوشت و ستارگان

بخشی از کیهان که کیفیت آن برای گنوسیان بیش از هر بخش دیگری روشن بود هیمازمینه نام دارد که سرنوشت کیهانی است و به دست ستارگان رقم می‌خورد که اجرام آسمانی و هم‌دستان اسطوره‌ای قانون شکست‌ناپذیر و سرسخت این جهان هستند. تغییر محتوای عاطفی واژه «کیهان» در این موضوع، بهتر از هر جای دیگری خود را نشان می‌دهد که تا پیش از این الاهی‌ترین بخش جهان مرئی بودند ولی پس از آن آسمان پرستاره چنین احساسی را برای بینندگان ایجاد نمی‌کرده است. آسمان پرستاره از زمان افلاطون تا رواقیان خالص‌ترین تجسم عقلانیت در سلسله‌مراتب کیهانی و الگوی تعقل بوده است که به همین دلیل

جایگاه الاهی تمام ملموسات وجود را میزبانی می کرده است، ولی گنوسیان می گویند او با نگاهی خیره به چهره انسان زل می زند و قدرت و ضرورتی بیگانه کننده در آن موج می زند. قانون این آسمان ستم است نه مشیت الاهی. این آسمان دیگر تقدسی را که مؤمنان پیشین برای آن قائل بودند ندارد ولی هنوز هم موقعیتی ارزشمند و شایان اعتنا دارد و نماد هر آن چیزی است که برای انسان هراس آور است و در کل جهان واقعیت دارد. انسان زیر این آسمان بی رحم، که دیگر اعتماد و پرستش انسان ها را تحریک نمی کند، به درماندگی خودش پی می برد و می فهمد چندان هم جزئی از این جهان نیست، بلکه خیلی غیرمسئولانه او را در این جهان رها کرده و در معرض نظامی فراگیر قرار داده اند.

انواع ایمان اختری در دنیای باستان

بار دیگر به این می پردازیم که این اتفاق در متن دین و کیهانی شناسی کهن چه معنایی دارد. قائل بودن خاصیت الاهی برای آسمان و اجرام بزرگ سماوی، از دیدگاه عقل طبیعی و جهانی، عنصری است که در تمام ادیان قدیم به غیر از یهودیت وجود داشته است. این مسکن نور و در بزرگ ترین ستاره، منبع گرما، تمام زندگی روی زمین را تغذیه می کند، با حرکت خود فصل ها را تغییر می دهد و بر ریتم تمام آنچه روی زمین است تأثیر می گذارد و به دلیل ظاهر بزرگ، زیبا و دور از دسترسی که دارد بلادرنگ حالتی از شکوه را به بیننده منتقل می کند؛ چراکه خالص و آرایش ناپذیر است، چون لطافت، بی کرانگی و نظم را به شکلی مرئی به نمایش درمی آورد. آسمان شیئی طبیعی بود که می توانست ملجأ ایمان باشد. چون بالاتر از تمام قدرت های زیر زمین بود. ارسطو تا آنجا پیش می رود که می گوید آسمان پرستاره یکی از دو ریشه دینداری است

(و عنصر دیگر آن رؤیاهای انسان‌ها است)^۱ و نویسندگان در باب کیهان (فصل ششم) می‌گویند تمام انسان‌ها چنین‌اند که موقع دعا کردن داستان خود را به سمت آسمان بلند می‌کنند.

یکتاپرستی خورشیدی: در صور نخستین کیش آسمان‌پرستی، ماه و خورشید طبیعتاً نقش چشم‌گیرتری دارند و سایر اعضای این مجموعه آسمانی، یعنی پنج ستاره معلوم دیگر و دوازده نشانه منطقه البروج نقش‌های مقطعی و موقتی دارند. به این ترتیب به سلسله‌مراتب می‌رسیم و روشن است که شکوه ظاهری خورشید در این مسیر اهمیت بسیاری برای آن ایجاد می‌کند. در موقعیت‌های خاصی این همه‌خداانگاری یا تک‌خداانگاری خورشیدی که قبلاً در خورشیدپرستی آم‌ن‌هوتپ چهارم^۲ به منصه ظهور رسیده است در مقطعی از امپراتوری روم، که موضوع بررسی ما است، به شکل خورشیدپرستی سوری درآمد و حتی می‌توان دولت‌پرستی سزارها را هم نوعی از آن برشمرد و به آن نسبت داد.

تکثرباوری ستاره‌شناختی: مسیر دیگری در ایمان دوران باستان مربوط به ادیان اواخر تمدن بابل است که بسیار مشهور شده و آن ستاره‌پرستی باستان است. در این سبک اندیشه‌ورزی دینی، روحانیان از زمان سقوط تمدن بابل، دیگر محافظان خداشناس نظام سیاسی نبودند که می‌کوشیدند این نظام را به استبداد آسمانی نزدیک کنند، بلکه سلسله‌مراتب قدرت‌های آسمانی را یکی پس از دیگری قرار می‌دادند و در عین حال که این اجرام سماوی با تمام تفاوتشان در کنار یکدیگر قرار می‌گرفتند باز هم تکثرشان به جا می‌ماند. ماه و خورشید همچنان برابر یکدیگر و دو الاهی اصلی اندیشه دینی بابل باستان‌اند، ولی دیگر خواص شخصی ندارند. خواص الاهی به این دو الاهی اطلاق می‌کنند و این نقطه

1. Fr. 14, Cicero Nat. deor. II, 37. 95.

2. Amenhotep IV

شبهاتشان با سایر اجرام سماوی است و تنها قدرت‌های باقی‌مانده در نظام کیهانی همین‌ها هستند. وقتی این دو جرم سماوی خواص شخصی‌شان را کنار می‌گذارند، نظم و قانون محاسباتی در عملکردشان بیشتر به چشم می‌خورد. ستاره‌شناسی علمی که از قدیم در بابل مرسوم بود با تمام شکوه و جذابیتی که دارد به این فرآیند دینی ورود می‌کند. به این ترتیب به مفهومی می‌رسیم مشعر بر ارتباط بین چند قدرت غیرشخصی که در کنار یکدیگر نظامی قانون‌مند شکل می‌دهند و هر آنچه رخ می‌دهد تحت تأثیر آنها است. این نظام متشکل از قانون کیهانی ریشه در دانش منسجم بشری دارد و قوانینش را از آن می‌گیرد. به بیان دیگر، با این ترتیب دین تبدیل به ستاره‌شناسی می‌شود.

از زمان شاهان دیادوخی، دین ستاره‌شناختی بابل با قدرت تمام به سوی غرب گسترش پیدا کرد و در تمام دنیای یونانی‌مآب، به‌ویژه در مصر، از ایده‌های ستاره‌شناسی تأثیر گرفت و (گرچه نه محتوا، ولی دست‌کم چارچوب مفهوم) هماره گنوسی را به دست آنها داد. این فرآیند اهمیت بسیاری دارد، چون نخستین بار است که در تاریخ بشر، جهان هر لحظه محصول ضروری تکرار نیروهای کیهانی تلقی می‌شود، که به دلیل خاصیتی که دارند و قوانینی که بر حرکت آنها حاکم است، به ترتیبی غیر هم‌زمان بر یکدیگر اثر می‌گذارند و مسیر حرکت همه چیز را در این دنیا، تا جزئی‌ترین رخدادهای روی زمین، تعیین می‌کنند. اینجا می‌بینیم که انتزاع نظری از شهود اولیه طبیعت‌پرستی اختری فاصله بسیاری گرفته است. خودبسندگی نیروهای آسمانی که یا مستقیماً تجربه می‌شود یا در تخیل اسطوره‌ای با خواص مرئی هم‌نشین می‌شود، نقش‌هایی را در نظام سرنوشت اطلاق می‌کند که موضوعات در دست بررسی وقتی در آن ظاهر می‌شوند دیگر خاصیت‌های اولیه خود را ندارند، بلکه فقط نشانی از قوانینی هستند که تحمیل می‌کنند. مثلاً

خورشید دیگر همان خورشیدی نیست که در طبیعت پرستی موضوع تجربه ملموس بود، نور و گرما و زندگی و رشد به انسان‌ها می‌دهد و نیز خشک‌سالی، طاعون و مرگ می‌آورد، با پیروزی پرده شب را می‌شکافد، زمستان را می‌تاراند و طبیعت را نو می‌کند بلکه یکی از نیروهایی است که در جایگاه خود قرار گرفته است و وجود و نقش آن در مقام معلومی از اعداد و ارقام تعریف می‌شود. دیگر ارزش خورشید در نظامی از اعداد و ارقام است، نه بر اساس کیفیت‌های اولیه پدیدارشناختی که داشته است.

محوشدن کیفیت طبیعی مهم‌ترین مانع ارزش‌زدایی توهین‌آمیز نظام الهی اختری را از میان برداشت. این نظام فقط بازنمایی انتزاعی سرنوشت بود که جذابیت‌های بلادرنگ و ساده جلوه‌های آسمانی را نداشت و اکنون می‌توانستند آن را با جهان‌نگری‌های بسیار متضادی بنگرند. در واقع جهان‌بینی ستاره‌شناسی خود به قدر کافی مبهم بود. آگاهی از قضا و قدر به معنای قرارگرفتن انسان در چنین ضرورت خشکی که محکوم به انفعال است و نیز انقلاب‌های مطرح در دید گنوسی سرنوشت انسان را دست‌خوش بازی‌های خود می‌کند و این دید کلی آنها به جهان است. انقلابی که از آن سخن می‌گوییم ستاره‌شناسی نبود. برای جبران ارزش از دست رفته نمادگرایی ستاره‌شناسی و پرکردن جای خالی آن با معنایی خاص و جدید و شکل‌دادن دیدگاهی که صرفاً کیهانی نباشد، به بستر ارزش دیگری احتیاج داشتیم که پویایی داشته باشد. گنوسیه با فرارفتن از نظام کیهانی و نگاهی از پشت سر به آن، توانست این کار را انجام دهد.

ستاره پرستی فلسفی: آخر کلام این‌که عنصر سومی هم در ایمان ستاره‌شناختی دوران باستان وجود داشت و آن ارزش‌گذاری ستارگان در فلسفه یونان است. اینجا برخلاف طبیعت پرستی به نقش تجربی اجرام

سماوی در حفظ حیات کار نداریم و شیوه ستاره‌شناسی کارمان مبتنی بر کشف نقش آنها در سرنوشت بشر نیست، بلکه وجود الگوواره آنها در خودشان است که آنها را به موضوعات پرستش تبدیل می‌کند. خلوص ماده، کمال حرکت دایره‌وار، حرکت بلاانقطاعی که صورت می‌دهند و در مجموع همه اینها، پیروی از قانون مخصوص به خودشان، آرایش‌ناپذیری طبع و تغییرناپذیری جریان حرکت در کنار هم، در فلسفه یونان به اجرام سماوی حالتی الاهی می‌بخشد که م‌سندی وجودی و غیرشخصی است که به دلیل خواصی که در وجود درونی شیء است به آن اطلاق می‌شود. در میان تمام این خواص، ثبات در وجود و بقای در حیات، از همه مهم‌تر است. به همین دلیل ستارگان مقدس‌اند نه فقط به دلیل حرکتی که می‌کنند بلکه به دلیل موقعیتی که در سلسله‌مراتب همه چیز بر اساس خواص درونی خودشان دارند. منظور از این خواص نظم، ابدیت و هماهنگی است که خاصیت کیهانی کل را در کلیت آن به وجود می‌آوردند و ستارگان به نحوی خالص و کامل این خاصیت‌ها را در خود دارند.^۱ به این دلیل آنها برتر از انسان‌اند و از محدودیت‌ها و مشکلاتی که در فرآیندهای زمینی وجود دارد معاف‌اند. جلوه قانع‌کننده کیهان به این ترتیب و گواه چشم‌گیر الوهیت آن، به ترتیبی است که بیننده را وادار می‌کند ایمان بیاورد به این‌که آنچه می‌بیند واقعی است و قوانین اینجا روی زمین آنها را از نظرش دور کرده است.^۲ فراتر از این اهمیت ایدئال،

۱. نک. De mundo, Ch. 5, 397 a 8 f.: کدام نظم با نظم چرخشی آسمانی ماه و خورشید و ستارگان برابری می‌کند که از ازل تا ابد با نظمی بی‌مانند حرکت می‌کنند؟ کدام نظم برتر از نظم خدایان فصول است که خالق همه چیز هستند و با نظمی معین روز و شب و تابستان و زمستان را هدایت، و ماه و سال را سپری می‌کنند؟ به‌راستی که کیهان (اینجا به معنای آسمان) از همه بالاتر است و عظمتش برترین، حرکتش تندترین، شکوهش درخشان‌ترین است؛ قدرتش ناگذر است و به سر نمی‌آید.

۲. Ibid., Ch. 6, 397 b 27 f.: «عرصه‌ای که به خداوند نزدیک‌تر است بیشترین قدرت را دارد،

کمال آنها هم تضمین واقعی بقای آنها در وجود و ابدیت حرکت کیهانی و حیات آنها است.^۱ لذا ستارگان قدرتمندترین تضمین دیدگاه‌های یونانیان در باب جهان هستند.

اینجا هم می‌بینیم که صحبت از هفت سیاره یا هفت قلمرو است که به نظر می‌رسد آن هفت چیز در آن قرار دارند؛ ستارگان ثابتی که اطراف آنها هستند حوزه‌ای را در اطراف آنها تشکیل داده‌اند و حرکت هماهنگشان در کنار یکدیگر جهان در حال حرکتی را شکل می‌دهد که ما شاهد آنیم. آنها بر اساس قانون و البته به همان معنا بر اساس عقل حرکت می‌کنند؛ چراکه نظم حاکم بر عملکرد و حرکت این اجرام سماوی عقلاً درک‌شدنی است.^۲

میزان عقلانیتی که در فهم و خرد هر چیزی وجود دارد، میزان وجودی است که آن چیز در خود دارد و نظر به دخالتی که قبلاً به آن اشاره کردیم می‌تواند سنجه میزان خردی باشد که در شیء تحت تحکم هم وجود دارد (که از دیدگاه مدرن سنجه خرد خودکنشگر آگاهی است). بدین ترتیب فهم عقلانیت حرکت ستارگان با عقل ریاضی‌وار، به معنای ایجاد ارتباط بین شعور انسانی و هوش الاهی است.

پس از وی عرصه‌ای که از او پایین‌تر است، و به همین ترتیب تا به سرزمین ما برسد. به همین ترتیب زمین و آنچه زمینی است از قدرت خداوند بسیار دور است، بی‌ثبات، گسسته و پر از سردرگمی است.^۳ این نسخه از کلام شبیه توحید De mundo است که خداوند را بالاتر از عرصه قرار می‌دهد (چنان‌که ارسطو ذهن را در این مقام می‌گذارد): همه‌خداانگاری رواقیان تفاوت اندکی با این اندیشه دارد.

۱. نک.: Aristotle, *Metaphysics IX*, 8, 1050 b 23 f. به این ترتیب خورشید، ستارگان و آسمان همیشه در جنبش‌اند و باکی نیست از اینکه زمانی از حرکت بایستند، چنان‌که فیلسوفان طبیعی از آن ترس دارند. آنها از این حرکت خسته هم نمی‌شوند. چون حرکت آنها مثل حركات اشیای فانی نیست که قوه اضداد را در خود داشته باشد و کارشان سخت باشد. زیرا این نوعی از جوهر است که ماده است و قوه، نه فعلیتی که آن را موجب می‌شود (ترجمه راس).

۲. نک.: Plato, *Laws X*. 898 C. این تصور اشتباه است که بگوییم کامل‌ترین روح یا روح‌ها در اطراف آسمان می‌گردد (ترجمه جوت (Jowett)). این ایده را ارسطو مطرح کرده است.

فیثاغورثیان، در نظام اختری، هماهنگی موجود در میزان‌های موسیقی را کشف کرده بودند و نام نظام عرصه‌های در حرکت را هارمونی نهادند و منظور آنها ترکیب اعضای متکثر در یک کل موجود بود. به این ترتیب آنها شگفت‌آورترین نماد ایمان کیهانی یونانیان را شکل دادند. هارمونی که در موسیقی ناشیندنی افلاک وجود دارد، بیان ایدئالیزه همان نظم شکست‌ناپذیری است که در ستاره‌شناسی وجود دارد ولی تا این میزان خوش‌بینانه نیست.^۱ فلسفه رواقی می‌کوشید ایده سرنوشت را، چنان‌که در ستاره‌شناسی دوران خود آنان مطرح بود، با مفهوم هارمونی یونانی نزدیک کند. هیمارینه نزد رواقیان جنبه عملی هارمونی، یعنی فعالیت اثرگذار آن، بود که در اوضاع زمین و موجودات کوتاه‌عمر روی آن تأثیر می‌گذارد. از آنجا که حرکت ستارگان تحت تأثیر خرد کیهانی است و این خرد در فرآیندهای جهان شکل‌مشیت^۲ دارد طبعاً در این نظام توحیدی در کلیت، هیمارینه خود پرونویا می‌شود؛ یعنی سرنوشت که همان مشیت الاهی است. انسان عاقل باید این سرنوشت را بفهمد و با میل به آن تن دهد، چراکه عقلانیت موجود در کل وجود است و خودش می‌تواند با وجودش هزینه‌های قرارگرفتن در این نظام را پرداخت می‌کند.

ولی دست آخر وجود کل، خود هدف غایی، پرسش‌ناپذیر و توجیه‌گر طرحی است که پایان جهان را توضیح می‌دهد. همه اجزای تشکیل‌دهنده، محض خاطر این کل وجود دارند، چنان‌که اعضای هر مجموعه‌ای کل آن را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب انسان عضوی است

۱. آنها در کنار هم، با هماهنگی و حرکات دایره‌وار رقص‌گونه در آسمان انسجامی را تشکیل می‌دهند که هسته یکتا دارد (خدا) و آرمان یگانه (کیهان): این هماهنگی است که باعث می‌شود نام «نظم» بر کل بگذاریم نه بی‌نظمی (De mundo Ch. 6, 399 a 12 f.).

2. Pronoia

که با شعورش فرا خوانده شده است تا آگاهانه بخشی از این کل باشد ولی این به هیچ وجه عالی‌ترین مرتبه وجود نیست. انسان پایان طبیعت نیست و کیهان برای او به وجود نمی‌آید.

از زمان پوزیدون^۱ (یکی از معلمان فلسفی سیسرون در سده‌های دوم تا یکم پیش از میلاد) میل شعور انسان به کسب برتری بر حوزه‌های اختری با شعفی همراه است که نشان می‌دهد ریشه‌های شرقی دارد و گاه حالت گریز عرفانی از فلاکت موجود از اوضاع روی زمین دارد. عرفان ستاره‌ای در درون رواق‌ها تولد یافت ولی نتوانست بند و بست‌های یکتاپرستی کیهانی را کنار زند.

نظر متفاوت گنوسیان

در میان تمام ایمان‌های اختری، دوگانه‌گرایی گنوسی اصل دیگری را در معنابخشی پایه قرار می‌دهد، عناصری را که می‌تواند به کار بزند مال خود می‌کند و به نحوی بنیادین تفسیر آنها را تغییر می‌دهد؛ به‌ویژه طرح اختری ناشی از شخصیت‌زدایی دین بابلی که بسیار مناسب استفاده گنوسیان بود، امکان این را می‌داد که ارزش‌های بسیاری را تغییر دهند. حوزه اشیای آسمانی به عنوان یکی از نمادهای قوانین کلی کیهان چنان حالت ظاهری پیدا کرده بود که می‌توانستند محتوای ارزشی آن را به هر ترتیبی که مایل‌اند انتخاب کنند. دست آخر این محتوا تابعی از صورت‌بندی نهایی دنیا در بنیاد الاهیاتی خود می‌شد. بدین ترتیب دوگانه‌گرایی گنوسی ستاره‌ها را با همان نقشی که از قدیم داشتند، یعنی شهریاران انعطاف‌ناپذیر کیهان، در اختیار می‌گرفت و به دلیل همین خاصیت، آنها را جلوه‌ای از هر آنچه غیرالاهی بود و در این جهان تجلی

پیدا می‌کرد، می‌شمرد. نظر به وابستگی گسترده‌ای که در این دوران به سنت رایج بود، فقط آشنایی‌زدایی بنیادین از دین‌های قدیم می‌توانست ما را به اندیشه گنوسی رهنمون شود. قانون گریزناپذیر حاکمیت آسمان، حتی در هاله‌ای از ترس و ستایش در برابر سرنوشت فلکی، باعث شده بود اجرام آسمانی در اعلی درجه الوهیت بنشینند ولی دیگر در این دوره، آگاهی جدیدی در پی کسب آزادی غیرفلکی، طغیانی خشن در برابر آنها صورت می‌داد و جسمیتی را که از آنها درک کرده بود، دشمن می‌داشت. به هر دلیلی تجربه انسان‌ها از این «نظم» باعث شده بود از ستایش به هراس روی آورند. ضرورت همه‌گیر قوانین آن، ننگ قدرت‌هایی شد که آن را اداره می‌کردند. این دوگانه‌گرایی جدید تمام جهان را با مدارج بالا و پائینش در بر گرفت و آن را در یک سوی وجود دوگانه تثبیت کرد. معماری مبتنی بر کرات آسمانی، که در کیهان‌شناسی سستی بود بر جای خود باقی ماند ولی به جای آن که مثل سابق حاوی الوهیت باشد، دیگر به روی خدا بسته شد و خدا به طرزی بازگشت‌ناپذیر خارج از آن نشست. کرات آسمانی که خالص‌ترین شکل الوهیت را در کیهان نشان می‌داد، دیگر چنین خاصیتی را در آن نشان نمی‌داد و به این ترتیب دنیای بسته زندانی برای تمام ذرات الوهیت شد که در این نظام گیر افتاده بودند. می‌توان تصور کرد که گنوسیان وقتی به آسمان پرستاره نگاه می‌کردند چه احساسی به آن داشتند. آنها احساس می‌کردند آسمان با درخششی شرورانه به آنها خیره شده است، گستره آن خطرآفرین، حرکت بلاانقطاع آن انعطاف‌ناپذیر و سکوت آن سنگ‌دلانه است. دیگر موسیقی افلاک شنیده نمی‌شد و به جای تحسین نظام کامل کرات احساس می‌کردند کمالی هراس‌انگیز به بردگی انسان‌ها خیره شده است. انسان در گذشته با شگفتی مؤمنانه‌ای به حوزه‌های بالاتر جهان نگاه می‌کرد ولی در این دوران احساس می‌کند سقفی آهنین و سرکوب‌گر او

را از جا و مکان اصلی‌اش دور انداخته است و همان جا و مکان بیرون از این جهان است که مفهوم جدید دنیای مادی و جایگاه انسان در آن را تعریف می‌کند. بدون آن ما چیزی نیستیم جز نوعی بدبینی خالی از امید و این جهانی. حضور استعلایی آن انحصار کیهان را از بین می‌برد تا به بخشی از واقعیت رضایت دهد و قناعت کند. اتفاقاً این بار می‌توان از آن گریخت. حوزه امر الاهی آنجا آغاز می‌شود که امر کیهانی پایان می‌یابد و این در پایان سیطره هشتمین کره است. به این ترتیب می‌توان گفت دیدگاه گنوسی‌ان نه بدبینانه و خوش‌بینانه، بلکه معطوف به سرانجام است. آنها می‌گویند اگر این جهان بد است خدای خوبی بیرون از این جهان وجود دارد، اگر این جهان زندان است می‌توان از آن گریخت، اگر انسان زندانی این جهان است نجاتی در کار است و قدرتی هست که می‌تواند او را از این حال خارج کند. کیهان گنوسی با این تنش معطوف به سرانجام و حالت دوقطبی بین دنیا و خدا، دارای کیفیت دینی می‌شود.

در فصل‌های پیشین دیدیم که قدرت‌های کیهانی در این وضع دوقطبی حالت اسطوره‌ای پیدا می‌کنند و دارای شخصیت می‌شوند. واقعاً خواص آرخن‌ها با نمادگرایی ضرورتاً انتزاعی کیهانی تفاوت بسیاری دارد. آرخن‌ها خود بر اساس اراده ضدخدا هستند و عامدانه بر اساس شعف ناشی از هدفی شخصی، اراده خود را اعمال می‌کنند. بدین ترتیب پس از انتزاع فلسفی و ستاره‌شناختی گمانه‌زنی یونانی‌مآب، خدایان اختری عینیت جدیدی از تخیل اسطوره‌ای را شکل می‌دهند که نه تنها ماهیتاً نسبت به اسطوره‌شناسی اولیه نزدیک‌تر نیست بلکه دورتر نیز هست. این نکته فقط یک مثال بود که نشان می‌دهد در محیط یونانی‌مآب، گنوسیه منبعی از اسطوره‌سازی جدید شد ولی باید توجه داشت که این اسطوره‌سازی جدید گرچه ابتکاری بود ولی حالت ثانویه هم داشت. چون مبتنی بر بستر اسطوره‌ای از پیش موجودی بود که نظام

اشیائش را بر اساس عناصری شکل داد که در یک میراث پیچیده وجود داشت ولی توانست تأثیر جدیدی از آن به دست دهد.

به این ترتیب اهمیتی که در قدرت‌های اختری بود انتخاب درستی از سوی اسطوره‌سازان گنوسی نبود که بتواند معطوف به نقش سابق آنها باشد و با کارکردی که در نظام ارزشی جدید داشتند تطبیقشان دهد؛ بلکه ارزش و اعتبار این عناصر همان میزان که تا پیش از آن مثبت بود پس از آن منفی می‌شد.

واکنش یونانیان؛ اخوت انسان و ستارگان

فلوطین بار دیگر مقاومت ایمانی یونانیان در برابر رد این دنیای اختری را نشان می‌دهد؛ نیز، همان‌طور که پیش از این دیدیم، مخالفان این جهان را تحقیر می‌کند و با این افراد هم با تحقیر بسیار مواجه می‌شود.

آنها تسلیم هراس افسانه‌ای چیزهای ترسناکی شدند که می‌گفتند در حوزه‌های کرات آسمانی محقق می‌شود، در حالی که این کرات و حوزه‌های آسمانی منبع هر آن چیزی هستند که خیر است. آنها چه چیز ترسناکی در خود دارند تا آنها را که عقل نیازموده‌ای دارند (و از دانش منظم [گنوسی] که با آموزش دریافت می‌شود بی‌خبرند) بترسانند؟ حتی اگر تن آنها از آتش است دلیلی برای ترس نیست چون به نسبت، مثل زمین، در این کلیت قرار دارند، بلکه باید نگاه خود را معطوف به روح آنها کنند. آیا جز این است که گنوسیان ارزششان را محدود به روحشان می‌دانند ... اگر انسان بر سایر مخلوقات زنده این عالم برتری دارد این حوزه‌ها چه برتری آنچنانی دارند جز این‌که نظمشان نظم ظالمانه‌ای نیست و بر اساس حساب و هماهنگی است.^۱ ستاره‌ها هم روحی دارند

که شعور، خیر و تماس با دنیای روحی که در آنها است بیشتر از ما است و به همین دلیل آنها برتر از ما هستند.^۱

روشن است که بیان فلوطین ناظر به یکی از فرض‌های مهم یونانیان است (که او فرض کرده است) و آن وجود هماهنگی بین تمام عناصر وجود کیهانی است که بر آن اساس می‌توان تمام بخش‌ها را با یک معیار تک‌شکل و هماهنگ ارزش‌گذاری در نظر گرفت. این معیار همان کیهان یا نظم است که انسان بر اساس آن بسیار پایین‌تر از ستاره‌هایی قرار می‌گیرد که فعالیت منظمشان از ابتدا تا انتها برقرار و بی‌تغییر باقی مانده است، ولی نظم حرکت انسان بسیار گذرا و نتیجه تلاش است. بحثی که آنها در باب ارزش می‌کنند برای ما قانع‌کننده نیست. در نقل‌قول زیر می‌توان به روشنی دریافت فلوطین، که ذهن کلاسیک را به ما نشان می‌دهد، چقدر دور از ما است؛ تصورات اسطوره‌ای گنوسی‌ان تا این میزان از ما دور نبود.

آنها بی‌ارزش‌ترین انسان‌ها را برادر خطاب می‌کنند، و جای شگفتی دارد که خورشید و ستارگان آسمان و حتی روح جهان را عاری از حق برادری قلمداد می‌کنند. انسان‌های فرومایه حق این را ندارند که چنین خویشاوندی داشته باشند بلکه آنها که خوب شده‌اند [این حق را دارند].^۲ اینجا می‌بینیم که دو حوزه با شفافیتی چشم‌گیر در تقابل با یکدیگر ایستاده‌اند. فلوطین می‌گوید تمام وجود در جهان درگیر وحدت شده است و هیچ تعارض بنیادینی بین انسان و غیرانسان نیست. انسان ذاتاً با تمام کیهان در پیوند است و حتی اجرام بزرگ کیهانی هم با او در پیوندند؛ چراکه آنها هم مثل انسان روح دارند. تفاوت بین آنها این است که در بهترین ماده وجودش، یعنی عقلانیت، آنها از انسان لطیف‌تر و

1. Ibid. 16.

2. Ibid. 18.

قوی تر هستند و به همین دلیل انسان باید از آنها تقلید کند. انسان هر چه بهتر باشد خویشاوندی خویش با کیهان را تقویت می کند. یعنی ارتباط بکر نوعی وجود خود را با وجود کل کیهان قوام می بخشد.

ولی گنوسیه انسان را به دلیل تعلق بنیادینی که به حوزه دیگر دارد از شباهت به دنیا محروم می کند و می گوید این دنیا چیزی نیست جز عالمی صرف، و انسان جزئی از آن نیست و مطلقاً متفاوت است. انسان جدا از لایه های بیرونی و اضافه شده ای است که دنیا به او داده است و در ماهیت درونی خود غیرکیهانی است و جهان با چنین موجودی ذاتاً و ماهیتاً بیگانه است. از آنجا که ریشه این دو با هم متفاوت است هرگز نه در کل و نه در جزء با دنیا هم ریشه تلقی نمی شوند. انسان فقط با سایر انسان های روی زمین و خدایی که بیرون از این جهان است می تواند مناسب داشته باشد. چون خدا ذاتی فراج جهانی دارد که انسان به همین ترتیب می تواند با او در تماس قرار گیرد. این خدا باید خاصیت غیرجهانی داشته باشد. چون کیهان، حوزه هر آن چیزی است که با انسان بیگانه است. اینجا است که می بینیم عرفان نفس، روح زدایی از جهان و جای گذاری خداوند در بیرون از این نظام به چه معنا است.

اخوت غیرکیهانی برای نجات انسان

اندیشه همه خداانگاری یا عقل کل انگاری دوران باستان با گنوسیه از بین می رود. نفس انسان را دیگر در طبیعت با هیچ چیز نمی توان قیاس کرد. این کشف در ابتدا نفس انسان را دچار تنهایی شدیدی می کند. چون این نفس در گسست از دنیا خود را می یابد. در عین حال، بیگانگی با کیهان بار دیگر خویشاوندانی را به انسان معرفی می کند. چون نفس انسان تنها موضوعی است که خویشاوندی در آن هنوز ممکن است و این خویشاوندان نه فقط به دلیل اصل مشترک بلکه به دلیل بیگانگی ای که

دارند به هم مرتبط می‌شوند ولی خویشاوندی، مربوط به مسائل طبیعی و اجتماعی، یعنی وجود این دنیایی انسان، نیست بلکه به نفس درونی و غیرکیهانی انسان مربوط است که دغدغه رستگاری دارد. بدین ترتیب اخوت جدیدی در میان نخبگان، مؤمنان و دانایان شکل می‌گیرد که بر اساس فضایل این دنیایی، حتی فرومایه‌ترین افراد اگر آن نفعه را در خود داشته باشند به آن تعلق پیدا می‌کنند. با تعریف جدیدی که از نفس و طبیعت می‌شود از خورشید و تمام ستارگان هم بالاترند. نیز روشن است که دغدغه اصلی این اخوت فرجام‌نگر این نیست که انسان را در حوزه احساسات به کلیت کیهان پیوند دهد یا در فضای عمل مجبورش کند «نقش خودش را به خوبی انجام دهد». انسان تعلق به این دنیا ندارد و اگر بخواهد به آن احساس تعلق کند باید ذات خود را نفی کند. دغدغه اصلی این اخوت که مولود تنهایی مشترک کیهانی است عمق‌بخشیدن به بیگانگی است تا از این طریق به رستگاری دست یابد. در این مسیر هر نفسی مسئول سرنوشت خویش می‌شود.

اقتضائات اخلاقی این سوگیری ضدکیهانی را در بخش بعد مفصل‌تر می‌خوانیم. برای بررسی تطبیقی مفهوم گنوسی قانون کیهانی و مفهوم کلاسیک همین قانون در زمینه موقعیت ستارگان می‌توانیم به فلوپین نگاهی کنیم. آنچه خشم او را برمی‌انگیزد این است که آنها فرومایه‌ترین انسان‌ها را برادر دانسته‌اند ولی عالی‌ترین عناصر جهان (حتی «خواهرمان روح جهانی») را هم واجد این افتخار نمی‌دانند. با گذر زمان طولانی، وارثان این سبک اندیشه را می‌توان مسیحیان امروز قلمداد کرد. نگاه گنوسیان که تفاوتی مطلق در وجود قائل است و این تفاوت را به ارزش محدود نمی‌کند نسبت به موضع یونانیان که نزد فلوپین می‌بینیم مدرن‌تر به نظر می‌آید. موضع گنوسیان این بود که در مراتب فراگیر این جهان عینی، وهله‌ای کامل‌تر از وجود انسان را تعیین می‌بخشید و فضلا و عقلا

را چنان متمایز از دیگران و پیوسته به یکدیگر معرفی می‌کرد که از هم‌نوعان خود که این فضایل را نداشتند جدا تلقی می‌شد. گنوسیه با این سبک اندیشه مخالفتی عمقی داشت که آنها را به مسیحیت امروز نزدیک می‌کرد و می‌توان گفت گنوسیه یکی از نقاط عطف تاریخ خردِ گروهی است که اغلب در باب آن نظری منفی می‌دهند و آن را نقطه انحطاط دوران باستان می‌دانند، در حالی که می‌توان آن را نقطه آغاز مفهوم‌سازی جدیدی از انسان دانست. فلوپین موضوعی را به نقد می‌کشد که به نوعی ریشه‌های دنیای ما است و در متن همین انتقادهای است که این ریشه‌ها را برای ما عیان می‌کند.

فصل یازدهم

فضیلت و روح در آموزه‌های یونانی و گنوسی

الف. اندیشه فضیلت و فقدان آن در گنوسیه

یکی از سرزنش‌هایی که فلوپین علیه گنوسیان می‌کند (و تمام آنها مربوط به عناصر غیرهلنی گنوسیه است) این است که نظریه‌ای برای فضیلت ندارند و او خود اصرار می‌کند که نگاه تحقیرآمیز آنها به جهان باعث شده که این نظریه را نداشته باشند.

این نکته را به هیچ وجه نباید از نظر دور داشت که آموزه‌های آنها چه اثری بر روح شنوندگانشان گذاشته است که وادارشان کند به دنیا و هر آنچه در آن است بی‌علاقه باشند. اندیشه آنها از مکتب اپیکور گستاخانه‌تر است [که فقط مشیت الاهی را انکار می‌کند] چون اینها نه تنها مشیت الاهی و صاحب آن را مقصر می‌شمردند و به او کفر می‌ورزند، بلکه تمام قوانین این جهان و فضایی را که از ابتدای زمان در میان انسان‌ها به وجود آمده است از سر تحقیر می‌نگرند و آنها را ریشخند می‌کنند، چنان‌که انگار از این جهان هیچ چیز نیکویی به دست نمی‌رسد. به این ترتیب اندیشه آنها اعتدال و عدالتی را که در نهاد انسان است و با تعقل و تمرین به کمال می‌رسد انکار می‌کند. چون معتقدند در انسان هیچ چیزی نیست که بتواند با آن فاضل و صالح شود. چون در

این جهان هیچ چیزی در نظرشان شرافت‌مندانه نیست. چیز «دیگر»ی در کار است که مطلوب اینها است و مایل‌اند در «جهان پس از مرگ» به آن دست یابند. ولی آیا نباید آنان که معرفت [گنوسی] را به چنگ آورده‌اند همین جا در پی خیر باشند و ضمن تلاش برای دستیابی به آن ابتدا اوضاع همین جهان را درست کنند. مگر نه این است که آنها (گنوسی‌ان) مدعی‌اند از جوهر خداوند ریشه گرفته‌اند؟ دارندگان این جوهر باید فطرتاً در پی خیر باشند ... آنان که سهمی از فضیلت ندارند دستاویزی ندارند که با تمسک به آن از این جهان به ورای آن برسند.

آشکارا هیچ جست‌وجویی در پی فضیلت ندارند و چنین جستارهایی به طور کلی از آموزه‌هایشان غایب است. آنها هرگز نمی‌پرسند فضیلت چیست و چند نوع دارد و هیچ اهمیت نمی‌دهند که چه آموزه‌های ارزنده‌ای در این زمینه در سیره سلف صالح وجود داشته است. آنها نمی‌گویند فضیلت در چیست و چگونه به دست می‌آید و انسان چگونه باید روح خود را بیالاید و به آن اهمیت دهد. صرف این‌که بگویند «خدای را بنگرید» فایده‌ای ندارد، چون نمی‌گویند چطور باید نگاه کرد. بدون صرف نظر کردن از لذت‌ها و کنارزدن امیال لجام‌گسیخته روح، چگونه می‌توان به خدا رسید؟ چگونه می‌توان نام خدا را بر لب داشت و هنوز اسیر عواطف و امیال بود؟ ... فقط فضیلت است که خدای را به ما می‌نمایاند. چون در ما نضج یافته و همراه با بصیرت در روح ما واقعیت پیدا می‌کند. بدون فضیلت حقیقی، خدا واژه‌ای است بی‌معنا.^۱

این گفته‌ها بسیار آموزنده و روشنگر است و به چیزی بیش از نبودن اندیشه‌ای نظری نزد گنوسی‌ان اشاره می‌کند. نبود نظریه فضیلت در آموزه‌های گنوسی به نگاه ضدکیهانی آنها مربوط است که معتقدند آنچه

در این دنیا است هیچ ارزشی ندارد و انسان هم از این قاعده مستثنا نیست. فضیلت یا کمال که در یونانی آرته^۱ نامیده می‌شود، به معنای رشدیافتن تمام قوا و ملکات انسان در روح برای مواجهه با دنیا است. انسانی که کار درست را در زمان درست به شیوه درست انجام می‌دهد نه تنها وظیفه خود را در برابر هم‌نوعان خود و هم‌شه‌ریانش انجام می‌دهد بلکه فضیلت روح خود را عملاً با حضور در مسیر خیر و کمال افزایش می‌دهد. همان‌طور که فرد اسب‌سوار مدام سواری می‌کند تا توان تمرینی خود را حفظ کند و همان زمان در همان وضعیتی است که در پی آن می‌کوشد، «حرکت در مسیر کمال» به طور هم‌زمان وسیله و هدف است. البته فضیلت انسان و اسب رهوار تفاوت بسیاری دارند، ولی شباهتی نیز دارند و آن این‌که حرکاتی را برای دستیابی به موقعیتی انجام می‌دهند که با ماهیت ذاتی آنها یکی است. ماهیتی که از آن سخن گفتیم در انسان اشاره به سلسله‌مراتب ملکاتی دارد که اعلی مرتبه آن عقل است. این‌که عقل ماهیتاً برتر از سایر ملکات انسان است لزوماً به این معنا نیست که در زندگی عملی هم برتری خود را حفظ می‌کند. فضیلت، طبیعت انسانی را (به معنای طبع درست وی) به صراط مستقیم می‌آورد ولی خود او به سائقه طبیعت در انسان نیست و باید با انتخاب، تلاش و آموزش به وجود بیاید. عملکرد درست انسان به عملکرد ملکات و استعداد‌های انسان بستگی دارد و این به سازمان‌دهی واقعی سلسله‌مراتب درست قوا در انسان بستگی دارد. تشخیص سلسله‌مراتب طبیعی و جایگاه درست عقل در آن، خود از توانمندی‌های عقل است و به همین دلیل، تربیت عقل، مرحله‌ای از تلاش برای کسب فضیلت است. به بیان دیگر، انسان خودش باید طبعی را که در ذاتش دارد به عملکرد

واقعی‌اش تبدیل کند. چون طبع انسان خود به خود محقق نمی‌شود. به این دلیل است که فضیلت در مسیر تحقق کامل برای انسان اهمیت دارد و تحقق کامل وجود انسان نیز هست. چون این وجود، وجود انسان در جهان است، زمانی محقق می‌شود که او در کنار دیگران حضور دارد و نیازها و ارتباطات او با موقعیتی که در آن قرار دارد تعیین‌کننده همه چیز است، پس عمل بر اساس فضیلت، تمام ارتباطات طبیعی انسان به عنوان بخشی از جهان را هم در بر می‌گیرد. انسان در صورتی به کمالش دست پیدا می‌کند که چیزی شود که باید باشد. قبلاً دیده‌ایم ایده کمال نفس چه ارتباط نزدیکی با ایده کیهان به عنوان کل الاهی دارد.

روشن است که گنوسیه برای این مفهوم‌سازی از فضیلت انسانی جایی نداشت. نگاه‌کردن به خدا برای آنها معنایی متفاوت از آن معنایی داشت که فلاسفه یونانی از آن اراده می‌کردند؛ برای این گروه به معنای توجه به حقوق همه اشیا به عنوان بیان مدرجی از امر الاهی در الوهیت فراگیر کل دنیا بود. تلاش برای علو نفس با سنجه عقلانیت و فضیلت مستلزم نفی مراتبی که پشت سر گذاشته‌اند نبود، ولی برای گنوسی‌ان «نگاه‌کردن به خدا» به معنای چنین نفیی بود. باید از روی واقعیت‌هایی که در میان بود می‌جهیدند که در مواجهه با چنین هدف مستقیمی واقعیت‌ها چیزی جز موانع و مشکلات نبود یا وسوسه‌های حواس‌پرتی‌آور یا دست‌کم مسائل نامربوطی بود. مجموعه واقعیت‌هایی که بین فرد و مطلوبش فاصله می‌انداخت جهان نام می‌گرفت، از جمله جهان اجتماعی. علاقه به گذر برای دستیابی به نجات و توجه صرف به سرنوشت نفس استعلایی ماهیت خود را از دست می‌دهد. چنان‌که انگار خود بخشی از این واقعیت‌ها است و جذابیت آنها برای این که کسی به آنها توجه کند از بین می‌رود. این در حالی است که توجه به آنها گذرناپذیر است. برای مشارکت در امور دنیایی فرد باید جای مخصوصی

در ذهن خود داشته باشد و حتی خود فرد انسان وقتی با این چیزها امتزاج پیدا می‌کند انگار از فاصله‌ای به آن می‌نگرند. روح مشترک دین جدید استعلایی، این حالت را دارد که به گنوسیه هم محدود نمی‌شود. خوانندگان حتماً به یاد دارند که پولس قدیس می‌گوید:

این گونه بگویم برادران که زمان کوتاه است: آنان که همسر دارند باید چنان باشند که انگار ندارند، آنان که گریه می‌کنند چنان‌که انگار گریه نکرده‌اند، آنها که سرخوش‌اند چنان‌که انگار نیستند و آنها که چیزی می‌خرند چنان‌که انگار مالک نشده‌اند و آنان که از چیزی در این دنیا استفاده می‌کنند چنان‌که انگار از چیزی بهره نبرده‌اند؛ چراکه ماهیت این دنیا چنین است که گذرا است.^۱

قرار نیست دنیا و تعلق فرد به آن را جدی بگیرند، ولی فضیلت خود به معنای جدیت در اجرای روش‌های مختلف تعلق و جدی گرفتن خود در ارتباط با نیازمندی‌های این دنیا، یعنی وجود، است. افلاطون می‌گوید دنیا با وجود حقیقی یکی نیست، ولی اگر حرف او درست باشد دست‌کم پله‌ای برای دستیابی به آن است. اما «این دنیا» در دوبن‌انگاری گنوسیه، حتی آن هم نیست و به عنوان بعدی از وجود، حتی امکانی برای تکامل انسان فراهم نمی‌کند. به همین دلیل برای داشتن گرایشی غیرکیهانی در ارتباط با وجود درون این دنیا، باید چنین کیفیت ذهنی داشته باشیم که بتوانیم تصور کنیم «انگار اتفاق نیفتاده است».

ولی دوبن‌انگاری گنوسی از این موضع‌گیری بی‌عاطفه پافراتر می‌گذارد؛ چراکه خود «روح» را به مثابه اندام روحانی تعلق انسان به دنیا، عیناً مانند تن او بخشی از قدرت‌های کیهانی می‌بیند و ابزاری می‌داند که می‌تواند به این ترتیب بر نفس حقیقی و پنهان او مسلط

شود. پس «روح زمینی انسان در لفافه افتاده است» و «روح»، توانی از دنیا در درون انسان است؛ یعنی دنیایی درون روح است. بدین ترتیب است که انسان به آنچه در او است بی‌اعتماد می‌شود و سوءظن پیدا می‌کند که نکند از شیطان نیرنگ خورده است، و در سراسر دید روان‌شناسانه گنوسیه، چنین ترسی از این‌که فرد را فریب داده و در بقچه‌ای پیچیده باشند وجود دارد. این نیروهای بیگانه‌کننده در درون خود انسان وجود دارند و از طینت و روح و روان او سرشته شده‌اند. لذا تحقیر تند این کیهان به تحقیر روان انسان هم می‌رسد. بدین ترتیب آنچه از جنس روان است نمی‌تواند به فضیلت دست پیدا کند. یا باید او را به حال خود رها کرد تا در امیال و شهوات فرو رود، یا با ریاضات او را رام کرد، یا حتی با تمرینات خیلی سخت آن را از بین برد. این جمله آخر نشان می‌دهد گرایش منفی به دنیا یا کیفیت منفی خود دنیا گرچه ما را به مفهوم فضیلت، چنان‌که یونانیان گفته‌اند، نمی‌رساند ولی منخیر می‌کند روشی برای رفتارهایمان انتخاب کنیم و این بینش منفی در آن، صورتی از عمل به خود پیوشد. هنگامی که این نوع رفتارها به صورت هنجار معرفی شود و بایدهایی را برای گنوسی‌ان رقم بزند می‌توان آن را اخلاق گنوسی در نظر گرفت. در این موقعیت حتی می‌توان از مفهوم «فضیلت» هم سخن گفت اما معنای آن دچار تغییر بسیاری شده است و محتوای مادی برخی فضیلت‌ها هم تغییر می‌کند. مثال‌هایی از انواع مختلف اخلاق گنوسی و انواع متناقض فضیلت‌هایی که در آنها وجود دارد می‌آوریم و می‌کوشیم مبحثمان را بیرون از حوزه صرفاً گنوسی پیش ببریم؛ چراکه مفهوم کلاسیک آرته را مسخ و نابود می‌کند که خود پدیده‌ای گسترده است که با ظهور کیهان‌ستیزی یا ادیان استعلایی به طور کلی هم‌زمان بود.

ب. اخلاق گنوسی

عنصر منفی که تاکنون موضوع بحث ما بوده است فقط یکی از ابعاد وضعیت گنوسی‌ان را نشان می‌دهد. از آنجا که کیهان دیگر کل نیست، بلکه حوزه الاهی بیرون از آن وجود دارد که بالاتر از آن قرار می‌گیرد، روح انسان هم کلیت فرد نیست بلکه روانی غیرکیهانی هم در او هست و این با «عقل و خرد» که در آموزه‌های یونانی از آن سخن به میان می‌آید تفاوت دارد. همان‌طور که بدبینی کیهانی در برابر خوش‌بینی اطمینان از فرجام‌اندیشی قرار می‌گیرد بدبینی عمیق روان‌شناختی هم وجود دارد: روحی که خود را برده کیهانی می‌داند به آن مبتلا است و این در برابر اعتماد مغرورانه به آزادی محدودیت‌ناپذیر روان انسان قرار می‌گیرد. اگر برابرنهی کیهان با آنچه از کیهان نیست به این معنا است که می‌توان از این کیهان راه فراری جست، دوگانگی درونی «روح» و «روان»، یعنی حضور درونی آن عنصر استعلایی که (با هر آنچه این دنیایی است فرق می‌کند) تعریف‌شدنی نیست و امکانی را در خود نگه می‌دارد که فرد بتواند از روح خود عاری شود و الوهیت نفس مطلق را تجربه کند.

هیچ‌انگاری و اباحی‌گری

خالص‌ترین و عمیق‌ترین جلوه عصیان متافیزیکی، هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) اخلاقی است. نقد فلوپتین خبر از بی‌اعتنایی اخلاقی گنوسی‌ان می‌دهد که نه فقط به نظریه فضیلت، بلکه به هر بند و بست اخلاقی در زندگی واقعی نیز بی‌اعتنا هستند. جدال پدران کلیسا نظریه متافیزیکی مربوط به اباحی‌گری گنوسیه را برایمان روشن می‌کند. قول ایرناتوس را نقل می‌کنیم:

انسان اخلاقی در باب اخلاق آموزش می‌بیند و ایمان ساده و عمل صالح به وی یقین می‌بخشد ولی دانش کامل ندارد. (به نظر آنها) این

وصف حال ما است. آنها می‌گویند برای ما زندگی اخلاقی با هدف رسیدن به رستگاری لازم است اما خود آنها قطعاً و به هر حال نجات پیدا می‌کنند و این ربطی به اعمال آنها ندارد بلکه مربوط به ذات «روحانی» آنها است. چون عناصر زمینی به هیچ وجه نمی‌توانند به رستگاری برسند و چنین گمانی هم در باب آنها نمی‌رود. به همین ترتیب عنصر روحانی (که خود آنها باشند) هرگز اسیر فساد نمی‌شود و فرقی هم نمی‌کند که مرتکب چه عملی شود؛ همان‌گونه که طلا اگر در خاک بیفتد زیبایی‌اش را از دست نمی‌دهد بلکه ماهیتش را حفظ می‌کند و هیچ آلودگی‌ای نمی‌تواند آن را دگرگون کند، به همین ترتیب آنها هم هرگز به راه کج نمی‌روند حتی اگر با اعمالی که انجام می‌دهند درگیر ماده شوند و هیچ چیز اصل روحانی‌شان را دگرگون نمی‌کند. به این دلیل است که «کامل‌ترین» آنها بی هیچ شرم و حیایی تمام اعمال حرامی را که متون مقدس درباره آن می‌گوید «کسانی که این اعمال را مرتکب می‌شوند راهی به ملکوت اعلی ندارند» مرتکب می‌شوند. عده‌ای دیگر هم بی هیچ ملاحظه‌ای مشغول شهوات بدنی هستند و می‌گویند گوشت را باید به گوشت و روح را باید به روح داد.^۱

نکات بسیار مهمی در این نقل قول وجود دارد که یکی از آنها مربوط به تغییرناپذیری ذات یا جوهر است. بر این اساس آنچه جوهری از جنس نفخه دارد «ماهیتاً رستگار است»؛ یعنی به سبب ذاتش به رستگاری می‌رسد. نتیجه عملی‌ای که می‌توان از آن گرفت این است که فرد به انجام دادن هر کاری مجاز است، و بر این اساس کسانی که نفخه را دریافت کرده‌اند می‌توانند از هر آنچه در دامن طبیعت است استفاده کنند. هر آنچه کیهانی است ذاتاً به سرنوشت نفس غیرکیهانی بی‌اعتنا است و

1. Adv. Haer. I. 6.2-3.

تفاوتِ درون‌جهانی نیک و بد در همین است. ولی اباحی‌گری گنوسی به بی‌اعتنایی ختم نمی‌شود. آخرین جمله همین نقل‌قولی که از ایرنائوس خواندیم گویی زیاده‌روی افراد را مهار می‌کند. قبل از این‌که آموزه عجیب غیراخلاقی مزبور را با دیدی دینی بررسی کنیم موضوع بی‌اعتنایی را کمی بیشتر می‌کاویم.

تنها چیزی که دارندگان نفخه به آن معتقدند حوزه الوهیت بیرون از این جهان است که می‌توان گفت پیشرفته‌ترین نوع استعلا است. این استعلا برخلاف «جهان معقول» افلاطون یا اندیشه خدای جهان که در یهودیت یافت می‌شود، ارتباط مثبتی با جهان محسوسات ندارد. این مفهوم بیان ذات آن جهان نیست، بلکه رد و نفی آن است. خدای گنوسی چنین تفاوتی با جهان‌آفرین دارد که به‌کلی دیگر، متفاوت و ناشناخته است. امر غیر در او به طور مطلق در لایه‌های فراگیرنده کیهانی پوشیده شده است. چون این خدا در مفهوم خود بیشتر عدم^۱ دارد تا وجود؛^۲ همتای درون‌انسانی او، یعنی نفخه یا نفس غیرکیهانی، هم که تاکنون پوشیده بود، خود را در تجربه منفی دیگربودگی، هویت‌ناپذیری و آزادی تعریف‌ناپذیری که به آن تعرض شده نشان می‌دهد. از کشف ارتباط انسان با واقعیت موجود، هر منظوری داشته باشیم خدای مخفی و نفخه مخفی، هر دو مفاهیم نیهیلیستی هستند و هیچ وجود متعینی^۳ از آنها صادر نمی‌شود. یعنی هیچ قانونی برای رفتار طبیعت یا رفتار انسان در نظم طبیعی‌شان وجود ندارد. در واقع خلقت قوانینی دارد، اما بیگانه‌ای که در انسان است در مقابل آن که این دنیا را خلق کرده است مسئولیتی ندارد. نه خلقت او با این‌که انسان را کاملاً در بر گرفته است و نه اراده

1. Nihil

2. Ens

3. Nomos

روشن او هیچ کدام نمی‌توانند قوانینی وضع کنند که تکلیف زندگی انسان را معین کند. لحن بیان منفی گنوسیان از اینجا می‌آید و به همین دلیل تا این میزان منفی است و معنایی جز این ندارد که هنجارهای حوزه غیرروحانی برای آن کس که از جنس روح است الزام‌آور نیست.

در این خصوص گاه در استدلال‌های گنوسیان شک‌گرایی سستی اخلاقی را می‌بینیم که از ذهنیت انسانی صحبت می‌کند و می‌گوید هیچ چیزی ذاتاً نه خوب است و نه بد، بلکه ذات هر چیزی خنثا است و خوب و بد «مطلقاً بسته به نظر انسان است». انسان روحانی، آزادی دانش دارد و می‌تواند همه آنها را بدون هیچ تفاوتی استفاده کند.^۱ این بیان ما را به یاد استدلال‌های کلاسیک برخی سوفیست‌ها می‌اندازد، ولی با تفکر کمی عمیق‌تر از سنخ گنوسی درباره منبع این «دیدگاه‌های انسانی»، از شک‌گرایی فلسفی به متافیزیک می‌رسیم و به این ترتیب بی‌اعتنایی تبدیل به مخالفت می‌شود: منبع غایی دیگر، انسانی نیست بلکه جهان‌آفرین است و به همین دلیل از جنس خود طبیعت است و این قانون از منبعی می‌آید که کاملاً خنثا نیست بلکه خود بخشی از سرنوشت گسترده‌ای است که بر آزادی ما تحمیل می‌شود. قوانین اخلاقی از مقوله مقررات هستند و می‌توان آن را تکمله‌ای روانی بر قانونی مادی در نظر گرفت و در نتیجه بعد درونی قوانین شایع کیهان دانست. هر دو از خدای این کیهان نشئت می‌گیرند و عواملی در راستای اراده او هستند که می‌توان آنها را دو بُعد از خدای یهودیان دانست که هم خالق است و هم قانون‌گذار. همان‌طور که قانون دنیای مادی یا هیمارمینه افراد را در نظامی کلی وارد می‌کند، قانون اخلاقی هم چنین وحدتی میان روح‌ها ایجاد می‌کند و آنها را تحت سلطه قوانین جهان‌آفرین می‌گذارد.

1. Iren. op. cit. I. 25. 4-5.

زیرا قانون، چه از طریق موسی و پیامبران به صورت وحی دریافت شود و چه در دیدگاه‌ها و عادات واقعی انسان‌ها جلوه پیدا کند، ابزاری برای نظم‌بخشی و ثبات‌دهی به حضور انسان در جریان اتفاقات این دنیا و مسائل مربوط به آن است: ابزاری برای تحکیم قوانین، جدی گرفتن و جدی بودن، تحبیب و تعذیب و ورود تلخ انسان به دنیا و ضمیمه کردن اراده خویش به نظام الزام‌آور جهان که پس از آن دیگر بدون هر گونه اشکال یا مسئله‌ای در جریان خواهد بود؟ اصل در این قانون اخلاقی بر عدالت است و همان خاصیت محدود کردن بُعد روانی را دارد که سرنوشت کیهانی برای بُعد مادی این جهان به همراه دارد. «فرشته‌هایی که این دنیا را ساختند عمل صالح را هم «ایجاد کردند» تا بدین ترتیب انسان‌ها را به اطاعت از خود وادار کنند».^۱ در قانون هنجاری، اراده انسان تحت انقیاد قدرت‌هایی است که تن او را کنترل می‌کنند. کسی که از آن اطاعت کند اعتبار نفس خود را ضایع کرده است. اینجا علاوه بر بی‌توجهی صرف به بیان «ذهن‌گرا» و گروش صرفاً مسامحه‌گر معطوف به آزادی، می‌بینیم میل متافیزیکی ایجابی به نفی انقیاد از هنجارهای عینی هم وجود دارد که افراد را به نقض آنها ترغیب می‌کند. بدین ترتیب با سیاستی مواجهیم که آزادی اصیلی به انسان می‌دهد و راه دست‌یابی به آن، مواجهه شجاعانه با آرخن‌ها و رد آرمان کلی آنها با نقض برنامه‌ای است که طراحی کرده‌اند.

قصه اباحی‌گری گنوسی‌ان به اینجا هم ختم نمی‌شود. علاوه بر میل به سرپیچی می‌بینیم آنها خود را آزاد می‌دانند که هر آنچه را امر به اتباع نفس در آن باشد سرلوحه کار خود کنند تا قدرت آن را تقلیل دهند و از بین ببرند. نظریه‌ای که در نقل قول از متن ایرنائوس (در گزارشی که از

۱. شمعون مغ؛ قبلاً این نقل قول را آورده‌ایم.

کارپوکراتس و قابیلی‌ها می‌دهد) آن را بیان کردیم.^۱ در گزارشی که از کارپوکراتس می‌بینیم او نظریه تناسخ^۲ را بیان کرده و در این وضعیت، عمل غیراخلاقی مشخصاً راه تحقق آزادی است نه فقط مالک شدن آن.

روح در سیر دون به دون در میان تن‌ها باید هر نوع زندگی و هر نوع عملی را تجربه کند مگر این که کسی در یک بار آمدن به این دنیا همه این کارها را یک‌جا انجام دهد ... بر اساس نوشته‌های آنها روح باید قبل از سفر همه گونه زندگی را آزموده باشد و هیچ کاری را نگذاشته باشد که در غیر این صورت آنها را با تنی دیگر به این دنیا می‌فرستند. چون هنوز چیزی وجود دارد که جلوی آزادی آنها را می‌گیرد. به این دلیل است که عیسی این کلمات را می‌گوید «... به شما می‌گویم که از اینجا بیرون نمی‌روید مگر این که آخرین سکه را پرداخته باشید»^۳ ... این یعنی انسان از قدرت فرشتگانی که این دنیا را به وجود آورده‌اند آزاد نخواهد شد بلکه باید مکرراً به این دنیا برگردد تا وقتی که هر آنچه عمل در این دنیا است انجام داده باشد و فقط زمانی که کاری برای انجام دادن نمانده است او به سوی خدایی عروج خواهد کرد که فراتر از فرشتگان صنع این جهان است. پس ارواح وقتی رها و رستگار می‌شوند ... که دین خود را ادا، و قرض خود را پرداخت کرده باشند.^۴

ایرنائوس در باب قابیلیان می‌گوید:

هیچ راهی برای نجات وجود ندارد جز این که انسان هر آنچه را که ممکن است انجام دهد؛ و کارپوکراتس این گونه آموزش داده است ... در هر کار بی‌شرمانه و گناه‌آلودی فرشته‌ای حاضر است و کسی که مرتکب

1. I. 6. 2-3.

2. Transmigration

۳. لوقا ۱۲: ۵۹

4. Iren. I. 25. 4; cf. Eusebius, Hist. eccl. IV 7.

این گناه می‌شود او را به نام صدا می‌کند و می‌گوید «ای فرشته من از قدرت تو استفاده می‌کنم! ای قدرت این کار و آن کار، من به اراده تو عمل می‌کنم!» و این است آن دانش عالی که بدین حرکات آلوده نمی‌شود و نام آن را نمی‌توان برد.^۱

تصور این که گناه مأموریتی است که باید به انجام برسد و دینی است که باید ادا شود، مهم‌ترین میراث اعتقادی گرایش‌های اباحی‌گرانه در طغیان گنوسیان است که آن را تبدیل به تجویز ایجابی امر غیراخلاقی می‌کند. اینجا گناه راهی است به سوی رستگاری و مفهوم الاهیاتی آن معکوس می‌شود. این اندیشه را می‌توان ریشه شیطان‌پرستی سده‌های میانه در نظر گرفت که یکی از کهن‌الگوهای اسطوره فاوست^۲ است. از سوی دیگر، ترکیب این نظریه با اندیشه تناسخ در آموزه‌های کارپوکراتس نشان می‌دهد از نظریه‌های کارمای هندی و آموزه‌های فیثاغورث معجونی به دست آمده است که اندیشه «چرخه تولد»، گرچه با مفهومی متفاوت، ولی یکی از نقاط اتکای آن است.

ما نیز همچون ایرنائوس نمی‌دانیم کسانی که این اندیشه را تبلیغ می‌کرده‌اند خود به آن عمل می‌کرده‌اند یا خیر. یاغیان همیشه در پی ایجاد هیاهو و کسب شهرت بوده‌اند ولی شاید بتوان تصور کرد اصل کار در برانگیختن واکنش دیگران بوده باشد تا این‌که خود واقعاً به این دستور عمل کرده باشند. در عین حال، نمی‌توان انکار کرد در وضعیت خلأ، ارزشی که بحران روحی ایجاد می‌کند، سرگیجه ناشی از آزادی و سرپیچی‌های ریشه‌ای می‌تواند به ناکجاآباد راه پیدا کند و در هر کدام از دو سوی مثبت یا منفی به افراط برود. صرف کشف نظریه‌ای جدید که هنجارهای پیشین را بی‌اعتبار می‌کند آشوبی به راه می‌اندازد و افراط

در زندگی و اندیشه، نخستین پاسخ به ورود و اثرگذاری این دیدگاه جدید است.

ریاضت، کف نفس و «فضیلت» جدید

نقطه مقابل این اباحی‌گری ریاضت است که می‌توان هر دو را با وجود تفاوت‌هایی که دارند از دیدگاه گنوسیان هم‌ریشه در نظر گرفت و علتی واحد را در بنیان هر کدام در نظر داشت. یکی از آنها تن‌سپردن به طبیعت را با تندکاری و دیگری با کندکاری محکوم و رد می‌کند، و در عین حال، هر دو، زندگی بیرون از هنجارهای این‌جهانی را توصیه می‌کنند. آزادی استفاده بی‌حد و حصر و آزادی استفاده نکردن از محصولات این جهان هر دو اندیشه‌هایی معطوف به گذار از تبعیض هستند و می‌توان گفت در عین حال هر دو اشاره به کیهان‌پرهیزی دارند. اباحی‌گری، گستاخانه‌ترین تجلی این طغیان متافیزیکی است که با لاف‌زنی‌های بسیار همراه است: حد اعلای بی‌اعتنایی به این دنیا این است که آن را حتی خطر یا دشمن هم نبینیم و یک بار برای همیشه چشم بر روی آن ببندیم. ولی زندگی مرتاضانه قدرت آلوده‌کننده این جهان را قبول دارد و خطر آلوده شدن به آن را جدی می‌پندارد و لذا بیشتر مبتنی بر ترس است تا بی‌علاقگی. زندگی مرتاضانه هر چقدر هم دید سلبی داشته باشد محصول نوعی گروش ایجابی (خلوص) است که می‌کوشد در وضعیت حاضر چیزی از هدف آینده را برای فرد انسان محقق کند، به‌ویژه وقتی روش‌هایی برای دستیابی به این هدف معرفی می‌شود، عاملان به این اندیشه می‌کوشند روح خود را برای دریافت اشراقی عرفانی آماده کنند تا تصویری از کمال غایی زندگی پس از مرگ را در خود درج، و آن را پیش از موقع تجربه کنند. اینجا زندگی مرتاضانه با هدف تقدس‌بخشی انجام می‌شود و خواصی که به موضوع

می‌بخشد، چه خواص عرفانی که ذکر کردیم و چه خواص اخلاقی، به خودی خود ارزشمند و معتبر تلقی می‌شود. می‌توان گفت ریاضت با «فضیلت» مربوط است و فرقی هم نمی‌کند که اندیشه کیهانی‌گریز این معنای جدید را به آن داده باشد. مرقیون به ما نشان می‌دهد که این معنای مثبت به هیچ وجه بعد ضروری موجود در ریاضت گنوسی نیست: چنان‌که دیدیم اندیشه اخلاقی او^۱ تماماً مبتنی بر بی‌اعتمادی به دنیا و دشمنی با آن است و ضمن دعوت به گذار از اعمال این‌جهانی وعده کمال را به فرد مؤمن نمی‌دهد. نزد او پرهیز از دنیا کارکردی زاهدانه دارد و تجلی طغیان فرد در برابر جهان‌آفرین با رندی اباحی‌گرانه همراه است. روش مرتاض‌گونه را در بحث‌های قبلی مان معرفی کردیم و دیگر لازم نیست به آن باز گردیم. مرقیون و مانی دو مثال اعلای وعظ به ریاضت شدید در بنیاد اندیشه دینی هستند. این اندیشه نزد مانی مربوط به عنصر شعف بود که با نجات‌دادن ذرات نور که در این خلقت پراکنده شده‌اند به کمال می‌رسند. در عین حال، اندیشه ناخالص‌بودن ماده کیهانی با همین اهمیت در دیدگاه‌های او جای دارد. لذا هر قدر به این «همدلی» اهمیت دهیم طرد این دنیا در زندگی مرتاض‌گونه یکی از اصلی‌ترین دستورهای است که باید به آن عمل کرد.

اندیشه مرتاض‌گونه در این دو جبهه فاصله بسیار با هم دارد و همیشه دستورهایی این‌قدر تند از آنها نمی‌شنویم. گروش ضدکیهانی می‌تواند در وعظی کلی با هدف کم کردن ارتباط با مسائل این‌جهانی هم به چشم بیاید که می‌خواهد کنترل این جهان بر روح انسان را کم و فاصله‌اش را با آن حفظ کند. «به طلا و نقره عشق موز و دارایی‌های این دنیا را دوست نداشته باش»، «فرزند این خانه مباش ...»، «بوستان‌های

خوش‌بو را دوست مباش و از زنان زیبا لذت مبر ... به شهوت و سایه‌های فریبده عشق نورز؛^۱ اینها محتوای متون مندایی هستند و می‌توان عنصر اساسی این دستورها را در این کلمات یافت: «تو بدین جا تعلق نداری و ریشه‌های تو در این جهان نیست».^۱ بدین ترتیب موضع ضدکیهانی همیشه با اخلاقِ طرد و پرهیز همراه است و نظام «فضیلت» سلبی خود را شکل می‌دهد.

اتفاقی نیست که می‌بینیم نسخه اباحی گرانه اخلاق گنوسی در قالب متونی به دست ما رسیده است که نویسندگان آن بیانی رمزی برای آن انتخاب کرده‌اند ولی مثال‌هایی که ما آوردیم از فرقه‌هایی از گنوسیه بوده است که بیانشان برای عوام فهمیدنی است. مرقیون و مانی هر دو کوشیدند یک کلیسا برای تمامی جهان، و نه برای گروه کوچکی از نوآموزان دینی، بنا کنند. حتی آیین مندایی نیز با این که عده کمی را به خود جذب کرد دینی برای عموم بود که می‌خواست عده بسیاری را به خود متمایل کند. هرج و مرج در چنین نهادهایی زمینه تحقق ندارد و هر بنیاد دینی خواه‌ناخواه به سمت نظم پیش می‌رود. می‌توان گفت کلیسا تمام کارکردهای دولت‌شهر را بر عهده می‌گیرد تا در بهترین وضعیت تبدیل به نوعی قانون همه‌گیر شهروندی در این جهان شود که البته ریشه در این جهان ندارد و در نظم‌بخشی به زندگی اعضای خود جای قانون غیردینی و منقطع از آسمان قبلی را می‌گیرد. بدین ترتیب باید قوانینی ناظر به «فضیلت» اخلاقی مبتنی بر نیازهای این جوامع جدید شکل بگیرد. به بیان کوتاه‌تر، نهاد معطوف به رستگاری و اساساً ایده شکل‌گیری «کلیسا» مایل است نظم اخلاقی مرتاضانه را بر فهم مستقیم از ایدئال آزادی روحانی مسلط کند و دستور ضدکیهانی قدیم را کنار زند.

نتیجه‌گیری‌های غیرمستقیم یا نتیجه‌گیری‌های معطوف به اباحی‌گری اخلاقی، فقط مخصوص فرقه‌هایی بود که خود را متمایز از دیگران می‌دیدند. گنوسیان مسیحی، که ایرنائوس آنها را اباحی‌گر شمرده است، «آزادی» خود را فضیلتی منحصر به فرد در نظر گرفتند که اعضای عادی کلیسا و «مؤمنان ساده» از آن بهره‌مند نبودند. حتی در میان این فرقه‌ها هم بسیاری نظیر انقراتی^۱‌ها و ایونی^۲‌ها بودند که گرچه عوام را از آنها که دانش به دست آورده بودند جدا می‌کردند ولی باز هم موضع ضدکیهانی خود را با زندگی مرتاضانه نشان می‌دادند و این منش را به اباحی‌گری ترجیح می‌دادند. می‌توان چنین گمان کرد که به جز دوره کوتاهی از افراط‌های بنیادین، نتایج عملی دیدگاه گنوسی بیشتر به سوی ریاضت رفته است تا اباحی‌گری. در واقع طغیان (و اباحی‌گری گنوسی به عنوان تجلی آشکار طغیان در برابر سنت فرهنگی و در برابر جهان‌آفرین) وضعیتی است که نمی‌تواند تا ابد ادامه پیدا کند. وقتی دیدگاه جدید سنت خود را رواج دهد این وضعیت هم به پایان می‌رسد.

آرته و «فضایل» مسیحی

در همه جای اندیشه ضدکیهانی، اعتبار طبیعی انسان و امکان دست‌یابی او به «کمال» (فضیلت) تکذیب می‌شود. در این زمینه گنوسیان بخشی از جریان بزرگ‌تر اندیشه‌ورزی هستند که بر ضد دیدگاه کلاسیک و برخلاف آن سخن می‌گوید. خوانندگان مسیحی باید با این سبک اندیشه آشنا باشند. چون می‌دانند در دستورهای عهد جدید، چه سبک «فضایل» و رذایلی وجود دارد که می‌توان از آنها دستورهای اخلاقی استخراج کرد: تنهایی، بردباری، رنج طولانی، انتظار و حتی ترس و غصه، در اندیشه

1. Encratites

2. Ebionites

دینی ستوده می‌شود، و غرور، گزافه‌گویی، تخیل و «هر آنچه انسان را تجلیل می‌کند و او را در برابر دانش [گنوس] خدا به غرور می‌اندازد» مردود اعلام می‌گردد.^۱ در کتاب اول یحیی ۲: ۱۵-۱۶ دیدگاه ضدکیهانی معطوف به دستوره‌های اخلاقی را می‌خوانیم. آن روش‌های اخلاقی که اغلب مبتنی بر تحقیر نفس است، روش اخلاقی صیانت نفس تلقی می‌شود که برای انسان طبیعی تجویز شده است. گرچه این متون، بر امید، ایمان و نیکوکاری به شیوه‌ای ایجابی تأکید کرده‌اند ولی باید دانست که این سه، که در اندیشه دینی به فضیلت نام‌بردار شده است، در کنار چهار «فضیلت اعظم» در نوشته‌های گذشتگان است و با توجه به مفهومی که این واژه دارد می‌توان گمان کرد این سه عنصر، معنایی متناقض با اصل دارند. چون این ارزش‌ها هیچ وقت نفس انسان را به طور قائم به ذات دارای ارزش نمی‌دانند بلکه می‌گویند او نمی‌تواند به کمال خود دست پیدا کند. او باید به این ناتوانی اقرار کند و موقعیت خود را تحقیر یا نفی کند و این معنای واقعی آن سه فضیلت است. بلکه حتی می‌توان آنها را نفی آرته در نظر گرفت.^۲

اشاره آن‌جهانی تمام این فضایل و استخفافشان به ارزش‌های طبیعی از جمله اختیار فرد، به‌خوبی پیدا است ولی نباید چنین به نظر بیاید که این فقط بیانگر موضع مسیحیت است و ارتباطی ضروری با اصول اعتقادی گناه اولیه و رستگاری از مسیر صلیب دارد. لذا باید جریان

۱. مثال کتاب افسسیان ۴: ۱-۲؛ کتاب فیلیپ ۲: ۳؛ کتاب دوم قرنتیان ۱۰: ۵؛ کتاب رومیان ۵: ۳-۴؛ کتاب دوم قرنتیان ۷: ۱۰؛ رساله برنابا ۲: ۲.

۲. این واژه در عهد جدید کمتر استفاده شده است. در نوشته‌های پولس، که پر از امر و نهی است، فقط یک بار با این واژه مواجه می‌شویم که معنای چندانی هم ندارد (فیلیپ ۴: ۸ و تنها جایی که در ارتباط با انسان استفاده می‌شود کتاب دوم پطرس ۱: ۵ است). همین سکوت متن به خوبی گویا است و نشان می‌دهد این واژه به درد آنچه نخستین نویسندگان مسیحی در نظر داشته‌اند نمی‌خورده است.

فیلون یهودی^۱ را تعریف کنیم تا معلوم شود مفهوم کلاسیک آرته چگونه در مقام عمل تغییر حالت داد و چه ارتباطی با سنت فلسفی دارد. به این ترتیب خواهیم فهمید دین استعلایی بود که تفسیر تازه‌ای از دنیای اخلاقی قدیم به دست داد.

فضیلت نزد فیلون یهودی

فیلون یهودی از پیروان سنت افلاطون و رواقیان بود و طبیعی است که نام و مفهوم «آرته» در اندیشه او جایگاه مهمی داشته باشد. ولی او چگونه آرته را بیان کرده است؟ فیلون بارها تکرار می‌کند فضایی که در روح انسان وجود دارد از خود او نیست بلکه از خدا است. او می‌گوید فضایل «از بیرون» یا «از بالا» با لطف خدا و بدون تلاش خود انسان وارد روح می‌شود. فقط خدا است که آنها را ایجاد می‌کند. روح هیچ کمالی قائم به ذات ندارد و فقط می‌تواند مشتاق دست‌یافتن به آن باشد.^۲ روح نه این اشتیاق و نه تلاشی را که برای دست‌یابی به این هدف و فضیلت می‌کند نمی‌تواند به خود نسبت دهد؛ آنها هم از سمت خدا است. چون او است که اروس را می‌دهد و اروس به معنای میل به دست‌یابی به فضیلت است.^۳ فیلون برای توضیح ارتباط عمل‌گرایی خداوند و دریافت انسان از تصاویر بسیاری استفاده می‌کند؛ یکی از آنها تصویر بذرافشانی و فرزندآوری است. در این تصویر ایده‌ای را می‌بینیم که همه جای جهان گنوسی وجود دارد و ارتباطی کم و بیش جنسی را توصیف می‌کند که در آن روح انسان نقش جزء ماده و پذیرنده‌ای را دارد که خداوند وی را باردار می‌کند. «فقط خداوند است که می‌تواند زهدان روح را باز کند،

1. Philo Judaeus

2. See Mut. nom. 141. 258 f.

3. See Leg. all. III. 136.

فضیلت را در او بکار، آن را باردار کند و کاری کند تا خیر از آن متولد شود.^۱ این ایده بسیار غیریونانی به نظر می‌رسد. چون معنای اصلی آرته عملی بود که از فرد سر می‌زند، و تصویر آن نه فقط به تکوین فضیلت در روح، بلکه نیز به روش دست‌یافتن به آن اشاره دارد. چون فیلون می‌گوید ریشه آگاهانه این عمل (به مثابه دستور تازه اخلاقی)، عیناً در معنای منفی، یعنی متناسب‌نشدن به نفس، برای فضیلت لازم است؛ چراکه اساساً فضیلت‌بودن فضیلت به این مسئله بستگی دارد. چون اگر از راه دیگری به دست بیاید اصلاً فضیلت نیست. حال چنین سبک اندیشه‌ای چگونه با هیچ‌بودن انسان آشتی‌پذیر است؟^۲ این مسئله وضعیت را برای معنادهی فضیلت پیچیده می‌کند. فضایل اولیه سنت اخلاقی، جدا از این‌که فیلون به سبک روایان از آنها ستایش می‌کند هیچ کدام قائم به ذات نیستند و محتوایشان دچار ابهام است. بعد اصلی فضیلت و ردیلت، در این معنای جدید مشخصاً بستگی به این دارد که نفس چگونه ارتباط خود با آن را تعیین می‌کند. فرد فضیلت را دستاورد خود می‌داند و به خود منسوب می‌کند (و معنای واقعی آرته این است) و فیلون می‌گوید این کار ارزش اخلاقی «فضیلت» را زائل و آن را تبدیل به ردیلتی می‌کند که دیگر اسبابی برای ترقی بشر نیست، بلکه اسباب وسوسه برای به دست آوردن خود آن می‌شود. «شعوری که خود را با خدا برابر می‌بیند و در حالی که زجر می‌کشد فکر می‌کند ابتکار عمل را به دست دارد، خودپرست و بی‌خدا است. این خدا است که روح را شخم می‌زند و بذر

۱. 180. *ibid.*; در بند بعدی این تصویر تغییر می‌کند. اینجا «فضیلت» است که خداوند زهدانش را می‌شکافد تا بذر عمل صالح را در آن بکار. تکرار مجدد فعل الاهی، انفعال روح را در حد اعلا نشان می‌دهد. نک.: 5. *Deus immut.*; 42 & Post. Cat. 133 f.; *Cherub.*

2. *Sacr. Ab. et Cat.* 55; *Somn.* I. 60.

نیکی را در آن می‌کارد. شعور باید خدانشناس باشد که بگوید منم که می‌کارم.^۱ در عوض، نفس انسان می‌تواند خود را نفی کند و انقیاد غیر را بپذیرد که این فی‌نفسه «فضیلت» محسوب می‌شود، گرچه خود با انکار خود، وجود فضیلت در خود را هم انکار می‌کند. پس معنای اصلی آرته استعفاکردن از دارایی‌های مثبت نفس بوده و در گرو پذیرش آگاهی معطوف به هیچ‌بودن است. اعتماد به قدرت اخلاقی که در فرد است، امید به کمال نفس بر اساس آن و به خود نسبت‌دادن این دستاوردها، همه در مفهوم یونانی «فضیلت» موجود بود و نزد گنوسی‌ان تعبیر به خودپرستی و خودبینی می‌شود که نوعی ردیلت است. قبول و اقرار به ناتوانی خود، اعتقاد مطلق به این‌که خدا آنچه را نفس نمی‌تواند به آن دست یابد به انسان می‌دهد و پذیرش منشأ الهی عطایای این‌چنینی، بنیان فهم فضیلت است.^۲

فیلون برای جمع بین دیدگاه یونانیان و این دیدگاه «تازه»، فضیلتی را که این‌گونه تعریف می‌کند به فهرست فضایل سستی که نام می‌برد اضافه می‌کند و این را بر سر آنان قرار می‌دهد، چنان‌که انگار از یک نوع‌اند، در حالی که این تعریف از فضیلت در واقع موقعیت مستقل آن را به پرسش می‌کشد و خود، شرط معنادار بودن آنها می‌شود: شری هم که با آن متناظر است در همین وضعیت قرار می‌گیرد. به این ترتیب «ملکه فضایل» و کامل‌ترین آنها ایمان است^۳ که در آن التفات با معرفت به سوی خداوند، با اقرار به هیچ‌بودن خود همراه است.^۴ انسان اگر این «فضیلت» را به دست بیاورد به عنوان ثمره آن، تمام فضیلت‌های دیگر

1. Leg. all. I. 49 f.; cf. III. 32 f.

۲. که نماد آن در هابیل و قابیل است؛ نک.: Sac. Ab. et Cat. 2 ff.

3. Abrah 270 Rer div her 91

4. Mut. nom. 155

را به دست می آورد. به همین ترتیب هراسناک ترین عصیان در برابر خداوند، «تکبر»، حب نفس، خودخواهی و تفاخر است، یعنی غرور در این خصوص که من خدا و حاکم بر خود هستم و تکیه بر قدرت خود دارم.^۱

فروپاشی ایدئال یونانی فضیلت خبر از محو بنیان انسان شناختی آن می دهد: در ما گوهرهای شیطانی هست و در خدا فقط گوهرهای خیر.^۲ یونانیان از افلاطون تا فلوطین می گویند مسیر انسان به سوی خدا از کف نفس اخلاقی می گذرد ولی فیلون می گوید انسان باید از پذیرش هیچ بودگی خود سرگشته شود. «شناختن خود»، عنصر اصلی هر دو راه است ولی نزد فیلون، شناختن خود یعنی «فهمیدن هیچ بودگی نوع میرنده»^۳ و با این دانش فرد به دانش خدا دست پیدا می کند: «در این زمان است که مخلوق خالق را می بیند، وقتی هیچ بودگی خود را درک کند»^۴ شناختن خدا و خالی شدن از خود نزد فیلون ارتباطی مستقیم با هم دارند.^۵ یکی از اثرگذارترین تصاویری که او با تمثیلات مکتوب در این زمینه شکل می دهد «از خود کاستن» است و تصویری که محبوب خود او است «پرواز کردن از خود و رسیدن به خدا». «هر آن که از خدا بپرهیزد با خویش بیامیزد ... هر آن که از شعور خود بگریزد به شعور کل دست می یازد».^۶

1. Somn. I. 211; Rer. div. her. 91

2. Fug et Inv 79.

3. Mut nom 54.

4. Rer div her 30.

۵. آنچه ما اینجا به «خالی شدن از خود» ترجمه می کنیم نزد یونانیان ترکیبی بوده از فعل «شناختن» و این بازی با کلمات در ترجمه های انگلیسی از دست رفته است. مثالی از بازی فیلون با این مفاهیم در زیر آمده است: «ابراهیم آن وقتی بهتر می دانست که از خود تهی شد تا دانش کامل وجود ناب را به دست بیاورد. این است رسم درست، آن که خود را به تمامی بشناسد تهی بودگی را که در تمام خلقت می بیند رها می کند و هر که خود را رها کند وجود واقعی را می شناسد» (Somn, I. 60).

6. Leg. All. 111.29; d. ibid. W.

فرارکردن از خود علاوه بر معنای اخلاقی که ذکر کردیم ممکن است معانی عرفانی داشته باشد، مثل این بیان: «بیرون شو»^۱ ... نه فقط از تن ... [«سرزمین»] و ادراک حسی ... [«نزدیکان»] و از عقل ... [«خانه پدر»] بل نیز از خودت، از خود گذر کن، شیفته و اسیر خدا مثل کوریبانت‌های^۲ دیونیزوسی^۳. اکنون، این دیدگاه راجع به ترک نفس عرفانی را در فلسفه گنوسی بررسی می‌کنیم.

پ. روان‌شناسی گنوسی

تفسیر شیطان‌شناختی از نگاه به درون

بعد از ورود به این محیط گسترده دوباره به گنوسیه باز می‌گردیم. دل‌زدگی از قدرت‌ها و وضعیت طبیعی انسان به منزله خاصیتی کلی در این دین جدید استعلایی حاکم است و در گنوسیه با متافیزیک دوگانه‌گرا و وضعیت دشوار روح در درون این نظام همراه است. توحید فیلون شأن خالقیت خداوند را می‌پذیرد ولی اندیشه‌ای برای اخلاق‌گریزی ندارد. مسیحیت در قالب گناه اولیه آدم، این نظریه را در اختیار وی قرار می‌دهد و گنوسیه خاصیت مشکوک روح و بی‌نوایی عمیق اخلاقی انسان را بر اساس موقعیت کیهانی وی بنا می‌کند. روح به این دلیل تابع قدرت‌های کیهانی است که خود از آنها نشئت گرفته است. روح، مظهری از آنها است. بخشی از وضعیت کیهانی روح انسان همین است که درگیر این روان باشد و در آن منزل کند. کیهان در این دیدگاه، خود موجودی

۱. این گذار تفسیری است از ۱۲: ۱ سفر پیدایش: «اکنون خدا به ابراهیم گفت، از سرزمین خود بیرون شو، و از میان نزدیکان خود، و از خانه پدرت، به سوی سرزمینی که من راهنمای تو خواهم بود».

2. Corybantes

3. Rer. div. her. 69; cf. ibid. 85

شیطانی است؛ «جایی در کیهان نیست که از شیاطین خالی باشد»^۱ و اگر روح در حالت رو به درون انسان نماینده کیهان باشد یا «دنیا» از طریق روح در خود انسان باشد، پس حالت رو به درون انسان صحنه طبیعی فعالیت شیطان است و نفس انسان در معرض نیروهایی است که نمی‌تواند آنها را کنترل کند. می‌توان تصور کرد این نیروها از بیرون عمل می‌کنند ولی به این دلیل توان این کار را دارند که از ترکیب خود آن انسانی شکل گرفته‌اند که آماده است آثار آنها را بپذیرد. این نیروها در برابر خواست خداوند عصیان می‌کنند و مثل نظام کیهانی از حوزه متعالی کناره بسته و مثل روح دورانی انسان در درون روان، در هم پیچیده شده است. پس انسان به صبغه طبیعتش قربانی نیروهای بیگانه است که از خود او هستند و برای قدرت‌بخشیدن به نفخه اسیر، به دخالت معجزه‌آسای گنوسیس نیاز است تا این نفخه به خود بیاید. «شیاطین از آنها که در سویه روحانی‌شان پرتویی از نور الهی را گرفته‌اند دست می‌کشند، و این افراد بسیار معدودند ... تن و روح سایر انسان‌ها به دست شیاطین رانده می‌شوند و آنها هستند که به نتیجه عملکرد خود غره و شادند ... شیاطین این قانون زمینی را از طریق اندام‌های بدن ما انجام می‌دهند؛ هر مس نام این قانون را هیمارینه نهاده است».^۲ بُعد درونی سرنوشت کیهانی، این گونه قدرت جهان را در قالب دستورهای اخلاقی تبیین می‌کند: به این ترتیب هیمارینه همان حکومتی است که حاکمان کیهانی از طریق خودمان بر ما مستقر داشته‌اند و تجلی آن در همه نوع شر انسانی مشهود است. عنصر مشترک تمام این شرور، رهاکردن نفس در دست دنیا است. پس وجود درون‌دنیایی، خود حالتی از دنیازدگی است که می‌توان به صورت تحت‌اللفظی از شیطان‌شناسی گنوسی آن را

1. C.H. IX. 3.

2. CM. XV. 16.

فهمید. حتی در یکی از منابع متأخر^۱ در برابر تعبیر «انسان روحانی»، به جای تعبیر «روانی» یا «سارکیک»^۲ (جسمانی) عبارت «انسان شیطانی» را می‌بینیم. این متن می‌گوید انسان از ابتدای تولد در اسارت این شیطان است و فقط قدرت عرفانی دعا می‌تواند وقتی تمام احساسات انسان از بین رفت این شیطان را بیرون کند. در این حال خلاگونه است که روح با روان چنان می‌آمیزد که عروس با داماد. روحی که این‌گونه مسیح را نپذیرد «شیطانی» باقی می‌ماند و منزلگاه «مارها» می‌شود. این آرا تفاوت فاحشی با عقاید یونانیان دارد که اعتقاد داشتند «دیوی به شکل محافظ از ابتدای تولد با انسان است». مفهوم منفی کلمه «شیطان» را در مسیحیت و گنوسیه با معنای کلاسیک این واژه مقایسه کنید که عبارت بود از موجودی که در سلسله‌مراتب الاهی از انسان بالاتر است. شکاف مذکور به اندازه تفاوت بین دو معنایی که از کیهان می‌شود عمیق است و می‌توان گفت مفهوم شیطان یا دیو، تابعی است از همین دوگانگی معنایی در واژه «کیهان».

قدما انسان را واحد و مختار می‌دیدند ولی این اندیشه دچار تغییر شد. رواقیان اعتمادی قشری و متفاخرانه به نفس انسان داشتند و معتقد بودند شاه، صاحب‌اختیاری است که در سرای خود نشسته و از آنچه در آن سرا هست و رخ می‌دهد اطلاع کامل دارد. ولی گنوسیان با هراس تمام در درون انسان مفاکی می‌دیدند که نیروهای تاریک از درون آن سر بر می‌آورد تا بر وجود ما سلطه بیفکند و این نیرو منقاد اراده ما نیست

۱. منبع مد نظر کاتب ریاضات (Asceticon) مصَلِّین (Messalians) است؛ فرقه‌ای از صومعه‌نشینان بدعت‌گذار که در ادبیات بدعت‌شناختی سده چهارم به بعد از آنها نام برده می‌شود. برای بازسازی و تحلیل آرای آنها نک.: Reitzenstein, *Historia Monachorum*, pp. 197 ff.

بلکه خود ابزاری است در دست آن قدرت‌های شر. ناتمامی بشر در نظام فکری کلاسیک به این دلیل است. «خدا چیست؟ خیری ثابت. انسان چیست؟ شری بی‌تغییر»^۱ روحی که خدا را نمی‌شناسد در گردباد شیطانی هیجان‌اتش اسیر است و فریاد می‌کند «می‌سوزم، زبانه می‌کشم ... با این همه پلیدی در دستان شری که مرا اسیر خود کرده است تباه شدم».^۲ حتی تجربه آزادی هم منفعلانه است و فعالانه نیست: «بخش مینوی روح در برابر اسارت شیاطین ایمن است و می‌تواند خداوند را در خود بپذیرد».

حالت مؤنث روح

در چارچوب این معنای کلی از زندگی درونی انسان است که می‌توان فهمید چگونه روح انسان ظرفی است که نیروهای روحانی مختلف در آن قرار می‌گیرد و هر کدام می‌کوشند انسان را به تصاحب خود درآورند. والتینوس روح انسان را مهمان‌خانه‌ای می‌داند که هر کسی می‌آید و می‌ماند: «به این ترتیب قلب انسان تا وقتی مشیت الهی چنین اقتضا نکند سکونتگاه شیاطین بسیاری است و خالص نیست».^۳ باسیلیدس انسان را «اردوگاهی از ارواح مختلف» می‌داند^۴ و حتی پورفیری^۵ فیلسوف نوافلاطونی می‌گوید: «کسی که خدا را شناسد دو شیطان در روح او می‌زید. زیرا همان‌طور که آموخته‌اید روح می‌تواند خدا و شیطان هر دو را پذیرا باشد».^۶ در بحث فیلون دیدیم پذیرندگی روح باعث شکل‌گیری تصویری زنانه در این ارتباط دوگانه می‌شود. تصویر مزبور در نوشته‌های فیلون فقط اشاره به درآمیختن روح انسان با خداوند دارد.

1. Stob. Ecl. I. 277. 17.

2. CM. X. 20.

3. Clem. Alex. Strom. II. 20. 114.

4. Ibid. 113.

5. Porphyry

6. Ad Marc. XXI.

چون در الاهیات توراتی - یهودی که در ذهن او است، شیطان هرگز با خدا برابری نمی‌کند. گنوسیان از این تصویر با این اندیشه استفاده می‌کنند که معتقدند فکر خوب و بد هر دو «محصول» روح هستند؛ یکی رحمانی و دیگری شیطانی است. «افکار در روح شکل می‌گیرند، اگر بذر آن از خدا بوده باشد افکار خوب شکل می‌گیرد و اگر از شیاطین آمده باشد برعکس. چون هیچ جا نیست که از شیاطین خالی باشد ... و هر کدام در روح داخل شود بذر عمل خویش را می‌کارد».^۱ ایمان مربوط به اواخر دوران هلنی، علاوه بر این دید منفی، تصویری جنسی از روح در ادبیات خود دارد که با اعتقادات دینی فراطبیعی همراه است: از جمله «ازدواج مخفیانه» در برخی فرقه‌های عرفانی، تصویر مسیحیان از عملکرد لطف الاهی و ورود روح القدس به روح، همه استعاراتی هستند که بر این سبیل به کار رفته‌اند.

اشراق و جذب

این‌که تشعشع بارقه‌ای از نور الاهی ماهیت روان انسان را تعالی می‌بخشد، هم ایمانی است و هم متعلق به تجربه ارتباط انسان با خدا. تجربیات مرغوبی از این دست در ادبیات دینی این دوران، درون و بیرون از گنوسیه مطرح شده است و اغلب با اشتیاق و در غالب هدفی عالی از آن سخن می‌گویند. در این تجربه ملکات طبیعی کنار زده می‌شد و خلأ به وجود آمده با محتوایی مثبت پر می‌شد که در عین حال به طرزی ناگفتنی منفی بود. شخص در شعفی روحانی هم نفی شده و هم خدا دانسته می‌شد، که حضور بلادرنگ ماهیت غیرکیهانی را به تجربه نزدیک می‌کند.

در متون گنوسی، این تجربه متحول‌کننده چهره به چهره، همان گنوسیس در متعالی‌ترین و هم‌زمان متناقض‌ترین معنای کلمه است. چون دانستن آن چیزی است که نادانستنی است. گنوسیس تا کنون به معنای یکی از اینها تعریف شده است: به معنای دانش رموز موجود در اسطوره‌های گنوسی، رموزی شامل تاریخ الهی شکل‌گیری جهان، وضعیت انسان در آن و راه نجات او، در حالتی پیچیده‌تر به معنای در هم آمیختن این رموز برای شکل‌دهی نوعی نظام گمانه‌زنی، در معنایی عملی‌تر، دانش مسیر صعود آینده انسان و زندگی درستی که انسان را به این مسیر مناسب نائل می‌کند، و جادویی‌ترین و فنی‌تر از همه، به معنای دانش اوراد و عزائم مأثوره و ابزارهایی که انسان می‌تواند با کمک آنها به طور قطع بگذرد و آزاد شود. تمام این انواع «دانش»های مربوط به هم، نظری و عملی، اطلاعاتی درباره چیزی به دست می‌دهند و از موضوع آن دانش به طور کلی جدا هستند.^۱ مقوله عرفانی گنوسیس تئو^۲ [شناخت خدا]، نگاه مستقیم به واقعیت الهی، خود از وثائق نفی ذات است. این همان استعلایی است که درونی شده است و گرچه تلاش‌های مجدانه فرد انسانی راه دست‌یابی به آن را گشوده است و این عمل صالح را می‌طلبد، ولی باز هم کار خدا است و از الطاف او. این «دانستنی از سوی خداوند» به همان معنای او را «شناختن» است و به این ترتیب گنوسیس حالتی دوگانه می‌یابد و از دانش معمولی فراتر می‌رود. گنوسیس را می‌توان به دلیل مشاهده امر استعلایی، پدیداری نظری دانست و شعبه‌ای از «دانش» و «شناخت» قلمداد کرد، و وقتی به معنای جذب‌شدن در حضور آن امر و تحول‌یافتن از طریق آن باشد، می‌توان آن را «عروج» و

۱. گمانه‌زنی والتینی‌ها این‌طور نیست. ولی همان‌ها هم دانش نظری و عملی‌شان همین‌گونه است.

«باززایی» نامید که حالتی عملی دارد. ولی وقتی وجود داننده با موضوع دانش یکی می‌شود، نه دیگر واسطه دانش بر جای می‌ماند و نه حجاب ابزار عملی. اینجا موضوع دانش در حقیقت به معنای نفی تمام حوزه موضوعات است.

«تجربه امر نامحدود در درون امری محدود، تناقضی با خود ندارد. این تجربه در ادبیات عرفانی خلأ و ملأ را با هم یکی می‌کند، نور آن، هم روشنایی می‌بخشد و هم کور می‌کند. این تجربه با تعلیقی چشم‌گیر و مختصر برای پایان‌دادن به سایر وجودها در کنار یک وجود می‌ایستد: پایانی دوگانه، هم سلبی و هم ایجابی، و توقف هر آنچه در این دنیا است و نقض آن غرضی که برای آن به طبیعت پا گذاشته‌ایم. تجربه وجد به این ترتیب شخصیت دوبعدی دین ریاضت‌گونه استعلایی را نشان می‌دهد که به نظر ما به طرز نادرستی بحث را به سوی زندگانی موقتی و امکاناتی می‌کشاند که در زندگی رویاروی فرد است. اغلب در استعاره‌های مردن، لحن بیان مشابهی را کشف می‌کنیم و معقول است اگر تصور کنیم اشاره به پیشواز مرگ دارد.

در مبحث عروج روح دیدیم فرجام‌شناسی اسطوره‌ای در توصیف عروج آینده روح از برهنه‌شدن تدریجی او در مسیر حرکت در مراحل کیهانی سخن می‌گوید. نشان دادیم این فرآیند که به نظر می‌رسد در بعد بیرونی عینیت اسطوره‌ای رخ می‌دهد می‌تواند در انسان درونی شود و از طریق آن امر اسطوره‌ای به امر عرفانی درونی تبدیل شود. به این ترتیب فرجام امور به امری درونی تبدیل می‌شود و مفهوم استعلایی گنوسیس شکل می‌گیرد. تجربه مزبور که فرد را به اوج می‌رساند آشکارا ناگفتنی است، ولی می‌توان با زبانی نمادین از چند و چون آن سخن گفت. فرآیندی که ختم به آن می‌شود قابل تشریح است و رساله هرمتی

باززایی^۱ مراحل عرفانی محور روح اختری و زایش ذات روحانی را توضیح می‌دهد: قدرت‌های شیطانی منطقه البروج یکی یکی نام برده و از فرد خلع می‌شوند تا نیروهای خداوند که به او لطف دارد بر او نازل شوند و جای قدرت‌های شر را (که در فلک البروج منزل دارند) بگیرند.^۲ ورود آنها به تدریج فرد تازه‌ای را می‌سازد. نوآموز در این فرآیند فعالیت ندارد و منفعل است. او با محور ذات قبلی، پا از خود بیرون می‌گذارد و به چیز تازه‌ای تبدیل می‌شود. این فرآیند با تجربه وجدآمیز خدایی شدن به اوج خود می‌رسد.

بخش مهمی از تصاویر و عبارات روان‌شناسانه این توصیفات (که بسیار نادر است) از آیین‌های دینی رمزی آمده است. همچون مبحث فضیلت، اینجا نیز با مقوله‌ای مواجهیم که بین گنوسیه و سایر جریان‌های دینداری این دوران مشابه بوده است. در واقع ترکیب مفهومی ایده عروج درونی، مختوم به وجد عرفانی و تعریف آن به شکل مراحل روان‌شناسی کار فلوطین و نوافلاطونی‌های پس از او بود؛ همین مطلب را می‌توان درباره فیلون (که کمی قبل‌تر به چنین تلاشی دست زده بود تا «فلسفه» را به عرفان نزدیک کند) و عرفای صومعه‌نشین مسیحیت شرق گفت (که بنیان نظری خود را از آریگن می‌گرفتند). با این حال تجربه اشراق نفخه الهی به قبل‌تر از این باز می‌گردد و می‌توان آن را پدیده‌ای گنوسی دانست که البته تا این میزان ظرافت نداشته است. مفهوم قدرت نجات‌دهنده گنوسیس (معرفت) از ایمان صرف فراتر است و به گواهی درونی نیاز دارد که با ماهیت شعف‌زده خود، هر گونه تردیدی را درباره رخداد تحول و در اختیار داشتن حقیقتی برتر رد می‌کند. با چنین اندیشه

1. CM. XIII.

۲. در طالع‌بینی مصری، دوازده نشان فلک البروج جای هفت سیاره را (در طالع‌بینی بابل) می‌گیرد که علامت حکومت کیهانی است، و نزد گنوسیان نشانه فساد کیهانی.

گسترده و شدیدی، نیاز به رخ دادن واقعی چنین تجربه‌ای نداریم که با دو چشم خود ببینند و بگویند با خود حقیقت مطلق روبه‌رو شده‌اند. این افراد خدا را «می‌شناختند» و «می‌دانستند» آنها را نجات می‌دهد.

نه خود این «تجربیات» فرار بلکه عواقب آن، یعنی تأثیر درازمدت آن در جهت «بهبود» زندگی به چشم انسان می‌آید و اشتیاق بی‌تردید و احساسات عمیق ناشی از آن را می‌توان در دو تسبیح هرمسی زیر مشاهده کرد:

سپاست می‌گوییم با تمام جان و با تمام دلی که به سوی تو مایل است، ای نام ناگفتنی، که محبت، عشق و لطف پدرانه به تمام ما نشان دادی و قدرت شیرینت را نمایان کردی که از سر لطف به ما ذهن، گفتار و گنوسیس دادی. ذهن دادی تا به تو فکر کنیم، گفتار دادی تا تو را بخوانیم و گنوسیس دادی تا در تو شادی کنیم.

شادی می‌کنیم که نور نجاتمان داد و تو تمام خود را به ما نشان دادی، شادیم که ما را با تجلیات در حالی که هنوز در این تن هستیم خدا کردی.

شکر انسان برای تو این است که عظمت را بشناسد، ما آمدیم تا تو را بشناسیم، ای نور زندگی انسان آمدیم تا تو را بشناسیم، ای نور هر گنوسیس آمدیم تا تو را بشناسیم، ای زهدان باردار از بذر پدر ... در ستایش لطف تو لطف دیگری طمع نمی‌کنیم، بل فقط این را می‌خواهیم که ما را در گنوسیس خود نگه داری و از زندگی که این‌گونه به دست آورده‌ایم بیرون نغلتیم (آخرین دعای لوگوس تلیو^۱ از کتاب اسقلیوس^۲ که به آپوله^۳ نسبت می‌دهند).

1. Logos theleio

2. Asclepius

3. Apuleius

منزه است خدایی که پدر همه است، منزه است خدایی که قدرت دارد هر کاری بکند، منزه است خدایی که می‌خواهد شناخته شود و به اراده خودش شناخته می‌شود.

منزهی تو که با کلامت همه چیز را خلق کردی. منزهی تو که تصویر تمام طبیعت از تو متولد شد، منزهی تو که تصویر طبیعت تو را نشان نمی‌دهد.

منزهی تو که از تمام قدرت‌ها قوی‌تری، منزهی تو که از هر لطیفی بالاتری، منزهی تو که از هر تسبیحی بالاتری

قربانی‌های خالص روحانی را پذیر، از دل و روحی که به سوی تو مایل است، تو ناگفتنی هستی، توصیف‌ناپذیری و فقط با سکوت می‌توان نام تو را برد.

دعایم را مستجاب کن تا گنوسی که طبق طبیعت من است از دست ندهم و برای کسب آن به من قدرت بده و با همان لطف کسانی را که مثل من هستند، برادران و فرزندان مرا که در ناآگاهی هستند، نور ببخش. به تو توکل می‌کنم و شهادت می‌دهم که مرا به نور و زندگی آوردی. منزهی تو ای پدر، بنده تو می‌خواهد با تو منزه شود [یا عمل منزه داشته باشد] چراکه تو به او قدرت کامل می‌دهی.^۱

د. نتیجه: خدای ناشناخته

آغاز و پایان تناقض دین گنوسی، خدای ناشناخته‌ای است که اساساً شناختنی نیست. چون نسبت به هر چیز شناخته‌شده‌ای «دیگر» است. با این حال، این خدا موضوع شناخت است و خودش درخواست می‌کند که او را بشناسند. او انسان را به تلاش برای شناخت خویش دعوت

می‌کند و هم‌زمان کار را برای کسانی که این شناخت را آغاز می‌کنند سخت می‌کند؛ وی آنجا که فکر و کلام شکست می‌خورد تجلی می‌کند و زبان، هیچ کاری برای نامیدن وی نمی‌تواند انجام دهد. والتینوس وی را مغاک و باسیلیدس او را خدای غیرموجود^۱ می‌نامد. چون ماهیت غیرکیهانی وی تعینات شیئی را که متعلق به این دنیا هستند نفی می‌کند و از هر لطافتی بالاتر است، او تمام نمادهایی را که تاکنون برای وی ساخته‌اند رد می‌کند. با این‌که هر گونه توصیفی در مسیر تعریف او شکست می‌خورد، پیام گنوسی با بیان گنوسی در دعا‌های گنوسی به‌خوبی او را می‌شناساند. شناخت خدا شناخت قدرت بی‌پایان او است.^۲ آنچه در باب وی گفته می‌شود بر سیل نفی و سلب^۳ است و در مسیر شناخت خدا فقط می‌گوید چه چیزهایی را نمی‌توان در باب او گفت و این بعدها در دینداری مردم غرب آثار بسیاری گذاشت.

تویی آن بی‌پایان تنها

و تویی آن که در عمق تنها است

و تویی آن که ناشناختنی است

و تویی آن که هر کسی در پی شناخت او است

و هرگز پیدایت نکرده‌اند

و هیچ کسی بی‌میل تو نمی‌تواند تو را بشناسد

و هیچ کسی بی‌میل تو تو را ستایش نمی‌کند

تو تنهایی و در هیچ جا نمی‌گنجی

تو تنهایی و نادیدنی

1. Hippol., Refut. VII. 20.

۲. چنان‌که در آموزه‌های والتینی می‌بینیم این قدرت حتی بر منظومه ائون‌ها هم حاکم است (م).

۳. خداشناسی سلبی apophatic یا via negationis (م).

تو تنهایی و هیچ جا نمی‌مانی^۱
 ای تو که فراتر از هر چیزی هستی
 چگونه می‌توان نام تو را برد؟
 چگونه کلام می‌تواند وصف تو را بیاورد؟
 که از هر کلامی که بگویند بالاتری
 عقل چگونه می‌تواند تو را در بر بگیرد؟
 که با هیچ ذهنی درک‌شدنی نیستی
 تویی که تنهایی و ناگفتنی هستی
 هر آنچه از نظر کلامی گفتنی و توصیف‌پذیر است تو به وجود
 آورده‌ای

هر آنچه اندیشیدنی است تو به وجود آورده‌ای
 تو پایان همه چیزی
 یکی هستی و همه چیز، و هیچ چیز و کسی نیستی
 و همه نیستی و همه نام‌ها را نداری
 من چگونه نام تو را ببرم؟^۲

پیام خدای بیگانه از میان این مناجات‌ها و فارغ از مجادلات کلامی
 در باب شخص جهان‌آفرین از ورای قرن‌ها به گوش ما می‌رسد. آوای
 مرموز آن، دل‌خداجوی انسان را هنوز و همیشه به خود می‌خواند.

۱. سرود گنوسی به زبان قبطی، نک: C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, 1905, p. 358.

۲. آغاز سرودی از گرگوریوس متأله (Gregorius the Theologian)، نک: E. Norden, Agnostos Theos, p. 78.

فصل دوازدهم

کشفیات جدید در باب گنوسیه

پیش‌درآمد^۱

کشف نوشته‌هایی که شاید مجموعه کاملی از متون گنوسی بود، در سال ۱۹۴۵ در نجع حمادی (جنوب‌سکون قدیم) از اهم رخدادهای تاریخ ادیان است که تلاش‌های باستان‌شناسی و بروز یک اتفاق باعث کشف آن شد و در ابتدای سده گذشته بابتی وسیع به مطالعه این دین گشود. پیش از آن (فقط در حوزه مکتوبات) و در ابتدای سده بیستم در تورفان در ترکستان چین، حجم عظیمی از نوشته‌های دین مانی و کمی بعد در ۱۹۳۰ در فیوم مصر، بخش‌هایی از یک مجموعه متون مربوط به دین مانی کشف شد که به زبان قبطی نوشته شده بود. کمی پس از آن تومارهای بحرالْمیت در فلسطین از دل خاک بیرون آمد. نوشته‌های مندایی را نیز (که در نیمه دوم سده گذشته به دست آمد) باید به این متون اضافه کنیم که مرهون حفاری‌های باستان‌شناسان و کشف اتفاقی کشاورزان و چوپانان است و اسباب شناخت فرقه‌هایی است که مدت‌ها پیش فراموش شده‌اند. به این ترتیب، متون بسیاری مربوط به اتفاقات آن

۱. عنوان افزوده و ویراستار.

پنج سده مهم به دستان آمده است که تا پیش از این چیزی درباره آن نمی‌دانستیم؛ متونی که از سده یکم آغاز می‌شود و سرنوشت مسائل روحانی را در مغرب‌زمین مشخص می‌کند. دعوت ادیان و جریان عقاید که خود بخشی از جریان خلاق مربوط به آن دوره بودند، هم تحت تأثیر آن و هم علت آن حرکت بودند ولی بعدها با شکل‌گیری دین نظام‌مند از بین رفتند و آن همه دیدگاه و ایده جدید نابود شد.

برخلاف یافته‌های بحرال‌میت، یافته‌های گنوسی نجع حمادی از ابتدا مهجور بوده است و طعمه کارشکنی، تنگ‌نظری‌های سیاسی و از همه بدتر حسادت‌های دانشمندانی قرار گرفته است که می‌خواستند خودشان نخستین محققان این حوزه باشند و در نتیجه تا پانزده سال بعد از این کشف، یعنی از سال ۱۹۴۶ تا به امروز، فقط دو متن از آن یافته‌ها به درستی ویرایش و چاپ شده است^۲ و سه تا هم به طور کامل ترجمه شده است.^۳ دو نمونه دیگر از مجموعه پاپیروس‌های دیگر نیز به

۱. یک نوشته دو بار و یک نوشته سه بار در این مجموعه تکرار شده است.

2. *Evangelium veritatis...* eds. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel. Zürich, 1956; *The Gospel according to Thomas*, eds. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masih. Leiden, 1959.

فقط از اولی می‌توان تا حدودی در ویرایش این کتاب استفاده کرد.

3. *The Hypostasis of the Archons, the Gospel according to Philip*

و یک مجموعه درباره کیهان‌زایی (شماره ۴۰ مجموعه دورس و شماره ۱۴ مجموعه پوئش) که شنکه (H. M. Schenke) هر سه را به آلمانی ترجمه کرده است. این ترجمه از روی تصاویر متون پاهور لیبیب (Pahor Labib) بوده است. *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Vol. I. Cairo, 1956. قرار بوده است تمام این متون به همین ترتیب ترجمه شود. شنکه برای نامیدن اثری که درباره کیهان‌زایی است و اسمی ندارد، گفتار در باب ریشه‌های جهان (Discourse on the Origin of the World) را پیشنهاد کرده است و ما نسخه مختصرتری از آن، یعنی منشأ جهان (Origin of the World) را به کار می‌بریم. موقعی که این کتاب در دست تهیه بود بولیگ و لیبیب (A. Böhlig and P. Labib) کل آن متن را با توضیحات و ترجمه منتشر کردند. ظاهراً ترجمه شنکه فقط نیمه اول کتاب را در بر می‌گیرد و ما به اشتباه تصور می‌کردیم کل کتاب است.

دست ما رسیده است،^۱ ولی بخش‌های گنوسی آن بعد از شصت سال ماندن در موزه برلین مدتی پیش منتشر شده است.^۲ درباره سایر متون گهگاه اطلاعاتی پراکنده به دستمان می‌رسد^۳ و اشاراتی در کتاب‌های منخفی گنوسی‌ان مصر^۴ شده است که از همین مقدار باید راضی باشیم.^۵ در این بخش برای حل این مشکل نگاهی کلی به محتوای تمام این یافته‌ها می‌اندازیم که معلوم شود چه چیزی به دستمان رسیده است و چه ارتباطی با موضوع بحثمان دارد.

الف. ملاحظات درباره مکتوبات نَجْع حَمَادی

وضعیت فعلی، این پرسش را برای ما ایجاد می‌کند: یافته‌های جدید^۶ چقدر شناخت مان را از مسیحیت گنوسی بیشتر کرده است؟ متونی که تاکنون در دست داشتیم کم نبوده است. متونی که پدران کلیسا نوشته‌اند

۱. سوفیای مسیح (The Sophia of Jesus) و کتاب مقدس یوحنا (The Secret Book of John) که بعدها کتاب سرّی یوحنا نامیده شد.

2. W. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. Berlin, 1955

ما برای اشاره به آن از حروف BG استفاده می‌کنیم.

3. *An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts discovered at Chenoboskion*, New York, 1960

نسخه فرانسوی آن در سال ۵۸ چاپ شد و نویسنده مصرشناس وقتی در سال ۱۹۴۷ مجموعه سیزده قسمتی پاپیروس‌ها را موزه قبطی مصر در قاهره یافت اتفاقاً در آن مکان حاضر بود. او اهمیت این مجموعه را می‌دانست، دائماً پیگیر اوضاع بود و می‌دانست در داخل کشور بر سر این متون چه اتفاقی می‌افتد. وی مدت کوتاهی به دوازده بخش از این متون دسترسی داشته (بخش سیزدهم راهی اروپا شد و از موزه یونگ زوریخ سر درآورد) و از محتوای آنها یادداشت‌های شتاب‌زده‌ای برداشته است. اینها به غیر از متون چاپ‌شده تنها چیزهایی است که از این متون در دست داریم.

4. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*

۵. این متن در سال ۶۲ نوشته شده و امروز (۱۹۷۰) اوضاع تغییر کرده است. برای کسب اطلاع درباره این بحث نک: Addendum on p. 319.

۶. از جمله پاپیروس‌های برلین که در پی کشفیات نَجْع حمادی منتشر شدند.

متعدد است و هر بار یافته‌های جدید، اصالت آن نوشته‌ها را بیش از پیش ثابت می‌کند (که بیان اصلی این متون همین‌ها بوده است و نویسندگان چیزی به آن نیفزوده‌اند). در باب اعتبار اطلاعاتی که در آنها است باید گفت سبک بیان یافته‌های جدید که تمامشان ترجمه‌هایی از یونانی به قبطی هستند، هرگز به اندازه متون اصلی پدران کلیسا که به زبان یونانی نوشته شده است (مثل نامه به فلورا از بطلمیوس) استوار نیست. میانجی‌شدن سلسله‌ای از کتاب‌ها بر استواری این کلام خدشه‌ای وارد نکرده است و به قوت خود باقی است. اغلب وقتی نسخه قدیمی تازه‌ای پیدا می‌شود این قدر همه را شگفت‌زده می‌کند که این مسئله را فراموش می‌کنند. ولی متونی این قدر دقیق چندان در میان نویسندگان کلیسا پیدا نمی‌شود و متون اصلی قبطی که تاکنون (در باب مسیحیت گنوسی) در دست داشته‌ایم مربوط به دوران رشد این اندیشه دینی (سده‌های دوم و سوم پس از میلاد) نبوده است. امروز با کشفیات نجع حمادی چنین گنجینه‌ای را در اختیار داریم.^۱ با خواندن این متون می‌توانیم از نظر زمانی در کنار منتقدان مسیحی قرار بگیریم و این مسئله بسیار مهمی است.

جدا از مسائل اعتقادی بی‌تردید این حجم متون اصلی تجربه آشکارتر و مستقیم‌تری از بیان اصلی متون گنوسی در اختیار ما قرار می‌دهد، چنان که دید بهتری درباره عملکرد و سبک بیان ذهن گنوسی پیدا می‌کنیم. زبده مباحث اعتقادی و نوشته‌های متفکران کلیسا چنین چیزی به دست ما نمی‌دهد. در خصوص اسناد مندایی نیز دیدیم صورت و لحن بیان با تمام گستردگی‌اش صدای رسای خود را به «محتوا» و

۱. خود این متون مربوط به سده چهارم است ولی محتوای آن مشخصاً قدیمی‌تر است و می‌توانیم با دقتی مقبول بگوییم متعلق به سده دوم است.

«جان‌مایه» ای اضافه می‌کند که بدعت‌شناسان با هدف جدل از کلام پرطمطراق و چندصدایی^۱ آنها استخراج کرده‌اند. این محتوا حتی اگر باعث پیشبرد بحث نشود ریشه در ذات موضوع دارد و اگر مسئله را پیچیده‌تر هم کند باز باید آن را پذیرفت، چرا که از دل خود مسئله می‌آید.

افزون بر اینها، متوجه می‌شویم موضوع مطالعه این جامعه گنوسی در سده چهارم چه بوده است که در منطقه متکلمان به زبان قبطی پس از آن ادامه پیدا کرده است. از وزن نسبی متون شیئی می‌توان نتیجه گرفت که این جامعه، شیئی بوده است. ولی همگرایی این متون متفاوت^۲ نشان از ذهن باز، احساس همبستگی و فهم متقابلی دارد که عموماً در میان گنوسی‌ان رایج بوده است. جدای از آن، قرارگرفتن پنج متن هرمسی در یک مجموعه متن مسیحی، خود اسباب شگفتی است و نشان می‌دهد نزدیکی این دو جریان فکری بیش از آن چیزی بوده است که ما اغلب تصور می‌کنیم. دورس نشان داده است^۳ نام هیچ کدام از کسانی که در ادبیات پدران کلیسا، «آموزگاران بزرگ بدعت» نامیده شده‌اند «صراحتاً در نوشته‌های نجع حمادی نیامده است»؛ نه صاحب تألیفی نامیده شده‌اند و نه نامی از آنها در متنی برده شده است. البته نمی‌توان نتیجه قطعی گرفت که هیچ کدام از این متون نوشته معلمان شناخته‌شده نیست، چون در آن دوران اغلب نویسندگان نام خود را ذکر نمی‌کردند و به همین دلیل کتاب‌های بسیاری با تردید و گمانه‌زنی به افراد مختلف نسبت داده شده

1. Polyphonous

۲. یعنی رساله خفیه یوحنا، ذات آرخن‌ها (Hypostasis of the Archons) منشأ جهان که مربوط به گنوسی‌ان باربلی است و انجیل حقیقت، نامه به رجنوس (Letter to Reginos) و انجیل فیلیپ که مربوط به والتینی‌ها است و ...

3. Op. cit., p. 250.

است. عده‌ای معتقدند برخی قسمت‌ها که در بنیاد یونگ زوربخ نگهداری می‌شود و به شدت رنگ و بوی والتیننی دارد نوشته‌های والتینوس و هراکلیون است و داورس معتقد است دو رساله از متون را می‌توان به شمعون مغ نسبت داد (نک. پیوست یک). نبودن نام چهره‌های بزرگ سده دوم (که پدران کلیسا اهمیت بسیاری به آنها می‌دهند) در این متون، اهمیت آن افراد یا متون را کم نمی‌کند. این امر نشان می‌دهد که عادات ادبی نویسندگان متون نجع حمادی در سده چهارم این‌گونه بوده است.

شیثیان آموزگاری نداشته‌اند ولی آموزه‌هایشان به دقت ثبت شده است. اصول اعتقادی (ایرانی) سه‌گانه‌گرا که معتقد است عنصر سوم بین روشنی و تاریکی میانجی بوده است (که در این دیدگاه با فراتیان، نحشیه، یوستین و دیگران هم‌عقیده بوده‌اند) عیناً همان است که هیپولوتوس روایت کرده است. در عین تأکید بر شیثی بودن متون و پذیرش اهمیت نسبی این بعد کیهان‌زایی در مجموعه نجع حمادی، باید پذیرفت که این فقط یک جنبه از آموزه‌های یکی از گروه‌های گنوسی است. گمانه‌زنی سوفیا، تجلی و ائون‌ها در گنوسیه مصری - سوری جایی برای آن ندارد، حتی در همان گنوسیه ایرانی هم که گهواره آن است چندان مرکزیتی ندارد (چنان‌که نه فقط در کیش مانی بلکه در روایت‌های باسیلیدس نیز می‌بینیم)؛ حتی در فرقه شیثی نقش عنصر میانجی کم‌رنگ است و نظام فکری عملاً دوقطبی است: عنصر سوم نهایتاً محل ملاقات دو قطب است یا نقش قالب مادی، یعنی روح، را دارد (بدون در نظر گرفتن اولویت مشابهی که دارد) که نشانی از عنصر اعلا در آن است و در معرض اختلاط قرار دارد. مثال‌های قبلی نشان داد خطر اختلاط که در گمانه‌زنی گنوسیان است چندان نیازی به عنصر میانجی ندارد. به دلیل همین کم‌اهمیتی (علی‌رغم اهمیت مشابهت‌های تاریخی) مشالی از این

دست در مجموعه اسطوره‌های گنوسیمان نیاوردیم.^۱ شاید چاپ نسخه کامل تفسیر سام^۲ که مهم‌ترین نسخه کیهان‌زایی شیثیان (و طولانی‌ترین متن وحیانی در میان این یافته‌ها) است بتواند این مسئله را روشن کند. به مسائلی باز می‌گردیم که می‌توان از این یافته‌ها کشف کرد و اندیشه قدیم را تأیید می‌کند. هر کس این متون را بخواند از فرط تأکید و تکرار درون‌مایه‌ها نتیجه می‌گیرد که اینها به دقت چیده شده‌اند و متون یافت‌شده با وزن تکرار عددی و بیانی نشان می‌دهند این درون‌مایه‌ها چه نقش اساسی در نظام اعتقادی داشته‌اند.

۱. نقش کلیدی موضوعی که برای خواننده این کتاب آشنا است، من آن را «تکبر جهان‌آفرین» می‌نامم که داستان لاف دروغین و متکبرانه او را در بر می‌گیرد. این موضوع همه جا حضور دارد و تکرار این موضوع در نوشته‌های مربوط به کیهان‌زایی نجع حمادی البته جدید نیست ولی به شدت مکرر و چشم‌گیر است. این نکته‌ای است که نوشته‌های پدران کلیسا نیز به آن اشاره کرده‌اند: الف. جهان‌آفرین فکر می‌کند که فقط او است، و یکی هست و هیچ نیست جز او؛ ب. او به خودش تفاخر و اظهار می‌کند که من خدایم و خدایی جز من نیست؛ پ. او با سرکوبی که از بالا می‌شنود تخطئه می‌شود که «تو خبط کردی (یا دروغ گفتی) ... ! بالاتر از تو هم هست ...». عین همین مفاهیم را از نوشته‌های ایرنائوس،^۳ هیپولیتوس^۴ و اپیفانیوس^۵ به دست می‌آوریم که به فرقه‌های گنوسی نسبت می‌دهند و در تمام متون نجع حمادی به این ترتیب دیده

۱. در نسخه آلمانی فصل جدایی را به نظام «سهریشه‌ای» اختصاص داده‌ام: *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pp. 335-344

2. *Paraphrase of Shem*

۳. Adv.Hacr.I. 30. 6 مثلاً

۴. Refut. VII. 25.3 مثلاً

۵. Panar. 26. 2 مثلاً

می‌شود: شماره ۲۷^۱ تفسیر سام،^۲ شماره ۳۹ ذات آرخن‌ها،^۳ شماره ۴۰ منشأ جهان،^۴ شماره‌های ۲-۷ کتاب مقدس روح بزرگ نادیدنی یا انجیل مصریان،^۵ شماره ۴ سوفیای مسیح،^۶ و شماره‌های ۱-۶-۳۶ رساله سری یوحنا.^۷ اگر اشتباه نکنم اینها کل متونی است که دورس می‌گوید اقوالی راجع به کیهان‌زایی دارند. نکته جالب اینجا است که (ب): قول متکبرانه جهان‌آفرین حالتی تعجب‌انگیز دارد که به‌شدت ما را یاد سبک بیان بخشی‌هایی از تورات می‌اندازد که در آن خدا خود را توصیف می‌کند (مثلاً اشعیا ۴۵: ۵ و ۴۶: ۹ هفتاد) و علاوه بر کلمات توحید، غیرت الاهی را نیز مطرح می‌کند.^۸ از پیچیدگی‌های روان‌شناسی این رساله خفیه که بگذریم موضوع محل بحثمان در نوشته‌های پدران کلیسا آمده است و نقطه ثابت کیهان‌زایی گنوسی است که همیشه در آن یک عنصر «پایین» در کار است که از یک عنصر «بالا» ضربه می‌خورد.^۹ هر کس بخواهد

۱. من در تمام این متن از شماره‌گذاری‌های دورس استفاده می‌کنم.

2. Doresse, p. 149.

3. 17134: 27-135: 4; 142: 21-26; 143: 4-7 (Schenke, cols. 664; 667; 668)

4. 148: 29-33; 151: 3-28; 155: 17-34 (Schenke, cols. 249; 251; 253)

5. Doresse, p. 178.

6. BG 125: 10-126: 5 (Till, pp. 290-293)

بخشی از متن نجع حمادی در این قسمت افتاده است.

7. BG 44: 9-16, cf. 45: 11 f.; 45: 20-46: 9 (Till, pp. 128-133)

۸. مثلاً در 2=7 nos. «من خدای غیوری هستم که کسی جز من نیست!» مثل 1=36 nos. (رساله خفیه یوحنا) که در آن حیرت خداوند جایش را به شهادت می‌دهد ناظر به این آگاهی «خدای دیگری هم هست که اگر نبود او به چه کسی باید حسادت می‌کرد و غیرت می‌ورزید؟».

۹. البته محدود به این نیست. در بیان سام، این خاصیت در بستری ذکر می‌شود که آموزه سه ریشه در آن است و نشان می‌دهد ایرانی است. دورس در این باره توضیح نمی‌دهد جهان‌آفرین (و نیز سوفیا) چگونه به وجود آمدند. ولی از متون دیگر چنین برمی‌آید که یالداپوت خود محصول نیروهای شر است نه فرزند سوفیایی که هبوط کرده است. از دیدگاه تصویرشناسی اسطوره باید گفت یالداپوت چندان شباهتی به سوفیا ندارد و بعید نیست در اثر اتفاقی با او هم‌نشین و مربوط شده باشد.

تحلیلی در باب ریشه‌یابی فکر گنوسی داشته باشد باید به دشمنی اعتقادی آنان با یهودیت و برابرنهی خدای یهودیت با یالداوث توجه کند.

درباره (پ). سرکوبی که سوفیای مادر از بالا بر جهان‌آفرین می‌فرستد برای او و قدرت‌های پایین مسلم می‌کند خدای اعلایی هست که «بالتر از همه چیز است»^۱ و او را از تکبرش بیرون می‌آورد و غرورش را آرام می‌کند. ولی آشکارترین کلام او این است که «انسانی هست [بالتر از تو، برتر از تو] و نیز فرزند او»^۲ این عبارت نشان می‌دهد انسان جایگاه فراکیهانی دارد و این در نوشته‌های پدران کلیسا^۳ وجود دارد. برخی نظام‌های اعتقادی چنان تند می‌تازند که انسان را با خدای والای نخستین برابر می‌گذارند؛^۴ برخی (یا شاید تمام) عبارات متون یافت شده چنین خاصیتی دارند. ارتقای درجه انسان (به قدر متفاوتی در هر نظام فکری) به خدایی فراجاهانی که بالاتر و برتر از خالق این جهان است و گذاشتن آن نام بر این خدا، از خواص اصلی الاهیات گنوسی در تاریخ ادیان است که در تمام گمانه‌زنی‌ها، از پویماندرس تا مانی، به چشم می‌خورد و اسباب وحدت آنها است. این است آن جایگاه متافیزیکی جدیدی که انسان در سلسله امور به دست می‌آورد و جایگاه جهان‌آفرین جهان را همین تفکر روشن می‌کند. در

1. Sophia of Jesus, BG 126:1-5.

2. Nos. 2 = 7

(Doresse, p. 178) «مرد نامیری روشنی»: رساله خفیه یوحنا در تمام نسخه‌ها صدایی را روایت می‌کند که از بالای سوفیا آمده است ولی یالداوث هم آن را می‌شنود.

3. For example Iren. I. 30. 6.

۴. برای شعبه‌ای از فرقه والتینی، نک: Iren. I. 12. 4 و نیز همان ۳۰. ۱. برای افیتی‌ها، نور نخستین در مغاک، موید، بی‌کران و ابدی است «پدر همه که نامش انسان نخست است» نک: نحشیه و منعم عرب در کتاب هیپولوتوس 12, VIII, 7. Refut.

کنار این مفاهیم الاهیاتی، اصلی هست که همه به آن اعتقاد دارند و آن این است که انسان می‌تواند وجود درونی خود (روح، نور و غیره) را با این قدرت فراکیهانی یکی بداند، از سرکوبگران کیهانی‌اش متنفر باشد و بداند که سرانجام بر آنها چیره خواهد شد. به این ترتیب نظام اعتقادی خدا-انسان، و به‌ویژه در داستان آفرینش قصه تحقیر جهان‌آفرین با ذکر نامش، آشکارا نشان می‌دهد گنوسیه چه اندیشه انقلابی‌ای در حوزه کیهانی به وجود آورده است. آنها در حوزه اخلاق، مخالف وضع موجود بوده‌اند و در حوزه احکام دین معتقد بودند می‌توان سرنوشت را شکست داد و با تکیه بر هوش بر آرخن‌ها غلبه کرد. عنصر طغیان با سبک بیسان شمع‌زده مخصوصی که دارد وقتی طرح‌شدنی است که در کنار عنصر سرکوب و در نتیجه مفهوم آزادی قرار گیرد، یعنی تلاش برای باز به دست آوردن آزادی از دست رفته. باید دانست نقش جهان‌آفرین به جریان خلقت این دنیا محدود نمی‌شود بلکه بر اساس «قانون» و سرنوشت کیهانی، نظامی سرکوبگر بر این دنیا تحمیل می‌کند که می‌خواهد انسان را به بردگی بکشد. در کتاب گفته‌های آدم به پسرش شیث^۱ آدم می‌گوید وقتی او (از گفته‌های حوا؟) فهمید «فرشتگانی ابدی» (ائون‌ها) «بالتر از خدایی هستند که ما را آفریده است، ... آرخن‌ها با عصبانیت ما را از ائون‌ها قدرت جدا کردند ... شکوهی که در ما بود از دست رفت ... دانش نخستینی که در ما نفس می‌کشید ما را ترک کرد ... و آن‌گونه بود که فهمیدیم کدام خدا ما را خلق کرده است و ما از ترس و حقارت، خادم چه کسی بوده‌ایم».^۲ و این‌گونه است

1. Revelation of Adam to his son Seth, in: Dorese, p. 182, no. 12.

۲. نیز نک.: انجیل فیلیپ (102: 29f.): «آنها (آرخن‌ها) می‌خواستند شخص آزاد را بگیرند و تا ابد وی را برده خویش کنند» (Schenke, col. 7).

که می‌بینیم آرخن‌ها از این که «انسان» از آنها بالاتر است احساس تحقیر می‌کرده‌اند.^۱

۲. در کنار موضوع «تکبر جهان‌آفرین» جان‌مایه دیگری نیز وجود دارد که من «شعف سوفیا» می‌نامم. داستان معصیت و هبوط او از نظام اعلای خدایی که حتی وقتی به سبب گناهش از آن دور افتاده است باز هم به آن تعلق دارد. در جریان داستان، این اتفاق پیش از تکبر جهان‌آفرین رخ می‌دهد و دیدیم که در اساس، هبوط او خود دلیل وجود جهان‌آفرین و ماهیت ذاتاً پست او شد. ولی این چهره خاستگاه تاریخی دیگری دارد؛ نگاه یهودمحور و گزش ضدیهودی در آن نیست^۲ و نماد او به جای ارتباط و احساس گناه خانوادگی، لحن عاطفی متفاوتی دارد که «ترس و همدلی» تراژیک مخاطب را برمی‌انگیزد، نه «طغیان و تحقیر». حضور این موضوع گواهی است قوی بر این که با گمانه‌زنی گنوسی به سبک سوری - مصری سر و کار داریم که کیهان‌زایی در آن بخش‌هایی

۱. هم در ذات آرخن‌ها و هم در منشأ جهان، یالداپوت جهان‌آفرین از سوفیا به سبب تکبری که ورزیده است استخفاف می‌بیند و سپس به نام سمائل یا خدای نابینا خطاب می‌شود (Hypostasis, 134:27-135:4; 142:25 f.; Origin, 151:17 f.) ریشه‌شناسی ثانویه (آرامی) دیگری که می‌توان از این نام کرد، نام‌گذاری جهان‌آفرین جهان به خدای نابینا در یکی از کتاب‌های هیپولیتوس است که درباره فراتیان نوشته است و در تمثیلی در داستان عیسو به چشم می‌خورد (Refut. V. 16. 10). به این ترتیب است که می‌فهمیم نابینا چیزی بیش از بداهه‌پردازی مفسران بوده است. توصیف آرخن‌ها در کتاب ذات آرخن‌ها به این ترتیب آغاز می‌شود: «خدایشان به سبب قدرت، غرور و غفلتش کور است و در میانه خلقت می‌گوید من خدایم ... (۱۳۴: ۲۷-۳۱ نیز نک: Sophia of Jesus, BG 126:1-3). ریشه‌شناسی عبری دیگر در متن منشأ جهان این است که می‌گوید اسرائیل یعنی مردی که خدا را دید (۱۵۳: ۲۴ و بعد). این نکته در نوشته‌های فیلون یهودی هست (نک: Gnosis یونانی مآب و جدایی طلبان گمنام در این زمینه ریشه مشترکی مبتنی بر دین یهود دارند. ۲. پوست می‌گوید این واژه از chokma [حُکْم؟ م.] در زبان عبری می‌آید که الاهی پشامسیحی است و زیرمتن اسطوره‌ای چهره محل بحث ما را شکل می‌دهد.

از خداگونگی را در بر می‌گیرد و با هبوط از ارتفاعات متولد شد؛ نه به سبک گنوسیه ایرانی که می‌گوید در ازل تاریکی نخستین از بیرون به سوی او گرائید. یکی از این متون تازه موسوم به منشأ جهان،^۱ در آغاز متن لحنی جدلی دارد و می‌گوید گروندگان به اسطوره سوفیا این منظر اعتقادی را می‌دانستند: «نظر به این، همه از جمله خدایان جهان و انسان، می‌گویند قبل از خائوس (هاویه) چیزی وجود نداشت. من می‌گویم آنها همه اشتباه می‌کنند. چون آنها ریشه خائوس را نمی‌شناسند و نمی‌دانند چه آغازی داشته است. خائوس از سایه‌ای متولد شد که تاریکی نام داشت و تاریکی خود از عملی متولد شد که از ابتدا وجود داشته است» ... بر اساس متن پیستیس سوفیا^۲ این «عمل» خارج از قلمرو موجودات باقی است که از ابتدا به‌تنهایی وجود داشته است و از آن موضع به رفتار آمده است. به این ترتیب وجود تاریکی، خود معلول شکستی الهی است. سوفیا، خرد، عامل و حامل این شکست است (و این از تناقض‌هایی است که می‌بینیم گنوسی‌ان را شاد می‌کند)؛ داستان روح او پیش از خلقت، داستان وجود انسان در خلقت است (و احساس گناه را به پیش از آغاز خلقت می‌برد) و امکانات مختلف انگیزش قابل انتخاب، آزادی بسیاری در بستر واقعی روان‌شناسی ماجرایی استعلای روح به دست می‌دهد. تعداد نسخه‌هایی که در ادبیات این رشته وجود دارد به این آزادی اشاره دارد: حتی در مکتب والتینی دو مفهوم‌سازی متفاوت از علت اولیه و ماهیت تقصیر سوفیا ضبط شده است. به این ترتیب ایده اولیه‌مان ثابت است ولی قانون الگویمان شبیه جان‌مایه جهان‌آفرین نیست. نمونه‌هایی را از منابع جدید نقل، و همتای قدیمی آنها را ذکر می‌کنیم. ذات آرخن‌ها و منشأ جهان به ما می‌گوید پیستیس سوفیا (الف)

1. Origin of the World.

2. Pistis Sophia 145: 24-146: 7.

مایل بود به تنهایی بدون همسرش چیزی خلق کند که شبیه نور موجود اولیه باشد و تصویری آسمانی ساخت که (ب) بین حوزه‌های عالی نور و ائون‌ها پایین‌دستی که بعدها متولد شدند پرده‌ای کشید و سایه‌ای زیر این پرده بیرون از آن قرار داد که رو از نور برگردانده بود. این سایه، که تاریکی نامیده می‌شد، ماده بود و از این ماده یالداوث چونان خطایی به هیئت یک شیر زاد شد. اظهارنظرها:

الف. ماهیت خطا. «بدون همنشین»^۱ همین موضوع در رساله خفیه یوحنا^۲، سوفیای مسیح^۳ و روایت هیپولوتوس از رموز والتینی هست: تقلید غیرممکن از پدری که بدون نیاز به همسر «با خودش» تولیدمثل می‌کند. اینجا گناه سوفیا گستاخی است، اختلاط،^۴ که مستقیماً ختم به شکست می‌شود و غیرمستقیم در جریان اتفاقات (از طریق جهان‌آفرین که در او اختلاط به همراه غفلت و میل به قدرت باز پدیدار می‌شود) ختم به شکل‌گیری جهان مادی می‌شود. به این ترتیب با شروطی که گذاشتیم این اتفاق نتیجه نهایی تلاش معطوف به منع یک موجود نیمه‌خدا و سرگردان است که می‌خواهد مستقلاً دست به خلق بزند. پیروان والتین از ایرناتوس (در مکتب ایتالیایی از بطلمیوس) و نسخه‌هایی از تئودوتوس^۵ (در مکتب آناتولی) می‌آموزند که خطای سوفیا انگیزه پیچیده‌تر و شدیدتری داشت: میل شدید به دانش کامل درباره امر مطلق. در خصوص این مطلب در متون تازه چیزی بیشتر از آنچه در متون قدیم دیده‌ایم به چشم نمی‌خورد. در پرتو متون قبطی امروز می‌توان گواهی درونی به دست آورد که در نهایت ظرافت و

1. Hypostasis 142:7.

2. BG 36: 16-37: 4.

۳. بدون شوهرش. نک.: Till, p. 277, footnote to BG 118:3-7.

4. Hybris

5. Excerpts from Theodotus

سادگی می گوید: نسخه والتین که با نسخه های لاتین تازه کشف شده گنوسی هماهنگ است، در ادبیات گنوسی خبر از نوعی نگاه کهنه و ریشه دار در اسطوره قدیمی سوفیا می دهد، در حالی که نسخه ای که در دست اهالی این فرقه بوده است دیدگاه والتینی تری دارد.

ب. نتیجه خطا. در مثال بالا، «پرده»، آفریده مستقیم دست سوفیا و در سوفیای مسیح، مخلوق پدر در پاسخ به خلقت سوفیا است. او پرده ای می کشد «تا نامیرندگان را از کسانی که پس از آنها آمدند جدا کند». به این ترتیب «خطای زن» متولد شده و با خطا هم دستی می کند.^۱ این همان «محدودیت»^۲ والتینی ها است.^۳ پس در این نسخه «پرده» یا «محدودیت» با هدف جداسازی و محافظت شکل گرفته است در حالی که در نسخه دیگر هم زمان با خلق سوفیا پا به وجود می گذارد و دلیل ناخواسته تاریکی می شود که در درجات پایین است و ماده ای می شود که سوفیا در آن خلق خود را صورت می دهد: این بعد ناخواسته ما را به یاد مفهوم «تاریکی»^۴ می اندازد که در انجیل حقیقت است. اصول عقاید والتینی در این زمینه می گوید سوفیا پس از این که اسیر غفلت و بی شکلی شد «خلأ» دانش را به وجود آورد که سایه اسم است [کاسه تاریکی با ممانعت او از عبور نور شکل می گیرد].^۵ به این ترتیب پرده آنجایی که به دست خدا کشیده نشده است بلکه مستقیماً از خطای سوفیا آمده است به ما نشان

1. BG 118: 1-17.

نک.: گمانه زنی در باب معاد ذیل مدخل «پرده عاریتی» در انجیل فیلیپ (132:22 ff) (نک.: 117:35 ff).

2. Horos

۳. نقش دیگر آن این است که بین ملأ اعلی و بیرون از آن رادعی باشد. مثلاً Hippol. VI. 3h 6: «تا چیزی از نقایص در ملأ اعلی به نزدیک ائون ها نیاید».

۴. اضطراب مثل مه تراکم می شود، چنان که هیچ کس را یارای دیدن نیست. به این ترتیب خطا قدرتمند می شود و با ماده خودش در خلأ دست به کار خلق می شود.

5. Exc. Theod. 31. 3 f.

می‌دهد چگونه از تاریکی ناشی از خطای اولیه متولد شده است؛ گو این‌که زنجیره علت آن تا اندازه‌ای دور از ذهن بنماید. اینجا با نسخه‌ای کمتر پالوده یا ابتدایی‌تر از اشتقاق ماده از خطای نخستین روبه‌رویم^۱ و نسخه کامل‌تر آن شاید همان اصول اعتقادی والتینی است که می‌گوید ریشه روان و ماده در خود احساساتِ سوفیا است نه مخلوق این احساسات. به نظر می‌رسد *انجیل حقیقت* این مسئله را فرض گرفته است.^۲ در این باره هم با مطالعه متون جدید می‌بینیم اندیشه والتینی تا چه میزان این عقیده را رشد داده و از حالت ابتدایی خارج کرده است.

پ. شعف سوفیا. این مرحله در معنایی است که به رنج سوفیا می‌دهیم که آیا (با تمام داستان جذابی که دارد) اتفاقی است که رخ می‌دهد یا برای فرآیند کیهان‌زایی واقعاً لازم است. وقتی خطا آن فرآیند را آغاز کرد و در مرحله نخست، تاریکی و خائوسی ایجاد شد که تا پیش از آن وجود نداشت (و اینجا است که از اندیشه دوگانه‌گرا به

۱. ذات آرخن‌ها 10-15: 142 «و سایه‌ای زیر پرده شکل گرفت که تبدیل به ماده شد و ... به بخشی (بیرونی) راه یافت ... چونان که گویی تجاوزی صورت گرفته است» منشأ 26-146: 20: 147 «طرف بیرونی آن سایه است که تاریکی نام گرفت و قدرتی از آن پا بیرون گذاشت ... قدرت‌هایی که پس از آن سر بر نمودند آن سایه را خائوس بی‌کران نامیدند». تیره خدایان از آن جوانه زد. به این ترتیب تیره‌ای از گستاخی‌ها از خلق نخستین آغاز شد ... این‌گونه است که (خائوس) عمیق از پیستیس می‌آید ... تاریکی از سایه چنان پا به دنیا گذاشت که وقتی زنی کودکی به دنیا می‌آورد بار زیاد او بر زمین می‌نشیند». این اندیشه به اصول والتینی بسیار نزدیک است: گنوسیس باربلی که هر دو متن به آن تعلق دارند (همان‌طور که نیز رساله خفیه یوحنا) در میان تمام گونه‌های گنوسیس در زمینه گمانه‌زنی درباره ابتدا به اندیشه والتینی بسیار نزدیک است (نک: *Gnosis und spätantiker Geist* I, p. 361).

۲. دنیا صورتِ (شیمای) «خسران» است [پس «خسران» ماده آن است] و خسران از جهل اولیه به پدر به وجود آمد.

وحدانیت التفات می‌کنند) این خود بهترین دلیل برای شکل‌گیری آشفتگی، حسرت و سایر احساسات در سوفیای خطاکار است و نیاز به دلیل قوی‌تر ندارد. اینها تماماً پیش از کارکرد نظام گمانه‌زنی در شکل‌گیری بخشی از داستان سهیم بوده‌اند. متون قبلی در این باره چه اطلاعاتی به ما می‌دهد؟ در رساله خفیه یوحنا می‌خوانیم اضطراب سوفیا ناشی از کارهای شخص جهان‌آفرین، یعنی پسرش، در جریان خلق است؛^۱ این نکته‌ای در جریان روایت خلق دنیا است که در این زمان کاملاً در حال شکل‌گیری بوده است، نه عنصری در شکل‌گیری آن (بلکه فقط در تغییر عقیده و نجات نهایی خود سوفیا دخالت دارد). اگر خاطرتان باشد در پیستیس سوفیا حماسه نمایشی این رنج، مشخصاً عازم برانگیختن احساسات است ولی متن منشأ جهان به اقتضائات نظری موضوع سوفیا اشاره دارد و می‌گوید اضطراب او نقشی شکل‌دهنده و وجودبخش دارد و این پیش از مرحله خلق جهان‌آفرین است: سوفیا به «تاریکی بی‌کران» و «آب‌های بی‌پایان» (یعنی خائوس) نگاه کرد و از مخلوقات خطای نخستینش دل‌زده شد؛ شگفتی او به حالتی از هراس تبدیل می‌شود که (بر فراز آب‌ها؟)^۲ از او خارج می‌شود، تجلی می‌کند و به درون خائوس گم می‌شود.^۳ شاید این آرخن خود مرد-زن یا نخستین تجلی آن باشد ولی به هر صورت جهان‌آفرین آینده جهان، چه مستقیماً و چه باواسطه، پرتویی از نومییدی خرد است. این بیان به نقش احساسات سوفیا در گمانه‌زنی والتینی نزدیک است؛ تکوین دومرحله‌ای (نخست خائوس و سپس جهان‌آفرین) باعث می‌شود یک سوفیای بالا و یک

۱. «او شرارت و ارتدادی را که عارض فرزندش شده بود دید. توبه کرد ...» (و غیره).

۲. قبلاً در همین کتاب گفتیم جهان‌آفرین چگونه از انعکاس در آب‌های مفاک وجود یافت و تصویر آینه‌ای چگونه شکل گرفت و چه نقشی داشت.

3. Origin of the World 147:23-34.

سوفیای پایین داشته باشیم.^۱ تا اشتقاق واقعی عناصر مادی و روانی جهان از این احساسات هنوز هم قدم بزرگی فاصله داریم. در متون تازه هم چیزی که بتواند به ظرافت اعتقادات والتینی این مرحله را توضیح دهد، جز خود متون والتینی، وجود ندارد. بکارت اندیشه متون والتینی در این زمینه چشم‌گیر است.

اهمیت دو متن باربلی - گنوسی که شنکه^۲ ترجمه کرده است یعنی *ذات آرخن‌ها* و (عنوان پیشنهادی خود او) *گفتاری در باب منشأ جهان*، در کیهان‌شناسی به قدری است که ضروری می‌نماید بخشی از متن انگلیسی هر دو را نقل کنیم. شنکه^۳ ارتباط نزدیک بین دو نوشته را این‌گونه نمایش می‌دهد: هبوط پیستیس سوفیا با ایجاد یک پرده در برابر دنیای نور؛ شکل‌گیری سایه و نور، شکل‌گیری یالداوث نر و ماده و پسران نر و ماده او، تکبر و مکافات یالداوث، عروج فرزند تائب او سائوتن،^۴ شکل‌گیری مرگ و پسرانش. کتاب منشأ جهان توضیحات مفصل‌تری دارد و عبارت «مرد نامیرا» برای خدای بلندمرتبه فقط در این متن به کار رفته است. در متن زیر عبارات به ترتیبی قرار گرفته‌اند که فرآیند کیهان‌زایی را نشان دهند.

الف. ذات آرخن‌ها (کد دو ۴): آن بالا در ائون‌ها بی‌پایان، منزهی هست که آلوده نمی‌شود. سوفیا، که پیستیس نام گرفته است، مشتاق بود

۱. این تفکیک در انجیل فیلیپ (108:10-15) هست؛ یکی اخاموت (Ekhamoth) و دیگری اخموت (Ekhmooth) نامیده می‌شود. اولی خود سوفیا و دومی سوفیای مرگ است که سوفیای کوچک نامیده می‌شود. انجیل فیلیپ بی‌شک متنی والتینی است. نک.:

H. M. Schenke *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959) 1, col. 2 f.

2. H. M. Schenke

3. *Theologische literaturzeitung* 84 (1959), 4, col. 246 f

4. Saaotn

بدون مشارکت همسرش کاری به‌تنهایی انجام دهد. خلق او پرده‌ای شد در میان آسمان که بین اعلیٰ علیین و اثون‌ها زیرین فاصله انداخت. سایه‌ای زیر پرده شکل گرفت که تبدیل به ماده شد ... و به کالبدی (بیرونی) وارد شد. صورت او چیزی از جنس ماده شد که از نوع خطا است. این صورت مشجی^۱ از سایه پذیرفت و هیولای متکبری به شکل شیر شد (یالدابوث) ... چشمانش را باز کرد و ماده را بزرگ و بی‌پایان دید؛ تکبر ورزید و گفت: «من خدایم و کسی جز من نیست». او با گفتن این حرف در برابر او، که همه چیز است، معصیت ورزید. صدایی از ورای قدرت اعلا آمد که ... «اشتباه می‌کنی ای سمائیل^۲» که به معنای خدای نابینا یا خدای نابینایان است^۳. افکارش کور بودند.^۴ او اندیشه کرد پسرانی برای خودش خلق کند و هفت پسر نر- ماده خلق کرد و به آنها گفت «من خدای همه چیزم»^۵ [زویی^۶ دختر پیستیس سوفیا یالدابوث را بست و فرشته‌ای آتشین که از او بیرون جَست یالدابوث را به تارتاروس^۷ انداخت که در ژرفای مگاک است].

فرزند او سابائوت وقتی قدرت این فرشته را دید توبه کرد، پدر و مادرش، یعنی ماده، را رها کرد و از این مادر متنفر شد ... سوفیا و زویی او را بالا بردند و بالای فلک هفتم گذاشتند؛ زیر پرده‌ای که بالا و پایین را از هم جدا می‌کند^۸. یالدابوث که دید او در این مقام قدرت است ...

1. Typos

2. Samael

3. Pistis Sophia 142: 4-26

4. Ibid 135: 4.

5. Ibid 143: 1-5.

5. Zoe

۷. تارتاروس (Τάρταρος) در اساطیر یونان مگاکی است ژرف که زندان پلیدان و بداخترانی چون تیتان‌ها بوده است. افلاطون در رساله گریاس می‌گوید به همان میزان که زمین از ملکوت آسمان دور است، تارتاروس هم از هادس، دنیای مردگان، پایین‌تر است. تارتاروس هم چون زمین و زمان دو خدا یا نیروی آغازین هستند و روان مردگان شروع پس از قضاوت راهی تارتاروس می‌شود.

8. Ibid 143: 13-22.

به او رشک ورزید ... از این رشک مرگ به وجود آمد و مرگ هم پسران خودش را به دنیا آورد^۱

خدای سبحان نگاهی به حوالی آب‌ها انداخت. تصویر او بر آب‌ها تجلی کرد و قدرت‌های تاریکی عاشق آن شدند.^۲ آرخُن‌ها شورا کردند و گفتند «بیاید تا انسانی از خاک بسازیم»^۳ آنها (انسانشان را) بر اساس پیکرهای خودشان و به چهره خدایی ساختند که چهره‌اش بر آب‌ها تجلی کرده بود ... «ما تصویری از این دست را در خلق خودمان می‌سازیم» تا این‌که (آن تصویر) چیزی چون خودش را ببیند [جذب آن شود] و ما آن را در خلق خودمان اسیر کنیم.^۴ [از ادامه داستان که مربوط به آدم، حوا، بهشت، مار و نورثا^۵ است صرف نظر می‌کنیم].

ب. گفتاری در باب منشأ جهان (کد دو ۵): وقتی طبع میرندگان بر اساس آن ذات بی‌کران کمال یافت تصویری از پیستیس بیرون جهید که سوفیا نام گرفت. او مایل بود چیزی شبیه به آن نور قدیم که از ازل وجود داشت بسازد. بی‌درنگ اراده او محقق شد و تصویری آسمانی شکل گرفت ... که مثل پرده‌ای که انسان و بالاتر از انسان را از هم جدا می‌کرد، چیزی بود بین میرندگان و مرتبه بالاتر از آنها. عصر حقیقت، در خود^۶ سایه ندارد ... ولی بیرون از او سایه‌ای است که «تاریکی» نام دارد. قدرتی (حاکم) از آن بیرون می‌آید که بر تاریکی مسلط می‌شود. ولی قدرت‌هایی که از او بیرون آمدند این سایه را «هاویه بی‌کران»^۷ نامیدند.

1. Ibid 144: 3-9.

2. Ibid 135: 11-14.

3. Ibid 135: 24-26.

4. Ibid 135: 30-136: 1.

5. Norea

۶. در متن اصلی سهواً «بیرون از خود» نوشته شده است.

7. Boundless Chaos

از او بود که نژاد خدایان ریشه گرفت ... و به این ترتیب سلسله‌ای از نواقص از خلق اول شکل گرفت. این‌گونه بود که ژرفا (هاویه) از پیستیس متولد شد.^۱

سایه آنگاه که دید کسی قوی‌تر از او هست حسادت ورزید و از خود باردار شد و حسادت را به دنیا آورد ... آن حسادت نقصی بود خالی از روح. چونان سایه‌ها که (با حالتی چون ابرها) در ماده‌ای آبگون برخاست. به این ترتیب حسادت ... به بخشی از هاویه سرایت کرد ... چنان‌که زواید زایمان (جفت) زنی پس از به دنیا آوردن کودک می‌افتد، ماده این‌گونه از سایه متولد شد.^۲

بعد از این اتفاقات پیستیس خود را بر ماده هاویه آشکار کرد که چون نقصی همه جا را گرفته بود ... تاریکی بی‌کران و آبی که پایان نداشت. پیستیس وقتی دید از ترمرد او چه چیزی به وجود آمده است سرخورده شد و سرخوردگی او خلقی از نوع هراس ایجاد کرد که از او گریخت و در هاویه مأوا گرفت. پیستیس به سوی او گردید تا در صورت او نفسی بدمد، آنجا که زیر ملکوت (- هاویه) بود.^۳

آنگاه که سوفیا آرزو کرد این (نقص)، صورتی پیدا کند و بر ماده حکم‌فرما شود، آرخن به شکل شیر از میان آب‌ها بیرون آمد ... که قدرت بسیاری داشت ولی نمی‌دانست از کجا آمده است (یالداپوث) ... آرخن وقتی به قدرت خودش نگاه کرد ... فقط خودش را دید نه چیز دیگری، جز آب و تاریکی. آنگاه فکر کرد تنها است. این فکر از او ساطع شد و چونان روحی شد که بر فراز آب‌ها به این سو و آن سو حرکت می‌کرد.^۴

1. Ibid 146: 11-147: 2.

2. Ibid 147: 3-20.

3. Ibid 147: 23-148: 1.

3. Ibid 148: 1-149: 2.

[یالدابوث شش «پسر» نر- ماده (آرخُن) آفرید، نام‌های نر و ماده بر آنها (از جمله سابائوت) گذاشت و برای هر یک تخت، قدرت و موکلی گماشت].^۱

آنگاه که آسمان‌ها (با مداخله و کمک پیستیس) به‌درستی بر جای خود قرار گرفت و قدرت‌ها و امکانات هر کدام معلوم شد، پدر این جماعت غرور ورزید. تمام این فرشتگان وی را ستایش کردند ... و او به خود بالید ... و گفت «منم خدایی که ...» (نقش پیستیس در این داستان کمی بیشتر از الگوی همیشگی آن است) «اشتباه کردی سمائیل» که یعنی خدای نابینا. مرد نورانی نامیرا در برابر تو است که در خلقت تو (plasma) جلوه خواهد کرد. او تو را زیر پا خواهد فکند ... و تو با قدرتی که داری به نزد مادرت فرو خواهی رفت، به ژرفا.^۲ چون در پایان خلقت تو، هر آنچه نقص که از حقیقت به وجود آمده است از بین می‌رود و محو می‌شود چنان‌که انگار از ابتدا وجود نداشته است. پیستیس این گونه کلام خود را به پایان برد، عظمت خود را به آب‌ها نشان داد و به نور خود بازگشت.^۳

پدر همه وقتی نقش پیستیس را در آب دید غصه‌دار شد ... و از خطای خود شرم کرد. وقتی متوجه شد مرد نامیرای نور در برابر او است خشمگین شد. چون پیش‌تر به خدایان گفته بود «من خدایم و کسی جز من نیست» ولی اکنون می‌ترسید که آنها کشف کنند یکی در برابر او هست و از او خلع نظر کنند. ولی چون خرد نداشت ... از روی غرور

1. Ibid 149:10-150:26.

۲. شنکه (op. cit. 251, n. 39) ضمن نقل این قول و قول پیشین، که نشان می‌دهد یالدابوث از هاویه ریشه می‌گیرد، می‌گوید می‌توان به‌درستی نتیجه گرفت هیلگنفلد (Hilgenfeld) درست می‌گوید که واژه «یالدابوث» همان یالدا باهوث (yalda bahuth) به معنای فرزند هاویه است.

گفت «اگر کسی در برابر من هست، جلو بیاید و خودش را نشان دهد!». از اگداد بالای نوری پا به پیش گذاشت. از تمام آسمان‌های زمین گذشت ... و صورتی از انسان در آن پدیدار شد ... پرونویا (همسر یالدابوث) این فرشته را دید و دل به او باخت؛ ولی او از وی متنفر شد. چون از جنس تاریکی بود. پرونویا خواست او را در آغوش بکشد اما نتوانست ...^۱

سابائوت پسر یالدابوث وقتی صدای پیستیس را شنید (که با لحنی تهدیدآمیز با یالدابوث سخن می‌گوید) او را ستود و دست از متابعت پدرش برداشت. به ستایش او نشست، چراکه درباره مرد نامیرا و نور او به وی آموخته بود. پیستیس سوفیا ... از نور خود بر او ریخت ... و سابائوت از سایر قدرت‌های هاویه قوی‌تر شد ... او از پدرش تاریکی و مادرش ژرفا متنفر بود. او از فکر پدر همه که خواهرش بود و بر فراز آب‌ها می‌رفت و می‌آمد متنفر بود. سابائوت به دلیل توبه‌ای که کرد جایگاه آرامشی (در فلک هفتم) به دست آورد و پیستیس دخترش زویی (زندگی) را به وی داد ... تا هر آنچه (از ائون‌ها) در اگداد هست به وی بیاموزد.^۲

وقتی پدر هاویه جلال پسرش سابائوت را دید ... به او حسادت ورزید. و وقتی عصبانی شد از مرگ خودش مرگ را آفرید (الخ)^۳ (پایان ترجمه).

1. Ibid 155: 17-156-18.

شَنَکِه درباره این انسان آسمانی که بعدها انسان زمینی، اروس و زندگی گیاهی از وی شکل می‌گیرد از دو بستر فکر گنوسی برابراهایی می‌آورد. در پویماندرس 12-17 فیزیس (Physis) را که عاشق آن‌تروپوس (Anthropos) می‌شود می‌توان با پرونویا برابر نهی کرد (*op. cit.* col. 254, n. 57) و نقش «پیام‌آور سوم» در اعتقادات مانی در شکل دهی گیاهان، حیوانات و انسان از طریق شهوت با آلودگی‌ها و نقایص موجود در آرخن‌های نر و ماده مقایسه‌پذیر است (*op. cit.* col. 247).

2. Pistis Sophia 151: 32-152: 31.

3. Ibid 154: 19-24.

رفتار دوستانه‌ای که در این دو متن نزدیک به هم با سابائوت می‌شود نشان از نظری مثبت به اندیشه یهودی دارد که در تفکر گنوسی غریب است. چون همین متون، یالداپوث و خدای عهد عتیق را یکی می‌گیرند و این کمی پیچیده به نظر می‌رسد.

پس از بررسی این مسائل اصلی کمی هم به مسائل ریزتر توجه می‌کنیم. رساله خفیه یوحنا، که خلاصه‌ای از آن را از نسخه برلین نقل کردیم، سه بار در متون نجع حمادی تکرار شده است و روایت آن در دو جا بسیار گسترده‌تر از آن چیزی است که ما گفتیم.^۱ آنچه این روایت را گسترده‌تر کرده است بخشی پایانی آن است که با خواندن آن می‌بینیم این ماده ناهمگن چگونه وارد نوشته‌های بسیار ادبی گنوسی شده است. این بخش تعریف می‌کند که خدای نجات‌بخش به اعماق تاریکی هبوط می‌کند تا آدم را بیدار کند؛ جملاتی که نشان می‌دهد این متن به گنوسیه نزدیک است آنجا است که می‌گوید «به میانه زندان فرود آمدم ... و گفتم: هر آن کس که می‌شنود از خواب سنگین بیدار شود! آدم آنگاه گریست و اشک‌های گرم ریخت ... چه کسی بود مرا صدا زد؟ این امید از کجا است در حالی که من در زنجیرهای زندانم؟ ... برخیز، بدان که این صدای خودت بود که شنیدی و به ریشه‌هایت بازگرد ... پناه بگیر از ... شیاطین هاویه ... و از خواب سنگین کنام دوزخیات بیرون شو»^۲ شباهت بسیار این متن با نوشته‌های دین مانی (و مندایی) نشان می‌دهد گنوسیه ایرانی در این متون سریانی نفوذ کرده است.

بند ۱۲ از متن *گفته‌های آدم* به فرزندش شیث از آموزه (شاید اصالتاً ایرانی) جانشینی سخن می‌گوید که به سلسله‌ای (سیزده‌تایی یا شاید بیشتر) از روشنگران اعتقاد دارند که در مسیر تاریخ با تولد پیامبران به

1. See nos. 6 & 36.

2. Dorese, p. 209.

زمین فرود می‌آیند. چیزی شبیه به همین جان‌مایه در متون منتسب به کلمنت، آثار مانی و سایر متون گنوسی به چشم می‌خورد که تاریخ جهان را تاریخ پیشرفت گنوسیس با لطف و اذن پروردگار می‌دانند. نویسنده این متن نمی‌داند دو سبک اندیشه وحی دوره‌ای و انتقال مخفیانه و متداوم «رموز آدم»، به صورت نسل به نسل به شیث و فرزندان، با هم ناسازگارند و هر دو را با یک لحن بیان می‌کند.^۱ دورس می‌گوید رموز آدم همیشه با شرح وقایع به سبک سوری همراه بوده است^۲ و ما بعداً برای نشان دادن نقاط افتراق این دو دیدگاه از آن استفاده می‌کنیم. در روایت مسیحیان از این وقایع، آدم به فرزندش درس‌هایی می‌دهد تا بفهمد پیش از خطا و اخراج از بهشت، چه پایگاه رفیعی داشته است و به او سفارش می‌کند هرگز کاری نکند تا مثل او مجبور شود مکافات عمل بکشد، ولی در روایت گنوسیان آدم نه فاعل، بلکه قربانی مکافات آرخن‌ها است و به این دلیل هبوط می‌کند و سرنوشت او و دنیا این‌گونه رقم می‌خورد. تشخیص این‌که گناه را آدم کرد یا آرخن‌ها، انسانی است یا خدایی، در زمان خلقت ایجاد شده است یا پیش از آن، ملاک ساده‌ای برای تفکیک قائل‌شدن بین مسیحیت ارتدوکس و بدعت‌گذاری گنوسیه است. این تفاوت در قلب اندیشه گنوسی است.

اشاره بسیار جالبی در متن (بدون عنوان) شماره ۱۹ هست که به اساس اندیشه مرقیونی‌ها در ورود قانون جهان شدیداً اعتراض می‌کند و به تعمیم یحیی این‌گونه می‌تازد: «رود اردن ... قدرت تن است، اصل

1 Ibid, p. 183.

۲. از صومعه ژقنین (Zuqnin) نزدیک آمیدا (Amida) که ۷۷۴ سال پس از مسیح تکمیل شده است. ویلار (U. Monneret de Villard) در افسانه‌های شرقی در باب مغ‌های انجیلی (Le leggende orientali sui Magi evangelici) ص ۲۷ به بعد آن را روایت می‌کند.

لذت‌ها است. آب اردن شهوت هم‌خوابگی بدنی است» و یحیی خود «آرخُن تولید نسل».^۱ این اشاره بسیار منحصر به فرد است؛ و شاید پاسخی تند به منداپیان که یحیی را به جای مسیح انتخاب کردند؟ آیا این سوی دیگر دعوای تلخی است که ما روایت منداپیان از آن را قرائت کردیم و در اختیار داریم؟ هیچ بعید نیست. متنی که در اختیار ما است به قدری ابتدایی است که اجازه نمی‌دهد تشخیص محکمی در این زمینه بدهیم.

بحث از متون هرمسی در میان یافته‌های نجع حمادی را به این دلیل پیش کشیدیم که ارتباطات متون گنوسی با سبک اندیشه‌های دیگر را بررسی کنیم و به همین دلیل باید کمی از ارتباط بین حوزه‌های مختلف گنوسی عطف نظر کنیم. در بررسی این ارتباطات گاه به این نتیجه می‌رسیم که شاید یافته‌های نجع حمادی و تومارهای بحرالمیت، یعنی جنوب‌سکیون و قمران، بیش از آنچه ما تاکنون فکر می‌کردیم به هم مربوط بوده‌اند و یافته‌های آن دو پس از مدت‌ها در تاریخ‌های نزدیک به هم کشف شده است. دورس رأی جالبی در این زمینه دارد که خلاصه آن این است: شاید قمران همان عموره باشد. نخست سولسی^۲ بر اساس زبان‌شناسی جایگاه‌شناسانه این نظر را مطرح کرد. نویسندگان قدیم گفته‌اند سدوم و عموره محل زندگی اسنپان بوده است و در این صورت اشارات تورات به این دو اسم اهمیتی ندارد. متن شماره دو در میان یافته‌های نجع حمادی به نام کتاب مقدس روح بزرگ نادیدنی^۳ یا/انجیل مصریان^۴ می‌گوید: شیث بزرگ آمد و بذر خود را آورد و در ائون‌های کاشت که به وجود آمده بودند و تعدادشان برابر با تعداد سدوم است.

1 Ibid, p. 219 f.

2. F. de Saulcy

3. Sacred Book of the invisible Great

4. Gospel of the Egyptians

عده‌ای می‌گویند سدوم مسکن شیث بزرگ است (که) همان عموره است و عده‌ای می‌گویند شیث بذر عموره را برداشت و در جای دیگری که همان سدوم باشد کاشت.^۱ این متن مربوط به دورانی است که جامعه قمران نابود شد و ممکن است منظور از «بذر شیث بزرگ» همین گروه (یا گروهی نزدیک به آن) باشد چون کمی بعد از حادثه قمران گروه‌هایی از این دین به سمت جنوب در سدوم دوباره سر بر کردند. لذا ممکن است از بین رفتن اسنیان و شکل‌گیری گنوسیه شیثی به هم مربوط باشد. اطلاعات دیگر در دستمان نیست. لذا بررسی این حدس فعلاً امکان ندارد. اگر بر اساس حافظه تاریخی اسطوره‌ای رأی به مربوط بودن اسنیان و گنوسیه بدهیم نتایج بسیاری خواهد داشت. تا همین جا هم درباره تمام متون نجع حمادی نظرهایی داده‌ایم در حالی که اطلاعاتمان در این زمینه کافی نیست. دو متن از این مجموعه به طور کامل ترجمه و ویراستاری شده‌اند که از این میان یکی *انجیل به روایت توما* است،^۲ مجموعه‌ای از احادیث عیسای زنده که می‌گویند دیدیموس یهودا توماس^۳ (۱۱۲ حدیث از آنها را)^۴ روایت کرده است و محققان عهد جدید در پی کشف ارتباط بین این احادیث با کلام مسیح در چهار انجیل هستند تا بتوانند سنت کلمات قصار را بهتر بررسی کنند. من از این متن عبور می‌کنم. فقط خوب است بدانیم از میان این گفته‌ها تعدادی (حدود ۲۰ حدیث) تقریباً با محتوای متون کلیسایی یکی و نزدیک است، تعدادی دیگر (حدود ۳۰ حدیث) شباهت دوری به این کلام‌ها دارد و چه در کلام و چه در معنا تا حدودی به متون کلیسایی شباهت دارد،

1. Doresse p. 298.

2. Gospel according to Thomas

3. Didymus Judas Thomas

۴. محققان مختلف اعداد مختلفی را روایت کرده‌اند.

تعدادی (حدود ۲۵ حدیث) ترشحاتی از منطق معروف و عقل سلیم است و الباقی (که حدود ۳۵ حدیث است) هیچ شباهتی به محتوای عهد جدید ندارد و چیزی در متون کلیسایی نیست که آنها را تأیید کند که در عین حال بزرگ‌ترین بخش از «کلام ناشنیده مسیح» است. در این اقوال، اگر بتوان آنها را واجد خاصیت واحدی دانست، چندان خاصیت گنوسی به چشم نمی‌خورد بلکه می‌توان با نگاهی خاص بعضی از آنها را گنوسی دانست و معنای اغلب آنها، دست‌کم تا کنون، نامشخص و کشف‌ناشدنی مانده است. شاید مطالعه این متن بتواند به کشف ماده اصلی و تاریخ سنت مسیح کمک کند و به همین دلیل می‌توان گفت در میان یافته‌های نجع حمادی، این متن توجه محققان عهد جدید را بیش از سایر متون به خود جلب خواهد کرد. با این حال متن دیگری به نام *انجیل حقیقت*^۱ هست که برای محققان گنوسیه جالب‌تر است و در میان متون یونگ چاپ شده است. باقی‌مانده این بخش را صرف بررسی این متن می‌کنیم.^۲

ب. انجیل حقیقت^۳

این متن عنوانی ندارد و چون با کلمات «انجیل حقیقت ...» آغاز می‌شود به این نام خوانده شده است. این واقعیت و زبان و محتوای به‌شدت والتینی که در این متن هست، باعث شده است نخستین ویراستاران توافق کنند که این متن دربردارنده رموزی در باب رستگاری و شخص

1. *Evangelium Veritatis*

۲. برای بررسی دقیق‌تر بحثی که در صفحات بعد می‌آید می‌توانید به دو مقاله من رجوع کنید: *Evangelium Veritatis...», Gnomon 32 (1960), 327-335* و «*Evangelium Veritatis and the Valentinian-Speculation», Studia Patristica, vol. VI (Texte u. Unters. z. Gesch. d. Altchr. Utr., 81). Berlin: Akademie-Verlag, 1962, pp. 96-111* .

3. (GT —Cod. I, 2)

منجی است، همان «انجیل حقیقت» است که ایرنائوس^۱ می‌گوید والتینی‌ها از خودشان درآورده‌اند. دلیلی نداریم که نمی‌توان این دو را یکی دانست ولی نمی‌توان صحت آن را به طرزی مدلل نشان داد. بر اساس عهد جدید، انجیل یعنی روایتی از آموزه‌ها و زندگی مسیح و این متن چنین خاصیتی ندارد. نسخه‌های شماره‌های دو تا هفت در میان یافته‌های نجع حمادی نشان می‌دهد نام انجیل بی‌هیچ توجیهی به این متن تعلق گفته است و ربطی به معنایی که ما از این واژه می‌فهمیم ندارد (چون حتی به عیسی هم ربط ندارد و درباره شیث است) و نام دیگر آن کتاب مقدس روح بزرگ نادیدنی، انجیل مصریان است. اگر متن محل بحث همان باشد که ایرنائوس به آن تاخته است باید این متن در میان والتینیان اهمیت بسیاری داشته باشد. در این صورت می‌توان گفت این متن مربوط به نسل قبلی، یعنی نسل اول والتینیان، است و نوشته‌شدن آن به دست خود والتین غیرممکن نیست. محتوای بیان این متن وعظ و تفکر است؛ سبک بیان آن لفظ‌پردازی‌های عرفانی - کنایی با تصاویر بسیار و متغیر، ایمانی شفاف‌زده و پرشور به رموز تجسد و مصائب مسیح است. در این زمینه آخر می‌توان گفت انجیل حقیقت رأی تازه‌ای در گنوسیه‌ای که تاکنون شناختیم وارد می‌کند. نیز در این متن چیزی از اصول اعتقادی هست که به زعم من می‌تواند موضوع بررسی مستقلی باشد و به حق، اساسی‌ترین اصل اعتقادی والتینیان درباره معاد است.

انجیل حقیقت در نخستین خطوط می‌گوید «مرهم درد کسانی» است «که عطیه شناخت خداوند را از قدرت کلام (لوگوس) ی از خود او دریافت کرده‌اند که از ملأ اعلی رسیده است ...» و آمده است «تا کسانی را که پدر را نمی‌شناسند نجات دهد». اینجا کلمه انجیل (evangelium) به

1. Adv. haer. III. 11. 9.

معنای «جلوه امید» (به آمدن منتظر موعود) است، یعنی به معنای ادبی و واژگانی‌اش استفاده شده است که به معنای «نوید و مژده» است: قولی خوش می‌دهد و تضمین می‌کند که این قول عملی می‌شود. دو جان‌مایه اصلی در این متن یکی محتوا و هدف امید و دیگری زمینه تحقق آن است. موضوع سومی هم با این دو موضوع درآمیخته است و آن نقشی است که خودِ خبر در تحقق امید بازی می‌کند.

البته که موضوع امید رستگاری است و بخش اصلی کتاب در توضیح ماهیت و اساس رستگاری است که کمال خوانده می‌شود. از آنجا که این متن، متنی گنوسی است شگفتی ندارد که ببینیم اساس این رستگاری دایر بر مدار گنوسیس و دانش است. محتوای واژه «گنوسیس» به امید اشاره دارد که خود، طالب توضیح بیشتر محتوای دانش است.

موقعیت‌شناسی این امید خاستگاه کتاب را مشخص می‌کند؛ ارتباط بین علت و معلول و جریان استدلال کتاب به این ترتیب است: «چون این گونه است (یا بود) چنین است (یا خواهد بود)». محتوای اثر قاعده‌تأ تحت تعین اصول اعتقادی است. اگر این متن والتینی باشد باید استدلال گمانه‌زنانه مخصوص والتینیان را در آن ببینیم و این خود بهترین ملاک تشخیص والتینی بودن یا نبودن متن است.

نظریه گنوسی والتینی‌ها این است که امید به معاد، ریشه در ابتدای همه چیز دارد و آنچه در آغاز بوده است آنچه را که در پایان خواهد بود تعیین می‌کند. چون ضرورت شکل‌گیری این از وجود آن می‌آید. پس برای شناخت زمینه امید به معاد، باید ارتباطی معقول به وجود آید بین آنچه ابزار و روش رستگاری است یعنی دانش، و رخدادهای نخست که تحقق این اتفاق را ایجاب می‌کنند و همین ابزار را می‌طلبند. این ارتباط است که می‌تواند پاسخ دهد چرا دانش و فقط دانش است که می‌تواند ابزار و حتی (از دید والتینی‌ها) اساس رستگاری باشد. علت وجودی

این ارتباط، خود بخشی از حقیقتی است که انجیل می‌خواهد روایت کند و نیز بخشی از دانش نجات‌بخشی که خوش‌باشی این نوید را توجیه می‌کند؛ چراکه اگر چنین ضرورتی نبود سلیقه شخصی افراد می‌توانست صرفاً باعث شکل‌گیری نوعی ترجیح ذهنی شود، دانشی بر پایه روان‌شناسی، که به سبب نجات انسان درون و حتی (باز در بستر اندیشه والتینی) تکامل وجود، ارزش عینی دارد. با این دیدگاه باید بدانیم نه فقط در خصوص چیستی انجیل حقیقت (نوید آشکار) بلکه نیز درباره چیستی انجیل حقیقتی که خودمان شناخته‌ایم، چه زمانی چه بپرسیم.

متن ما پاسخی رسمی و موجز برای این پرسش دارد که خود در پایان خلاصه روایت آغاز وجود آمده است: «فراموشی به وجود پیوست چون پدر را نمی‌شناختند، پس اگر پدر را می‌شناختند فراموشی در لحظه از بین می‌رود».^۱ این بیان روشن با تکیه بسیار نشان می‌دهد که زبده نجات حقیقت و صورت‌بندی غایی منطق آن در همین است: «پدر الطاف خفیه‌ای دارد که باعث شد عیسایی که مسیح بود انجیل او را که در پیش می‌گردند برای کاملان آشکار کند».^۲ هیچ نویسنده‌ای به این روشنی نمی‌تواند دلیل اصلی نوشتن کتابش را بیان کند.

معنای این متن چندان روشن نیست و برای کشف بهتر معنای آن باید در پی بستر شکل‌گیری‌اش بگردیم. برای انجام دادن این کار باید بپذیریم این متن نوعی صورت‌بندی است که هم در متن انجیل حقیقت و هم در اقوال والتینی که ایرنائوس نقل می‌کند، از سویی منطق بیان «از آنجا که ... پس» دارد و از سویی اشاره به گذشته می‌کند. تقریباً تمام اصول اعتقادی والتینی که ایرنائوس به نقد کشیده است همین خاصیت مهم را دارند. در متن انجیل حقیقت این عبارت با همین اختصار ولی با

1. 18:7-11.

2. 18:11-16.

کمی تفاوت ظاهر می‌شود: «چون پدر را نمی‌شناختند نقص پا به وجود گذاشت. و به همین دلیل وقتی پدر را بشناسند در همان لحظه نقص از بین می‌رود».^۱ از این نسخه می‌آموزیم که «نادانی» (چنان‌که در نسخه نخست آمده است) را می‌توان با «نقص» برابر نهاد و توجه به همین واژه «نقص» به بهترین شکلی مفهوم این عبارت را برای ما روشن می‌کند. مفهومی که در گذشته به عنوان پیام اصلی اندیشه والتینی شناخته شده و امروز در انجیل حقیقت به تمامی آشکار است. ایرنائوس در بخش معروفی از کتابش^۲ این قول را نقل کرده است و ما بیان مختصری از آن را اینجا روایت می‌کنیم: «نقص و هیجان از نادانی آمده است، پس تمام نظامی که از نادانی آمده است با دانش از بین می‌رود.» این عبارت، که اندکی کامل‌تر است، تصویر نه‌چندان کاملی را که در انجیل حقیقت هست کمی روشن‌تر می‌کند. ماجرا به این ختم نمی‌شود که بگوییم نقص (و فراموشی: دو تعبیر منفی) با نادانی به وجود آمده است و با شکل‌گیری دانش زائل می‌شود؛ اینجا صحبت از نوعی نظام است (systasis به معنای نوعی تعبیر مثبت) که از نادانی ریشه می‌گیرد و دانش آن را زائل می‌کند. این عبارت تکرار صرف عبارات گذشته نیست و چیزی به دانسته‌های ما می‌افزاید. کسی که آثار ایرنائوس را بخواند از آنچه درباره گمانه‌زنی والتینیان روایت کردیم می‌فهمد که منظور از نظام که از آن نام بردیم کل این جهان است؛ کل کیهان، تمام دامنه ماده با تمام عناصرش: آب، باد، خاک و آتش که به نظر می‌رسد صرفاً ماده‌اند ولی در واقع محصول فرعی و جلوه‌ای از فرآیندها و اوضاع روح‌اند. بدون دانستن این مطلب خواننده نمی‌تواند بیان ایرنائوس را بفهمد. چون هر قدر هم گسترده باشد برای فهم زبان آن به این دانش نیاز داریم. نیز

1. 24:28-32.

2. Adv. haer. I. 21. 4.

خواننده ایرنائوس می‌داند (و این هم برای فهم آن صورت‌بندی لازم است) که نادانی و هیجانی که اینجا از آن سخن می‌گوییم همان نادانی و هیجان معمولی نیست که در ما است، بلکه معنای عام آن مراد است که در مقیاس متافیزیکی مطرح می‌شود و ریشه چیزها است: این عناصر از معنای انتزاعی دورند و به رخداهای انضمامی و جوهرهای اسطوره کیهان‌زایی اشاره دارند. این عناصر از اطوار ذهنی نام می‌برند که از قدرت‌های الهی آمده‌اند، در مقیاس زندگی درونی که در آن جلوه می‌کند (زندگی درونی الوهیت) کفایت عینی دارند و به همین دلیل می‌توانند ظرف واقعیت‌های کلی و اصلی، نظیر ماده و کیهان، باشند. خلاصه می‌توان گفت اندیشه والتینی اسطوره‌ای دارد که در داستان ملأ اعلی گفته شد و سوفیا و جهان‌آفرین نقش‌های خود را در آن داشتند؛ دانستن ترکیب کامل این قصه، شرط فهم این صورت‌بندی و زمینه معنادار شدن آن است. خواننده آثار ایرنائوس وقتی به بند محل بحث می‌رسد باید این ترکیب را بداند و بفهمد.

آیا خواننده‌ای که فقط کتاب *انجیل حقیقت* را در اختیار داشته باشد چنین شرطی را دارد؟ با پرسیدن این مطلب باید این را هم بپرسیم که آیا افسانه آغاز جهان، که این متن به آن اشاره می‌کند، در *انجیل حقیقت* آمده است یا نه؟ پاسخ این است که هم بله و هم خیر. این داستان هم گفته شده است و هم دریغ داشته شده است، اصول آن برای کسانی که می‌دانند مطرح شده است و برای کسانی که نمی‌دانند هنوز غامض و مرموز است. در زیر اقوالی را از *انجیل حقیقت* بر اساس ترتیب قرار گرفتنشان در آن کتاب نقل می‌کنیم که اشاره به گذشته دارند و ضمن اشاره به این متن، آینده را نقطه مقابل آن می‌دانند و در روایت استفاده می‌کنند.^۱

۱. پیش از این بخش‌هایی از این عبارات را نقل کردیم.

کل در پی آن کسی بود که به او زندگی داده بود ... آن یک تن نافهمیدنی و نااندیشیدنی که والاتر از هر اندیشه‌ای است. نادانی در باب وجود پدر، هراس و اضطراب ایجاد کرد. اضطراب متراکم شد چونان مهی که هیچ کس نمی‌توانست در آن چیزی ببیند. به این ترتیب خطا (پلانه)^۱ قدرتمند شد و بی‌این که حقیقت را بشناسد با ماده خود (هیولی) در خلأ شروع به کار کرد. او به شکل دهی هیثی (پلاسم) همت گماشت تا در زیبایی (ظاهر زیبا) ماده‌ای برای حقیقت ایجاد کند^۲ ... اضطراب، فراموشی و هیث کذب هر سه معدوم و هیچ بودند^۳ ... خطا که ریشه‌ای نداشت ضمن تلاش برای خلق اثری، در مهی که مربوط به پدر بود و سرشار از خطا و فراموشی، غرق شد. چون می‌خواست با ابزارهایی که داشت آنها را که در وسط بودند به خود جلب کند و در زندان بیفکند^۴ ... نادانی برای پدر و نزدیک به (یا: با) او شکل نگرفت. آنچه در او شکل گرفت دانش است که انتشار یافت، چنان‌که فراموشی زائل شد و پدر را شناختند. نادانی به این دلیل شکل گرفت که پدر را نمی‌شناختند و به همین دلیل وقتی دانش پدر را به دست آوردند فراموشی در همان لحظه ناپدید و نابود شد. این است انجیل او که در پی‌اش هستند، و عیسای مسیح بر کاملان عرضه کرد تا گواهی باشد بر لطف خفیه خدا و رمزی پنهان^۵ ... کل، نیازمند (پدر) است چون او کمال همه را در خود دارد و به کل نداده است^۶ ... او کمال آنها را در خود نگه داشته است (برای بعد) تا آنگاه که به سوی او باز می‌گردند با شناختن دانش کامل و یگانه او، او را بشناسند و او این کمال را به آنها بدهد^۷ ... چون کل به چه چیز

1. Plane

2. 17:5-21.

3. 17:23-25.

4. 17:29-35.

5. 18: 1-16.

6. 18: 35-38.

7. 19: 3-7.

نیاز دارد اگر نیاز به شناختن پدر ندارد؟^۱ ... چون کمال همه در پدر است کل باید به سوی او باز گردد و به نزد او صعود کند^۲ ... به دلیل عمق او که همه مکان‌ها را در خود می‌گیرد آنها وقتی خطا را پذیرفتند (از جای اصلی خود) منحرف شدند ... شگفتی غریبی بود که بدون این‌که پدر را بشناسند در او بودند و می‌توانستند به اراده خویش به بیرون بگریزند. چون در آن وضع که بودند او را نمی‌شناختند^۳ ... دانش این کتاب زنده که او در آخر به ائون‌ها وحی کرد به این ترتیب است^۴ ... (پدر) آنچه را از او ناپیدا است آشکار می‌کند، آنچه از او ناپیدا بود پسر او است، تا ائون‌ها از رهگذر لطف خداوند او را بشناسند و دیگر رنج شناختن او را بر خود هموار نکنند و در او آرام بگیرند (و آرامش آنها در این است که بدانند او با پرکردن نقص (پسر؟) صورت {شما} را لغو کرده است: صورتِ (نقص) او جهان {کیهان} است که (پسر؟) در معرض آن قرار گرفته است^۵ ... نقص به این دلیل پا به وجود گذاشت که آنها پدر را نمی‌شناختند. به همین دلیل وقتی پدر را می‌شناسند نقص همان لحظه از بین می‌رود. همان‌طور که جهل فرد، خود به خود با دانستن از بین می‌رود: چنان‌که تاریکی به مجرد این‌که نور پدیدار شود از بین می‌رود؛ به همین ترتیب هم نقص با پیش آمدن کمال از بین می‌رود. به این دلیل از آن نقطه به بعد صورت به چشم نمی‌آید بلکه در وحدت ادغام می‌شود ... از این لحظه به بعد وحدت، فضاها (ائون‌ها؟) را کامل می‌کند. (به همین ترتیب^۶) هر کدام (از ما) از طریق وحدت خودش را

1. 19: 15-17.

2. 21: 8-11.

3. 22: 23-33.

4. 22:37-23:1.

5. 24:11-24.

۶. به این ترتیب از صحنه عالم کبیر به عالم صغیر می‌رسیم، و از رستگاری جهانی به رستگاری رستگاری فردی، چون آنچه گفتیم در باب ائون‌ها بود نه مرد زمینی.

به دست می آورد. فرد، با دانش خود را از کثرت می پالاید تا به وحدت برسد، چون شعله‌ای، ماده‌ای را که در او است تحلیل می برد، چنان که نور تاریکی را و زندگی مرگ را.^۱

روایت ابتدای وجود، بر اساس متن و امیدی که به «دستورهای» آن قطعیت می دهد همین است که خواندید. ولی آیا این روایت آن میزان اعتبار دارد که به داستان شکل گیری وجود اعتبار دهد؟ به نظر من پاسخ منفی است: این عبارات تداعی معنا می کند، کنجکاوی افراد تحریک می شود و دنیایی از معانی تولید می کند که به ضبط ما نمی آید، مگر کسی کمکمان کند. البته باید هر آنچه از سایر منابع درباره اسطوره والتینی ها می دانیم کنار بگذاریم و فقط زبان خود متن را بررسی کنیم. حال خواننده‌ای که آمادگی ندارد از این اطلاعات چه می تواند بفهمد وقتی می خواند که «اضطراب» تراکم یافت و چنان مهی شد، که «خطا» «ماده خود را در خلأ ساخت، که دست به خلق زد، آثاری تولید کرد، عصبانی شد و غیره؟ یا از این که «کل» در حال جست و جو است و «آنها» پدر را نمی شناسند؟ که «فراموشی» «به دلیل» عمق پدر شکل گرفت؟ که «نقص» «صورت» دارد و آنگاه که «آنها» پدر را می شناسند با آمدن ملا اعلی «منحل می شود»؟

توضیح بسیار اندکی برای این زبان پیچیده در ضمن کلام متن موجود است، ولی چنان در اواخر متن افتاده است که اگر بخواهیم از آن سرنخ ها استفاده کنیم باید متن را از آخر به اول بخوانیم. به این ترتیب می فهمیم که «اثون ها» هستند که در پی اویند، دانش ندارند و دانشی در باب او به دست می آورند: ولی در ص ۲۴ متن می بینیم از

ص ۱۸ تا به اینجا، به جای نهاد از ضمیر مبهم «آنها»^۱ استفاده می‌شود. این ضمیر جایگزین کلمه «کل» است که در ص ۱۷ متن در ابتدای کلام استفاده شده است. بر اساس آنچه /نجیل حقیقت می‌گوید ما تا این لحظه نمی‌دانیم «کل» دنیا نیست و «آنها» مردم نیستند بلکه هر دو اشاره به ملاً اعلای ائون‌ها دارد که پیش از خلقت وجود دارند. مثال دیگر این که در همان ص ۲۴، با کلیدواژه کیهان روبه‌رو می‌شویم که با نگاهی به پیش‌تر، معنای مجموعه کلماتی را روشن می‌کند که خود هیچ اشاره‌ای به کیهان‌شناسی ندارند: چون می‌گوید کیهان «صورت» (شکل‌واره) «نقص» است؛ نقص را می‌توان با «فراموشی» که در ص ۱۸ می‌آید یکی دانست (چون در صورت‌بندی نهایی به جای آن می‌نشیند). فراموشی هم مربوط به «خطا» است (پلانه) و «شکل‌گیری» آن (پلاσμα)، که به «اضطراب» و «ترس» ختم می‌شود و آنها به «نادانی». به این ترتیب کل زنجیره مفاهیم روان‌شناختی و انسانی که در داستان جریان می‌یابد بنیان معتبر کیهانی پیدا می‌کند و خواننده ناآشنا در بهترین حالت می‌تواند این بنیان را تخیل کند، نه این که ذهنیت و احساس کنشگران کیهانی را به طرزی ملموس در ذهن خود تصویر کند. بدون اشاره به شخصیت‌های نمایشی سوفیا و جهان‌آفرین، داستان مبهم و ناملموس می‌ماند. حتی سرنخ‌هایی که در متن مانده و می‌درخشند سر نخ محسوب نشده و قرار نبوده است خواننده منتظر باشد به آنها برسد و ابزاری برای گشودن گره‌ها باشند. بلکه قرار است خواننده خود در تمام مدت، این مطالب را بداند و اشاره به این سرنخ‌ها در مسیر کلام لازم آمده است.

۱. این عبارت در زبان قبطی مجهول غیرشخصی را هم در بر می‌گیرد، «آنها پدر را نمی‌شناسند» = «پدر ناشناخته است».

به بیان دیگر، خواننده *انجیل حقیقت* وقتی ناگهان در این متن با واژه‌های مبهمی نظیر «اضطراب»، «ترس» و غیره مواجه می‌شود، قرار است از قبل با این مفاهیم آشنا باشد و آشنایی او از دانستن نسخه کامل *اسطوره والتینوس* می‌آید^۱ که به او توانایی داده است متن گمانه‌زنی *انجیل حقیقت* را بخواند و آن را تکرار موجزی بر آن اصول عقاید بداند. این یافته برای ارزیابی درست این اسناد از چند جهت اهمیت دارد. اول این که می‌فهمیم این متن نوعی رساله نظام‌مند و اصول عقاید نیست و سبک بیان کلی آن، که شبیه سرود ستایش است، این را به خوبی نشان می‌دهد. دیگر این که زبان متن محرمانه و خطاب به نوآموزان است و به همین دلیل می‌تواند در بخش گمانه‌زنی از واژه‌های رمزگونه‌ای استفاده کند که هر کدام بیانی است مجرد و معلوم نیست کدام واقعیت *اسطوره‌ای* ملموس در بطن آن نهفته است.^۲ دست آخر این که تصویر

۱. مهم نیست کدام یک از *اسطوره‌های انجیل حقیقت* اصل مرکزی مکتب *التین* است و در این چارچوب با تمام نسخه‌های آن موافق است. به همین میزان هم ممکن است اشاره به نسخه‌ای خاص و ناشناخته باشد. یادمان نرود *ایرنائوس* درباره آزادی‌های فردی این مکتب در نوآوری چه می‌گوید (Adv. haer. I. 18. 5).

۲. «اضطراب» و «ترس» شخص نیستند، بلکه احساسات شخص‌اند. اینجا باید به *سوفیا* فکر کنیم که در آموزه‌های *التینی*، هستی نخستین ماده از «احساسات» او متراکم و موجود می‌شود: این «احساسات» مولود «نادانی» هستند. اما «نادانی» شخص است و اینجا باید به جهان‌آفرین فکر کنیم. آنچه او با «شکل‌دهی» به ماده می‌سازد تا «جان‌شین» یا «هم‌سنگ» (یعنی تقلیدی از؟) حقیقت باشد، بر اساس قیاسات عمومی گنوسیه می‌تواند هم انسان و هم جهان باشد، ولی در متن *انجیل حقیقت* اشارات کیهانی بیشتر است. آنچه خطا خلق می‌کند، «ماده خود او» است: چرا «خود او»؟ آیا این همان «ماده» است که از تراکم *اضطراب* ایجاد شد؟ یکی از آثار خطا تاریکی (لکه‌دار کردن نور و قابلیت دید) است که به آن «نیرو» می‌دهد؛ نیروی منفی «فراموشی». ولی «ماده» (یا تراکم شدیدتری از آن؟) جدا از اینکه منبع نیرو است، ماده فعالیت آن هم هست: به این ترتیب می‌توان گفت «ماده» بعد بیرونی و «فراموشی» بعد درونی «نقص»ی است که جلوه‌گاه عینیت خطا است. در واپسین پله خلق، «نقص» دنیایی است که خطا آن را خلق می‌کند و شکل (شیما) می‌دهد و نیروی فراموشی که اصل آن است در آن به حیات خود ادامه می‌دهد.

تقلیل‌گرایی که به این ترتیب از «نظام» به دست می‌دهد (و نامی از سوفیا، جهان‌آفرین و تعداد و نام ائون‌ها و غیره نمی‌برد) نشان نمی‌دهد این متن نسخه‌ای جنین‌وار و در ابتدای کار، توسعه‌نیافته از آن گمانه‌زنی است،^۱ بلکه نشان می‌دهد نمادگرایی درجه دو دارد. ولی مهم است که معنای درونی اصول اعتقادی را دست‌کم برای «دانایان» می‌توان تعریف کرد و آن را از قالب شخصی و شکوهمندی که در سطح اسطوره‌شناختی دارد جدا کرد. این نکته پاسخی است به این پرسش که *انجیل حقیقت* چه کمکی به دانش ما در زمینه نظریه والتینی کرده است؟

در زمینه گمانه‌زنی در باب جهان که موضوع انحصاری کلام فعلی ما است *انجیل حقیقت* چیز جدیدی از اصول اعتقاد والتینی به آنچه از نوشته‌های پدران کلیسا می‌دانیم اضافه نمی‌کند. هر تلاشی برای بازسازی اصول اعتقادی بر اساس سرخ‌های این متن، حدسی خواهد بود. اما هماهنگی بین شکل و محتوا در ماده اصلی گمانه‌زنی والتینی، حدسی نیست و *انجیل حقیقت* به فهم گمانه‌زنی که در متون قدیم به کمال روایت شده است، کمک بسیاری می‌کند. چون عبارات گمانه‌زانه *انجیل حقیقت* فقط خلاصه‌ای از نسخه‌ای مفصل نیست بلکه با ایجاز نمادینش، کل اصول اعتقادی را در خود حفظ می‌کند، در حالی که به هسته فلسفی

۱. این نظریه از وان اونیک (van Unnik) است (H.-C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik, *The Jung Codex*, London 1955, 81-129): بررسی انتقادی آن در مقاله‌ای آمده است که قبلاً بدان اشاره کرده‌ام. بیان کلام من این است که محتمل‌تر به نظر می‌رسد که این تفکر تجربی پس از تخیل و نه پیش از آن رخ داده باشد. به این ترتیب می‌توان گفت *انجیل حقیقت* نسخه‌ای «اسطوره‌زدوده» از مکتب والتینی است (که شاید به دست خود والتین یا یکی از معاصرانش به وجود آمده باشد). توجه داشته باشید که مسیر معکوس به خودی خود غیرممکن نیست: آغاز پیش‌اسطوره‌ای و نیمه‌فلسفی که لباسی از اسطوره به تن می‌کند. ولی به ظن من غیرممکن می‌رسد که *انجیل حقیقت* با تنوع آزادی که در بازی با جان‌مایه الاهیاتی دارد و تصاویر ترکیبی غنی و کم‌ارتباطی که دارد مربوط به مرحله ناپخته‌ای از مکتب والتینی باشد.

محدود شده و از ابعاد گسترده اسطوره‌شناختی‌اش خالی شده است. به این ترتیب همان‌طور که *انجیل حقیقت* را فقط با کمک اسطوره موقعیت می‌توان فهمید، اسطوره هم از این خوانش کسب شفافیت می‌کند و معنای روحانی اصلی آن از لفاف پر از احساس و تصاویر ضرورتاً مبهمی که دارد بیرون می‌جهد. *انجیل حقیقت* در این نقش نسخه‌ای روحانی از اسطوره‌ای عرفانی است. ولی آنچه در این متن بسیار ارزشمند است این است که از زمان کشف آن، می‌دانیم خود والتینی‌ها چه چیزی را قلب اصول اعتقادی خود می‌دانستند و قلب آن دستورالعمل اخلاقی آنها است.

این دستورالعمل را قبلاً از جملات معروف ایرنائوس که نقل کردیم می‌شناختیم، گرچه به عنوان دستورالعمل شناخته‌شده نبود. ایرنائوس خود تأکید چندانی بر این دستورالعمل ندارد. وی در آخرین بخش گزارشی که از والتینی‌ها به دست می‌دهد در میان اطلاعات تکمیلی و گوناگونی که در فصل‌های مربوط به بدعت مرقیونی جمع کرده است (یا استنباط می‌کند)^۱ آن را ذکر می‌کند و این باعث شده است دانشجویان در این گزارش به دنبال اصل اساسی نوع خاصی از این فرقه والتینی بگردند نه به دنبال اصول مکتب کلی والتین. در عین حال، خود مطلب برای دانشجویان رشته‌های گنوسیه بسیار مهم است.^۲ این اندیشه با یکی از قوی‌ترین کشفیاتی که به دست آورده‌ایم به طرز غیرمترقبه‌ای تقویت شده است. چون این کتاب (اگر واقعاً همان *انجیل حقیقت* باشد که ایرنائوس به والتینی‌ها نسبت می‌دهد) به عبارات متعدد و روش‌های

۱. هیچ وقت نمی‌توانم با اطمینان بگویم صحبت ایرنائوس از فصل نوزدهم به بعد هنوز درباره مرقیونی‌ها است نه آموزه‌های والتینی به طور کلی.

۲. مثلاً بنگرید به نوع مواجهه من در: *Gnosis und spätantiker Geist*, I (1934), 206, 2; 374. f. cf. II, 1 (1954), 162 f.

مختلف می‌گوید / انجیل حقیقت همان حقیقتی است که در دستورالعمل اخلاقی آمده است! از تکرار عبارت مذکور به این نتیجه می‌رسیم که این عبارت حالت دستورالعمل داشته و این نکته از متن فهمیده می‌شود. این را که والتینی‌ها از آن استفاده می‌کرده‌اند می‌توان از ایرناتوس آموخت؛ و البته فقط والتینی‌ها می‌توانستند از آن استفاده کنند. چون فقط گمانه‌زنی آنها بستر ارزش‌گذار برای آن تعریف می‌کند. برای فهم این مطلب، خواننده را به «اصل اساسی گمانه‌زنی مکتب والتینی» ارجاع می‌دهیم که در ابتدای فصل هشتم این کتاب آمده است و نتیجه‌گیری آن، بیان آن چیزی است که من نام «معادله روحانی» بر آن می‌گذارم: رخداد انسانی - فردی دانش روحانی، معادل معکوس رخداد پیشاکیهانی و جهانی نادانی الهی است و در تأثیر نجات‌بخشی که دارد، از همان نظم وجودی برخوردار است؛ به این ترتیب تحقق دانش در شخص، در عین حال فعالیتی در زمینه کلی وجود است. دستورالعمل اخلاقی، دقیقاً عبارت مختصری برای تعریف آن معادله روحانی است که / انجیل حقیقت است.

تکمله‌ای بر فصل دوازدهم

در بخش بالا که برای ویراست دوم در سال ۱۹۶۳ به این کتاب افزوده شد، فهرستی از نوشته‌های نجع حمادی را با شماره‌گذاری ژان دورس اضافه کردم. ولی این فهرست و نیز فهرست پُوشش، جای خود را به فهرست مارتین کرائوزه^۱ داده که بر اساس فهرست سیزده متن کشف‌شده تنظیم شده است.^۲ در فهرست کرائوزه شماره کتاب‌های کشف‌شده با اعداد رومی (بر اساس ترتیب موزه قبطی مصر) و شماره رساله‌های

1. Martin Krause

2. M. Krause. «Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi: Umfang und Inhalt,» Mitteilungen d. Dt. Archäol. Instituts, Abtl. Kairo 18 (1962).

موجود در هر کتاب با اعداد عربی نشان داده شده است که در هر کتاب دوباره از عدد یک آغاز شده است. بر اساس این فرمول، خواننده می‌تواند اعداد نسخه دورس را که در متن من آمده است به آنچه امروز معیار شده و به عنوان نظام ارجاع به کار می‌رود تبدیل کند.

$$1=111,1; 2=111,2; 4=111,4; 6=IV,1; 7=IV,2; 12=V,5;$$

$$19=IX,3; 27=VII,1 \text{ and } 2; 36=11,1; 39=11,4; 40=11,5$$

این فهرست دست‌کم پنجاه‌وسه رساله دارد (در مقابل چهل‌ونه رساله که دورس و پوئش شمرده‌اند) و مجموعاً ۱۳۵۰ صفحه یا بیشتر دارد که از این میان ۱۱۳۰ صفحه (به اضافه بخش‌هایی) باقی مانده است. پیشرفت‌های ما در مطالعه و انتشار این بخش گسترده، از زمان نوشتن بخش فوق تا به امروز، در بازبینی کتاب‌شناسی تکمیلی می‌آید که برای چاپ سوم این ویرایش آماده شد.

فصل سیزدهم

پس گفتار؛ گنوسیه، هیچ‌انگاری، و اگزیستانسیالیسم

در این بخش به صورت تجربی دو جریان، دو سوگیری یا دو نظام فکری را با هم مقایسه می‌کنیم که فاصله زمانی - مکانی بسیاری با هم دارند و این فاصله در نگاه اول گذرناپذیر می‌نماید: یکی از آنها مربوط به دوران ما، مفهومی، پیچیده و از درون مدرن (نه فقط به معنای زمانی) است و دیگری از گذشته‌ای مه‌آلود، اسطوره‌ای و خام که در دوران خود هم شگفتی بسیار به همراه داشت و هرگز نتوانست جایگاهی در کنار سنت فلسفی ما برای خود پیدا کند. به زعم من، این دو جریان با هم قرابتی دارند که بررسی آن و کشف شباهت‌ها و تفاوت‌ها باعث می‌شود این دو جریان یکدیگر را برای ما روشن‌تر کنند.

منظورم از ارتباط دوسویه روشنگری بین این دو اشاره به ساختاری دایره‌وار است که خود از خلال تجربه به دست آورده‌ام. سال‌ها پیش وقتی روی به مطالعه گنوسیه آوردم متوجه شدم نظرگاه و سبک مطالعه‌ای که در مکتب هیدگر به دست آورده‌ام باعث می‌شود بتوانم ابعادی از گنوسیه را ببینم که تا آن زمان دیده نشده بود. از کشف شباهت‌های چشم‌گیر شگفت‌زده می‌شدم. در عین حال، عکس این

جریان هم صادق است؛ یعنی معتقدم جذبه مبهم همین شباهت‌ها بود که به طریق اولی مرا به هزارتوی گنوسیه کشاند. بعد که از آن سرزمین دور به خاک خودم و منظره فلسفه معاصر باز گشتم حس کردم آنچه آنجا آموخته‌ام کمکم می‌کند بهتر از قبل بدانم کار تحقیقی‌ام را از کجا آغاز کرده‌ام. گفتمان گسترده هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) باستان دست‌کم برای من کمکی بود تا معنای نیهیلیسم مدرن را بررسی و جایگاه‌یابی کنم. همان‌طور که هیچ‌انگاری مدرن کمک می‌کرد هم‌تای باستانی آن را بهتر بشناسم. اگزیستانسیالیسم، که ابزاری برای تحلیل تاریخی است، خود یکی از نتایج آن شد. تناسب مقولات آن با موضوع در دست بررسی شگفت‌آور بود.

این مقولات چنان تناسب داشت که انگار برابری شده بود؛ شاید واقعاً شده بود. این تناسبات ابتدا به نظر من قضایایی واجد ارزشی کلی بود که در تفسیر هر گونه «وجود» انسانی مفید واقع می‌شد ولی پس از کمی این فکر مطرح شد که شاید این تناسبات به دلیل نوع وجود در هر دو سو باشد: آنچه مقولات را شکل داده است و آنچه به این خوبی با این مقولات در تناظر است.

مثل سالکی بودم که باور دارد کلیدی که در دست او است هر دری را می‌گشاید. به دری رسیدم، کلید را امتحان کردم و کلید کار کرد. در باز شد و کلید ارزشش را ثابت کرد. بعد از این که به این نتیجه رسیدم این کلید هر دری را باز می‌کند چرایی آن برایم پرسش‌برانگیز شد. آیا من اتفاقاً به کلیدی برخورده بودم و درهایی را باز کرده بودم که اتفاقاً قفلی مناسب این کلید داشته‌اند؟ اگر این‌طور است در اگزیستانسیالیسم و گنوسیه چه چیزی هست که هر وقت با کلید اولی سراغ دومی می‌رویم باز می‌شود؟ با این دیدگاه، راه‌حل‌های هر کدام از این دو، مسائل دیگری می‌شوند، در حالی که ابتدای کار این را تداوم تاریخی آن تلقی کرده بودیم.

مواجهه این دو با هم مواجهه ماده و روش است و دست آخر دستگیرمان شد اگزیستانسیالیسم که ادعا دارد مبانی وجود انسان را توضیح می‌دهد فلسفه‌ای است برای موقعیت تاریخی خاصی از تجربه انسان؛ موقعیت مشابهی (و از برخی نظرها متفاوتی) در تاریخ ختم به شکل‌گیری پاسخ مشابهی در گذشته شده بود. موضوع بحث، خود، آموزنده شد و نشان داد در تجربه نیهیلیستی، هم ممکن و هم ضروری است. مسئله‌ای که اگزیستانسیالیسم مطرح می‌کند همچنان جدی است و باید دانست در چه موقعیتی شکل گرفته است. چون بینش موجود در آن به همین موقعیت محدود است.

کارکردهای هرمنیوتیکی معکوس و متقابل می‌شوند؛ کلید به قفل و قفل به کلید تبدیل می‌شود. خوانش اگزیستانسیالیستی از گنوسیه موفقیت بسیاری به همراه دارد و تکمله طبیعی آن خوانشی گنوسی از اگزیستانسیالیسم است.

بیش از دو نسل پیش، نیچه گفت هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) «میهمان غریبی است»^۱ که اکنون در درب ایستاده است. از آن روز تاکنون میهمان داخل آمده است و اصلاً دیگر میهمان نیست. اگزیستانسیالیسم می‌کوشد در داخل فلسفه بماند. این نوع زندگی با بحران همراه است و ریشه‌های آن را می‌توان در سده هفدهم جست‌وجو کرد که موقعیت روحی انسان مدرن شکل می‌گیرد.

یکی از عناصر شکل‌دهنده این موقعیت آن است که پاسکال با اقتضائات هراس‌آورش مواجه شد و با زبان فصیحش در باب آن گفت: «در گستره بی‌پایان فضاهاهایی که آنها را نمی‌شناسم و آنها نیز مرا

نمی‌شناسند، رها شده‌ام و هراسانم».^۱ «که مرا نمی‌شناسند»: فراتر از گستردگی هراس آور زمان‌ها و مکان‌های کیهانی، بی‌تناسبی کمی و بی‌اهمیتی انسان به عنوان عنصری در این گستره، «سکوت» و بی‌توجهی این جهان به امیال انسان است که تنهایی وی را در محاصره تمام این چیزها رقم می‌زند؛ ناشناختن آنچه را انسانی است، از سوی آن چیزی که تمام امور انسان را میزبانی می‌کند باید در نظر داشت.

انسان بخشی از این کل و وهله‌ای از طبیعت است، مثل یک نی که نیروهای طبیعت کور و گسترده هر لحظه ممکن است آن را نابود کنند. وجود انسان هم در این جهان اتفاق خاصی است که اگر نه بیشتر، دست کم به قدر نابودی‌اش می‌تواند کور باشد. با این حال انسان حتی اگر نی است نی‌ای است که فکر می‌کند، انسان بخشی از کل و متعلق به آن نیست بلکه قیاس‌ناپذیر و ناسنجیدنی است. دکارت به ما آموخته است که *res extensa* اندیشه نمی‌کند و طبیعت چیزی جز *res extensa* یعنی تن، ماده و حوزه خارجی نیست. طبیعت اگر نی را نابود می‌کند بدون آگاهی این کار را می‌کند ولی نی - انسان - با این که نابود می‌شود از این نابودشدنش آگاه است.^۲ فقط او است در جهان که اندیشه می‌کند نه به این دلیل که بخشی از طبیعت است بلکه برخلاف این که بخشی از طبیعت است. او هیچ مشارکتی در معنای طبیعت ندارد بلکه فقط با بدنش در تعیین مکانیکی آن دخیل است و طبیعت در مسائل درونی او دیگر ورودی ندارد. آنچه انسان را برتر از تمام طبیعت می‌کند، اسباب

1. Pensees Ed. Brunswick fr 205.

۲. Op. cit. fr. 347. انسان چیزی جز یک نی نیست که شکننده‌ترین عنصر طبیعت است، ولی نی‌ای که اندیشه می‌کند. دنیا برای از بین بردن او لازم نیست خود را مجهز کند. وزش یک نسیم یا یک قطره آب برای کشتن او کافی است. این کل انسان را نابود می‌کند ولی انسان شریف‌تر از آن چیزی است که وی را نابود می‌کند، چون او می‌داند که می‌میرد و می‌داند طبیعت از او قوی‌تر است ولی طبیعت چیزی از او نمی‌داند.

اصلی تمایز او، که ذهن او است باعث انسجام اعلای او در کل وجود نمی‌شود بلکه شکاف پیوندناپذیر بین او و الباقی وجود را نشان می‌دهد. انسان از کلیت وجود بیگانه است و آگاهی فقط باعث می‌شود بیگانگی خود را فهم کند و این بیگانگی در هر حرکت واقعی انسان نمایان است. اوضاع انسان این است. دیگر کیهانی در کار نیست که من با لوگوس درونی‌اش احساس قرابت کنم و نظم کلی که انسان در آن جایگاه دارد از بین می‌رود. این مکان دیگر عرضی است صرف و حیوانی. پاسکال می‌نویسد «شگفت‌زده و هراسانم که می‌بینم اینجایم نه آنجا، چون هیچ دلیلی ندارد که چرا اینجایم و نه آنجا، چرا اکنون و نه آن زمان؟». تا آن زمان که کیهان منزل طبیعی انسان قلمداد می‌شد و دنیا را در قالب «کیهان» می‌فهمیدند، برای «اینجا» بودن انسان دلیلی وجود داشت. ولی به قول پاسکال امروز انسان باید در «کنج دور از دسترسی از طبیعت» «خود را گم‌شده‌ای ببیند» «سرگردان زندان کوچکی که احاطه‌اش کرده است یعنی دنیا(ی مرئی)».^۱ ممکن بودن وجود ما در طرح انسانی آن را از معنا عاری می‌کند و باعث می‌شود دیگر نتواند کمک کند فهمی از خودمان داشته باشیم.

تنها ثمره این وضعیت، هراس، حس بی‌خانمانی و طردشدگی نیست. بی‌اعتنایی طبیعت نتیجه دیگری هم دارد و آن این‌که طبیعت هیچ اشاره‌ای به سرانجام نمی‌کند. وقتی فرجام‌شناسی^۲ را از نظام علیت طبیعی بیرون بگذاریم طبیعت بی‌هدف می‌شود و توجهی به اهداف انسان‌ها ندارد. جهان بدون سلسله‌مراتب وجود مثل جهانی که کوپرنیک ساخت هیچ حمایت وجودی از ارزش‌ها نمی‌کند و نفس انسان در تلاش برای یافتن معنا و ارزش به حال خود رها می‌شود. به

1. Op. cit. fr. 72

2. Teleology

این ترتیب معنا یافت نمی‌شود بلکه «اعطا»^۱ می‌شود. ارزش‌ها در مواجهه با واقعیت عینی کشف نمی‌شوند بلکه در جریان ارزش‌گذاری خلاق می‌شوند. غایات تابعی از اراده می‌شود و اراده جای مشاهده را می‌گیرد؛ عمل موقت، ابدیت «خیر ذاتی» را از بین می‌برد. هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) اروپایی در چنین بُرهه نیچه‌ای آغاز شد. اکنون انسان با خودش تنها است.

دنیا دروازه‌ای است

به بیابان‌های گسترده، گنگ و سرد

کسی که آنچه را تو از دست دادی از دست دهد

هیچ کجا آرام نخواهد گرفت.

این جملات نیچه (در شعر^۲) است که این‌گونه پایان می‌پذیرد:

«نفرین بر کسی که خانه‌ای ندارد».

جهان پاسکال هنوز مخلوق خدا بود و انسان تنهایی که در آن زندگی می‌کرد، عاری از آرایه‌های دنیایی می‌توانست دلش را به خدای فراجوانی تقدیم کند. ولی این خدا، خدایی است ناشناخته،^۳ و نمی‌توان با مشاهده مظاهر خلقت او را شناخت. الگوی نظم این جهان هدف خالق آن را نشان نمی‌دهد، فراوانی آفریده‌ها نشانگر خوبی خداوند نیست، تناسب این مخلوقات خرد او را منعکس نمی‌کند و زیبایی این کل نمایانگر کمال او نیست. فقط بزرگی جهان و گستره مکانی-زمانی آن قدرت خدا را نشان می‌دهد. چون گستردگی و امر کمی خاصیت اصلی است که برای دنیا باقی مانده است. به همین دلیل اگر دنیا هنوز نشانه‌ای از خدا در خود داشته باشد با خاصیت‌هایش آن را نشان می‌دهد: بزرگی جهان

1. Confer

2. Vereinsamt

3. Agnostos theos

می‌تواند از قدرت خدا خبر دهد.^۱ ولی دنیایی که فقط تجلی‌گاه روابط قدرت باشد چیزی جز مناسبات سلطه ندارد که عرضه کند و این وقتی است که ارجاعات استعلایی از دنیا بیرون بیفتد و انسان با خودش و آن تنها بماند. امکان وجود انسان در اینجا و اکنون نزد پاسکال هنوز وابسته به اراده خداوند است، ولی اراده فهم‌ناپذیری که مرا به این «کنج پرت طبیعت» انداخته است و چرایی وجود من در اینجا کاملاً بی‌پاسخ است، چنان‌که اگزیستانسیالیسم بی‌خدا پاسخ‌ناپذیر است. خدای نامفهوم^۲ که فقط قدرت و اراده دارد وقتی صحنه را ترک می‌کند انسان نامفهوم^۳ را به عنوان میراث بر جا می‌گذارد و می‌رود، انسانی که صرفاً دارای اراده و قدرت است، اراده مشعر به قدرت، اراده مشعر به اراده. حتی طبیعت بی‌اعتنا برای چنین اراده‌ای شیء حقیقی نیست، صحنه‌ای است برای اعمال اراده.

تغییر دیدگاه انسان به طبیعت و محیط کیهانی انسان پایه اصلی متافیزیکی است که اگزیستانسیالیسم مدرن و اقتضائات نیهیلیستی آن را شکل داده است. ولی اگر چنین است، یعنی ماهیت اگزیستانسیالیسم دوگانه‌گرایی باشد، بیگانگی انسان و دنیا و از دست دادن کیهانی که با وی حس قرابت می‌کند، یعنی کیهان‌ناباوری انسان‌شناختی،^۴ فقط از مسیر علوم مدرن حاصل نمی‌شود. هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) مدرن در هر وضعیت تاریخی که باشد بستر مناسبی برای شکل‌گیری برخی خواص اگزیستانسیالیسم است. هر چه این بیان صحت داشته باشد بیشتر می‌توان بر عنصر مشترک بین این دو مکتب تأکید کرد.

۱. نک.: Pascal, loc. Cit. «این بزرگ‌ترین نشانه ملموس قدرت خداوند است که تخیل ما در فکر آن گم می‌شود» (اندر باب گستردگی فضای کیهانی).

2. Deus absconditus

3. Homoabsconditus

4. Anthropological acosmism

فقط یک موقعیت در تاریخ انسان غربی وجود دارد که من می‌شناسم و بدون این که ارتباطی با فکر مدرن علمی داشته باشد مقدمات تحقق این نظام را ایجاد کرد و رخداد‌های تازه‌ای را باعث شد. آن هم جنبش گنوسی به‌ویژه سویه‌های رادیکال‌تر آن است که در سه سده آشفته صدر مسیحیت در بخش‌های هلنی امپراتوری روم سیطره پیدا کرد و به آن سوی مرزهای شرقی هم توسعه یافت. از این جریان است که می‌توان عناصری را کشف کرد تا در فهم موضوع آزارنده هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) کمک کند. امیدوارم تا حدی که این فصل مختصر اجازه می‌دهد بتوانم شواهد آن را فراروی خوانندگان بیاورم و به تمام احتیاط‌های لازم برای چنین مقایسه‌ای توجه دارم.

اگر توجه داشته باشیم موقعیت فرهنگی دنیای یونانی-رومی سده‌های نخستین مسیحیت با دوران مدرن چه شباهت‌های متعددی دارد وجود قرابت و شباهت بین دو عصر، به ترتیبی که اینجا از آن سخن می‌گوییم، چندان غریب نیست. حتی اسپنگلر می‌گوید این دو دوره چون «مراحل مشابهی در چرخه زندگی فرهنگ‌هایشان هستند» هم عصرند. بر این اساس، ما اکنون در اوایل دوران سزارها زندگی می‌کنیم. به دلایل مختلف دوران ما با اواخر عرصه کلاسیک باستان مشابه است نه دوران میانی آن. یکی از آن دلایل بروز گنوسیه است و به دلیل نمادهای عجیبی که در آن است پذیرفتش دشوار و دور از انتظار است. چون رؤیاپردازی گسترده متافیزیکی آن با توهم‌زدایی مرتاضانه اگزیستانسیالیسم سازگاری ندارد و صبغه مذهبی آن با ماهیت اساساً پسامسیحی و ضددینی که نیچه وارد هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) مدرن کرد نمی‌سازد. ولی مقایسه آن دو به هر حال آموزنده است.

جنبش گنوسیه، با هر نامی که به آن بدهیم، پدیده چشم‌گیری در سده‌های بحرانی نخستین مسیحیت بود که به آن اشاره کردیم و مثل

مسیحیت ریشه در وضعیت انسان در آن روزگار دارد و به همین دلیل در مکان‌ها، شکل‌ها و به زبان‌های مختلفی تجلی پیدا کرد. مهم‌ترین خاصیت آن، که می‌خواهیم ذکر کنیم، حالت دوگانه‌گرایی آن بود که در کلیت گنوسیه هم جاری است و نقطه وحدت‌بخش تمام عبارات گونه‌گون و نظام‌مند آن است. صورت‌بندی اصول اعتقادی دوگانه‌گرای گنوسیه بر بستر همین وضع ناظر به تجربه شعف‌زده ارتباط انسان با دنیا انجام می‌شود. دوگانه‌گرایی بین انسان و دنیا و هم‌زمان بین انسان و خدا است. عناصر دو سوی این تقابل یکدیگر را تکمیل نمی‌کنند بلکه در تعارض با یکدیگر می‌ایستند و در عین حال یکی هستند: چون تضاد بین انسان و جهان در عرصه تجربه تضاد بین جهان و خدا را انعکاس می‌دهد و عملاً به عنوان نتیجه منطقی از آن مشتق می‌شود. مگر این‌که اعتقاد داشته باشیم دوگانه‌گرایی بین خدا و جهان نتیجه روان‌شناختی تجربه درونی گسستگی انسان از جهان است. در این ترکیب سه‌تایی خدا، انسان و جهان، خدا و انسان هر دو در تقابل با دنیا هستند و در عین تعلق ماهوی که به هم دارند دنیا بینشان فاصله انداخته است. این مسئله نزد گنوسی‌ان بخشی از محتوای دانش و حیانی است و فرجام‌شناسی گنوسیه را تعین می‌بخشد: این را در تجربه بنیادین او که حقیقت و حیانی‌اش را شکل می‌دهد می‌بینیم. پس شکافی مطلق در ابتدا بین انسان و مسکنی که در آن اقامت کرده است، یعنی جهان، فاصله می‌اندازد. این احساس است که در اصول اعتقادی عینی نمایش پیدا می‌کند. این اصول اعتقادی در بعد خداشناختی می‌گوید امر الاهی با این دنیا بیگانه است؛ نه شراکتی در این دنیای فیزیکی می‌کند و نه اهمیتی به آن می‌دهد. خدای حقیقی که بیرون از این جهان است از طریق دنیا تجلی نمی‌کند و نشان داده نمی‌شود و امری است ناشناخته و به طور کلی دیگر و شباهت‌های دنیایی نمی‌تواند وی را بشناساند. در بُعد

کیهان‌شناختی می‌گوید این جهان خلق خداوند نیست بلکه مخلوق عنصر فرودستی است که قوانین خودش را بر این دنیا اعمال می‌کند. در بُعد انسان‌شناختی، من درونی انسان، نفخه^۱ او (روان^۲ در مقابل روح^۳) بخشی از جهان و دامنه و خلقت طبیعت نیست؛ گرچه در دل این جهان است ولی کاملاً فراج جهانی است و مقولات این جهانی با او کاملاً بیگانه هستند چنان‌که با همتای فراج جهانی او خدای ناشناخته بیرون این نظام بیگانه‌اند.

نظام‌های اسطوره‌ای اهمیتی به این نمی‌دهند که جهان محصول اراده شخصی است. فقط در برخی از این نظام‌ها ضرورتی غیرشخصی ناظر به تکانه‌های تاریک در تکوین دنیا روایت می‌شود. اما خالق جهان هر که باشد انسان کرنشی به او بدهکار نیست و احترامی به کارهایش نمی‌گذارد. کارهای آن جهان‌آفرین به نحو فهم‌ناپذیری انسان را در بر گرفته است ولی نه خلق او و نه اراده و مشیت او ستاره‌ای در آسمان قرار نمی‌دهد که مسیر انسان را مشخص کنند. چون خدای حقیقی، خالق این ظرفی که من حقیقی انسان از او بیگانه شده است نیست. طبیعت فقط نماینده جهان‌آفرین فرودست است: قدرتی بسیار پایین‌تر از خدای عالی که حتی انسان‌ها از فراز روح قریب به خداوند می‌توانند نگاهی از بالا به پایین به او داشته باشند. انحراف رخ داده در امر الاهی باعث شده است صرفاً قدرت عمل در او باقی بماند؛ عملی بدون بصیرت، دانش و خیرخواهی. جهان‌آفرین به این ترتیب دنیا را از جهالت و هیجان‌اتش آفرید.

1. Pneuma

2. Spirit

3. Ghost = psyche

پس دنیا محصول یا حتی تجسم بُعد منفی دانش است. آنچه از جهان استنتاج‌شدنی است نیروی بدون بصیرت و بدخواهی است که ریشه در قدرت چیره و اراده مشعر به مدیریت و اجبار دارد. روح این جهان، بی‌شعوری این اراده است که هیچ نسبتی با فهم و عشق ندارد. قوانین جهان قوانین این حاکمیت است نه قوانین خرد الاهی. به این ترتیب قدرت اساسی‌ترین خاصیت کیهان و نادانی^۱ ماهیت اصلی آن می‌شود. مکمل اثباتی آن این است که ماهیت انسان دانایی است، معرف‌النفس و معرف‌الرب: به این ترتیب وضع انسان چنین می‌شود: قوه دانش در میان نادانی، قوه نور در میان تاریکی و این در بنیان بیگانگی انسان است که باعث می‌شود در گستره تاریک جهان شراکت نکند.

این جهان هیچ بهره‌ای از کیهان ستودنی یونانیان ندارد، بلکه حتی با بیان تندی خطاب قرار می‌گیرد: «این عناصر بی‌نوا»،^۲ «این زندان حقیر جهان‌آفرین».^۳ با این حال، باز هم کیهان است و نظم دارد، نظمی با کینه که با اشتیاق انسان بیگانه است. بازشناسی آن با ترس، بی‌میلی، لرز و پرهیز همراه است. آسیب طبیعت در برهم‌زدن نظم نیست بلکه در کمال مجاب‌کننده آن است. خلقت جهان‌آفرین مبتلا به هرج و مرج نیست، بلکه با تمام بی‌بصیرتی‌اش هنوز هم نظامی قانون‌مند است. در عین حال این قانون کیهانی، زمانی جلوه عقلانیتی بود که عقل انسان در جریان شناخت با آن هماهنگ می‌شد و امروز جلوه‌ای از اجبار است که بر آزادی انسان سایه می‌اندازد. لوگوس کیهانی رواقیان که با مشیت الاهی یکی دانسته می‌شد جای خود را به هیمارینه می‌دهد؛ سرنوشت سرکوبگر کیهانی.

1. Agnosia

2. Paupertina haec elementa

3. Haec cellula creatoris

4. Marcion: Tertullian, Contra Marcionem, I. 14

این سرنوشت را سیارات یا کلاً ستارگان بر انسان نازل می‌کنند؛
 ایادی تشخیص‌یافته قانون خصمانه و خشک جهان. تغییر محتوای عاطفی
 واژه «کیهان» در این زمینه بهتر از هر جای دیگری قابل مشاهده است که
 کرات آسمانی زمانی مقدس‌ترین بخش جهان مرئی بودند و نزد این
 گروه استخفاف می‌شوند. آسمان پرستاره، که از زمان فیثاغورث برای
 یونانیان خالص‌ترین تجلی عقلانیت در دنیای ملموس و ضامن هماهنگی
 آن بود، اکنون با نگاه طلبکار ضرورت و نیرویی بیگانه به چشمان انسان
 زل می‌زند. ستارگان لطف قدیم را ندارند گرچه همچنان قدرتمند هستند
 و ستمگرانی شده‌اند که از انسان‌ها پایین‌ترند. لذا انسان‌ها، هم از آنها
 می‌ترسند و هم متفردند. «فلوطين با تحقیر گنوسیان می‌گوید» آنها
 معتقدند بی‌ارزش‌ترین انسان‌ها شایسته‌آند که برادرشان باشند ولی چون
 دیوانگان این عنوان را از خورشید و ستارگان آسمان دریغ می‌کنند، و
 بلکه حتی از روح جهان که خواهر ما است!^۱ حال پرسش ما این است:
 کدام یک «مدرن»‌ترند؟ فلوطين یا گنوسیان؟ «او در جای دیگر می‌گوید»
 آنها باید از این داستان‌های دهشتبارشان درباره عرصات کیهانی دست
 بردارند ... اگر انسان بالاتر از سایر گونه‌های حیوانی است، عرصات باز
 هم بالاترند. چون به قصد ستم در این کلیت وارد نشده‌اند بلکه آمده‌اند
 تا نظم و قانون به آن ببخشند.^۲ می‌دانیم نظر گنوسیان درباره این قانون
 چیست. به نظر آنها، چیزی از خواست خدا در این قانون نیست و راجع
 به انسان، خصمانه است. انسان زیر این آسمان بی‌رحم، که دیگر حس
 اعتماد به نفس و ستایش را در وی بر نمی‌انگیزد، از تنهایی تلخ خود آگاه
 می‌شود. انسان در احاطه این تنهایی و تحت قدرت او است ولی به دلیل
 شرافت روحش از آن بالاتر است و خود را بخشی از آن نمی‌داند، بلکه

1. Enn. II. 9. 18.

2. Ibid. 13.

حس می‌کند به طرز غیرمستولانه‌ای در این نظام فراگیر افتاده و در معرض آن قرار گرفته است.

انسان مثل پاسکال می‌ترسد. دیگربودگی غریبانه او خود را در این رهاشدگی پیدا می‌کند و در احساس هراس سرریز می‌کند. هراس پاسخ روح به حضور در این دنیا است و در ادبیات گنوسی بسیار تکرار می‌شود. این واکنشِ نفس به کشف موقعیت خود است و خود عنصری است در این کشف: این لحظه بیداری نفس درونی از چرت مستی دنیا است. چون قدرت ارواح اختری، و جهان به طور کل فقط قدرت بیرونی و اجبار فیزیکی نیست، بلکه قدرت درونی بیگانه‌سازی و به‌غربت‌افکنی نیز هست. نفس وقتی بر خود آگاه می‌شود می‌فهمد که واقعاً متعلق به خود نیست بلکه مجری ناخواسته اراده‌های کیهانی است. دانش و گنوسیس انسان را از این بردگی رها می‌کند ولی کیهان با روح و زندگی در تضاد است و به همین دلیل دانش‌رهایی‌بخش نمی‌تواند وارد این کل کیهانی شود و با قوانین آن هماهنگ گردد؛ این کاری بود که خرد رواقی انجام داد و رهایی را در دانشی جست که ضرورت معنادار این کلیت را تصدیق کرد. ولی برای گنوسیان بیگانگی انسان از این جهان باید تعمیق و تشدید شود تا نفس درونی رها شود و فقط به این روش خودش را پیدا می‌کند. بر جهان (و نه بیگانگی با جهان) باید غلبه کرد و بر دنیایی که به نظام قدرت تقلیل یافته است فقط با قدرت می‌توان غلبه کرد. قدرت پیدا کردن بر دنیا به هیچ وجه به معنای تسلط بر فن‌آوری نیست. بر قدرت جهان، از یک سو قدرت منجی غلبه می‌کند که از بیرون به این نظام بسته‌رخنه می‌کند و از سوی دیگر قدرت دانشی که او به همراه می‌آورد که سلاحی است جادویی و نیروی سیارگان را شکست می‌دهد و از میان نظام کارشکنانه آنها راهی برای روح می‌گشاید. این مسئله با روابط قدرت انسان مدرن در علیت جهان فرق دارد، ولی یک وجه

شباهت وجودشناختی در صورت بین آنها است و آن این‌که در هر دو مواجهه قدرت در برابر قدرت رخ می‌دهد که اصلی‌ترین ارتباطی است که برای انسان در کلیت طبیعت باقی مانده است.

قبل از این‌که پیش‌تر برویم بگذارید کمی تأمل کنیم و این را بپرسیم که: ایده قدیمی کیهان به عنوان کلیتی با نظم الهی چه شد و چه بر سر آن آمد؟ قطعاً چیزی (هر چقدر کم) شبیه به علم فیزیک مدرن در این تنزل رتبه دنیا و روح‌زدایی فاجعه‌بار از جهان دخالت ندارد. کافی است ببینیم این جهان در دوران گنوسی حالت شیطان‌گونه‌ی پیدا کرد. اما این مسئله به همراه استعلای نفس غیرکیهانی باعث شد قضیه شباهت غربی‌ی پیدا کند به آنچه اگزستانسیالیسم در زمان-مکان متفاوت مدرن عرضه می‌کند. علم و تکنولوژی برای گروه‌های انسانی باعث درون‌پاشی ایمان کیهانی تمدن کلاسیک نشد که بنیان اخلاقشان بود؛ پس چه چیزی باعث این اتفاق شد؟

پاسخ به این پرسش بسیار گسترده است ولی شاید بُعدی از آن به اختصار قابل بررسی باشد. آنچه ما شاهدیم انکار اصول اعتقادی کلاسیک «کل و جزء» است و برخی دلایل این انکار را باید در حوزه سیاسی-اجتماعی جست. ایده کلاسیک وجودشناسی که می‌گوید کل بر جزء مقدم است، از آن برتر است و جزء است که برای کل به وجود آمده است و معنای وجودش را از آن می‌گیرد، اندیشه‌ای بود که در مسیر زمان بسیار محترم بود ولی در این زمان پایگاه اجتماعی خود را از دست داده بود. مثال زنده این کلیت، دولت‌شهر (پولیس) کلاسیک است ... [باقی‌مانده این بخش پیش از این آمده است. ادامه متن از آخرین جمله آن پی گرفته می‌شود] ... توده‌های منفرد جدید امپراتوری، که سهمی در سنن شریفه ندارند، درباره وضعیت شهر که به طرز منفعلی گرفتار آن شده‌اند، پاسخ‌های مختلفی می‌دهند: وضعیتی که جزء برای کل،

بی‌اهمیت و کل برای اجزا بیگانه است. فرد گنوسی نمی‌خواهد در این کلیت «نقش جزء را بازی کند» بلکه می‌خواهد، به قول اگزستانسیالیست‌ها، «وجود معتبر داشته باشد». قانون امپراتوری حاکم بر او بخشی از نیروی بیرونی دست‌نیافتنی است و برای او قانون دنیا، سرنوشت کیهانی که دنیا مجری زمینی آن است، همین خاصیت را دارد. به این ترتیب مفهوم اساسی قانون در تمام حوزه‌ها، قانون طبیعی، سیاسی و اخلاقی، معنا می‌شود. به این ترتیب به مقایسه اولمان باز می‌گردیم.

سرنگونی ایده «حقوق» (نوموس)^۱ نتایجی برای اخلاق در پی دارد که با مشاهده آن، اقتضای نیهیلیستی کیهان‌گریزی گنوسیان و نیز شباهت آنها با برخی انواع استدلال عقلانی مدرن، چشم‌گیرتر از ابعاد کیهان‌شناسی این اندیشه می‌شود. منظور من نوعی اخلاق‌ستیزی^۲ است. ابتدا باید بدانیم نفی هر گونه هنجار عینی حاکم بر رفتار در گنوسیه و اگزستانسیالیسم در سطوح نظری بسیار متفاوتی بحث می‌شود و گنوسیس اخلاق‌ستیزانه، در مقایسه با ظرافت مفهومی و اثرگذاری تاریخی همتای مدرن آن خام و نارس به نظر می‌آید. آنچه در گنوسیه از بین رفت میراث اخلاقی یک هزاره تمدن باستانی بود و اگزستانسیالیسم علاوه بر آن، دو هزار سال متافیزیک مسیحی غربی را نیز، که پشتوانه ایده قانون اخلاقی است کنار گذاشت.

نیچه ریشه وضعیت نیهیلیستی را در جمله «خدا مرده است» نشان می‌دهد و منظور او مشخصاً خدای مسیحیت است. اگر از گنوسیان هم می‌خواستیم بنیان متافیزیکی هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) خویش را شرح دهند می‌گفتند «خدای کیهان مرده است»؛ مرده است یعنی به عنوان خدا دیگر

1. Nomos

۲. اخلاق‌ستیزی Antinomianism اندیشه فرقه‌ای از مسیحیان مخالف مراعات اصول اخلاق که معتقد بودند خداوند در همه حال به مسیحیان لطف دارد.

برای ما الوهیتی ندارد و نمی‌تواند ستاره راهنمای زندگی ما باشد. باید پذیرفت این فاجعه محدودتر و قابل درمان‌تر است اما خلأی که ایجاد می‌کند گرچه بی‌انتهاست به همان میزان آزارنده است. معنای هیچ‌انگاری برای نیچه این است که «بالاترین ارزش‌ها کم‌ارزش می‌شوند» (یا «بی‌ارزش می‌شوند») و دلیل این بی‌ارزشی «این بینش است که ما به هیچ وجه حق نداریم ماوراء یا شیء فی‌نفسه تعریف کنیم که الاهی باشد، و اخلاق در شخص چنین است».^۱ هیدگر این عبارت و آنچه را درباره مرگ خدا گفته شد استهزا می‌کند و می‌گوید «واژه‌های خدا و خدای مسیحی در اندیشه نیچه به معنای کلی دنیای استعلایی (فوق عقل) است. خدا نامی برای دنیای مُثُل و ایدئال‌ها است».^۲ چون رد ارزش‌ها فقط از این حوزه می‌آید، ناپدیدشدن ارزش‌ها یعنی «مرگ خدا» نه فقط به معنای رنگ‌باختن فعلی ارزش‌های عالی، بلکه به معنای امتناع وجود هر گونه ارزش اجباری است. تفسیر هیدگر از نیچه این است که جمله «خدا مرده است» یعنی جهان فوق عقل قدرت مؤثری ندارد.^۳

به روشی تغییر یافته اما متناقض‌نما، همین عبارت برای بیان موضع گنوسیان مناسب است. البته این درست است که دوگانه‌گرایی بنیادین آن، خود نقطه مقابل ترک استعلا است. خدای فراج جهانی به نحو تندی این را نشان می‌دهد. ماورای مطلق در این خدا، ما را از ورای لفاف فراگیر کیهانی به خود می‌خواند. ولی این استعلا برخلاف «دنیای محسوس» افلاطون و خدای جهان یهودیت است و ارتباط مثبتی با دنیای معقول ندارد. خداوند بنیان و علت دنیا نیست بلکه نفی و انکار آن است. خدای گنوسی از جهان‌آفرین فاصله دارد و امری به کلی دیگر، متفاوت و

1. Wille zur Macht § 2; 3.

2. Holzwege, p. 199.

3. Ibid. p. 200.

ناشناخته است. این خدا مثل همتای درون‌انسانی خود، نفس نفخه‌ای یا غیرکیهانی است که ماهیت خود را فقط در تجربه سلبی دیگربودگی، بی‌شبهاتی و آزادی تعریف‌ناپذیر و در معرض اعتراض نشان می‌دهد و در مفهوم خود بیشتر امری سلبی دارد تا ایجابی. استعلایی که هیچ ارتباط هنجاری با دنیا ندارد مثل استعلایی است که قدرت مؤثر خود را از دست داده است. به بیان دیگر، این خدای مخفی برای ارتباط انسان با دنیایی که وی را احاطه کرده است، مفهوم‌سازی نیهیلیستی به ارمغان می‌آورد: از او هیچ نوموسی ساطع نمی‌شود، هیچ قانونی برای طبیعت ندارد و برای انسان هم، که بخشی از این نظم طبیعی است، همین‌طور است.

بر این اساس، استدلال اخلاق‌ستیزانه گنوسیان به همان سادگی است که مثلاً استدلال سارتر. سارتر می‌گوید چون امر استعلایی ساکت است و «نشانه‌ای در جهان نیست»، انسان که متروک و به خود واگذاشته است آزادی‌اش را طلب می‌کند و به بیان دیگر نمی‌تواند مسئول نباشد: انسان همان آزادی «است»، او «چیزی جز طرح و برنامه خود نیست» و «همه چیز برای او مُجاز است».^۱ کاری به این مسئله نداریم که این آزادی از سر انفعال است و خود به مثابه وظیفه‌ای بی‌جهت، انسان را اسیر دهشت می‌کند نه شغف. این موضوع بحث دیگری است.

در استدلال گنوسیان، اخلاق‌ستیزی گاه حالت ذهنیت‌گرایی معمولی به خود می‌گیرد: ... [برای پیگیری بیشتر، خواننده باید به رونوشت آن در صفحات پیشین همین کتاب رجوع کند؛ یعنی از آنجا که می‌گوید «در این خصوص ...» تا آنجا که می‌گوید «با نقض برنامه‌ای است که طراحی کرده‌اند»].

درباره آزادی معتبر نفس باید دانست که این آزادی مسئله‌ای مربوط به روح (به معنای روان) نیست بلکه مسئله‌ای مربوط به روح (نفخه) است، هسته روحانی تعریف‌ناپذیر وجود، اخگر بیگانه. روح (روان) همان قدر تحت تعین قانون اخلاقی است که بدن تحت تعین قوانین فیزیک است. روح (روان) بخشی از نظم طبیعی است که جهان‌آفرین خلق کرده است تا روح بیگانه را اسیر کند و در نظم هنجاری جهان‌آفرین بر آنچه ملک مشروع او است کنترل دارد. انسان روح (روان)ی که با ماهیت طبیعی‌اش مثلاً به عنوان حیوان ناطق تعریف‌پذیر است، هنوز یک انسان طبیعی است و این طبیعت نمی‌تواند نفس نفخه‌ای را تعریف کند، چنان‌که در دیده اگزیستانسیالیستی، ماهیت تعینی نمی‌تواند وجود آزادی را، که پروژه خودش است، تعریف کند.

اینجا می‌توان از استدلال هیدگر استفاده کرد. هیدگر در نامه‌ای در باب انسان‌گرایی، در تضاد با تعریف کلاسیک انسان به عنوان «حیوان ناطق»، می‌گوید این تعریف انسان را در حیوانیتش قرار می‌دهد که مزیت اصلی او در نوع «حیوان» به عنوان یک کیفیت خاص است. هیدگر می‌گوید این نگاه، رتبه انسان را تنزل می‌دهد.^۱ اصراری بر این نکته ندارم که سوفسطایی‌گری کلامی در این استدلال بر سر واژه «حیوان» مبتنی بر تعریف کلاسیک رخ داده است یا نه.^۲ آنچه برای ما مهم است

1. Heidegger, Ueber den Humanismus. Frankfurt 1949, p. 13.

۲. حیوان در معنای یونانی «هیولا» نیست، بلکه «موجودی متحرک» شامل شیاطین، خدایان و ستاگان روح‌دار، حتی کلیت دنیای دارای روح است (نک: افلاطون، Plato, Timaeus 30 C). وقتی انسان را در این منزله قرار دهیم رتبه او کاسته نمی‌شود ولی مفهوم «هیولا» با تمام باری که در دوران مدرن پیدا کرده است بر آن سوار می‌شود. آنچه هیدگر تنزل رتبه انسان می‌داند، قراردادن «انسان» در هر گونه دسته‌بندی و مقیاس، یعنی در موقعیت طبیعت، است. مسیحیان «حیوان» را به «هیولا» تنزل رتبه داده‌اند و باعث می‌شود آن را به عنوان نقطه مقابل «انسان» استفاده کنند و این نشان می‌دهد تا چه میزان از دید کلاسیک فاصله گرفته‌اند. بر

رد هر گونه «طبع» تعریف‌پذیر برای انسان است که وجود مسلط انسان را تحت ماهیتی از پیش تعیین‌شده قرار می‌دهد و او را بخشی از نظم عینی ماهیت‌ها در کلیت طبیعت می‌کند. من در این مفهوم‌سازی از وجود تراماهیتی و آزاد که «خود طرح و برنامه خود است»، چیزی شبیه مفهوم گنوسی نفی توافیقی نفخه می‌بینم. آنچه طبیعت نداشته باشد، هنجاری نخواهد داشت. آنچه به نظم طبایع، نظم خلقت یا صور معقول، متعلق باشد می‌تواند طبیعت داشته باشد. قانون فقط آنجا است که کلیتی موجود باشد. در دیدگاهی که گنوسیان را محکوم می‌کند این نقش را روان بر عهده دارد که متعلق به کل کیهانی است. انسان دارای روح (روان) فقط می‌تواند بر اساس قوانین زندگی کند و می‌کوشد درست‌کار باشد، این یعنی «تطابق» با نظم تعریف‌شده و بازی کردن نقش خود در نظم کیهانی. ولی انسان دارای روح (نفخه) متعلق به طرح عینی نیست، فراتر از قانون است، از خوب و بد به دور است و قدرت «دانش» او را از زیر تسلط مقررات بیرون برده است.

ولی چیست این دانش، دانشی که از روان نیست و از نفخه است و نفس دارای روح (نفخه) با تکیه بر آن از بردگی کیهان رها می‌شود؟ قاعده معروفی در مکتب والتینی محتوای گنوسیس را به این ترتیب تعریف می‌کند: «آنچه ما را رها می‌کند دانستن این است که چه کسی بوده‌ایم و چه شده‌ایم، کجا بوده‌ایم و به کجا افتاده‌ایم، به کجا می‌شتایم و از کجا نجات می‌یابیم و تولد و تولد مجدد کدام است».^۱ تفسیر درست

اساس دیدگاه آنها، انسان فقط دارنده روح نامیرا است و به این دلیل از کل «طبیعت» بیرون و متمایز است. اگزیستانسیالیسم از همین دیدگاه آغاز می‌کند: بازی با ابهام معنایی کلمه «حیوان» گرچه به ظاهر ساده به نظر می‌رسد، اثر چشم‌گیری دارد و آن تغییر موضع در خصوص دیدگاه کلاسیک است که تعریف اولیه از آن می‌آید.

1. Clemens Alex., Exc. ex Theod., 78. 2.

این عبارات منظم می‌تواند کل اسطوره گنوسی را برای ما روشن کند. من در اینجا فقط به چند نکته صوری اشاره می‌کنم.

نخست می‌بینیم عبارات در جفت‌های دوگانه با ارتباط متضاد مرتب شده‌اند که تنشی معطوف به فرجام در میان آنها است و مسیری یک‌سویه از گذشته به آینده در آن است. دیگر این که می‌بینیم واژگان همه نه ناظر به توصیف یک حالت بلکه به بروز یک رخداد و انجام حرکت‌اند. دانش تاریخی دارد که خود در آن رخدادی انتقادی است. در میان این عبارات حرکتی، یکی هست که اشاره به «افتادن در» چیزی می‌کند و بسیار چشم‌گیر است. چون در ادبیات اگزیستانسیالیستی با آن آشنا شده‌ایم. به یاد این عبارت از پاسکال می‌افتیم که می‌گوید «به عظمت بی‌پایان فضاها فرو افتاده‌ام» و به یاد عبارت Geworfenheit از هیدگر که به معنای «پرتاب‌شدگی» است و در نظر او خاصیت مهم دازاین^۱ است؛ تجربه فردی وجود. این عبارت به نظر من بسیار گنوسی است و نزد مندایی‌ها اهمیت بسزایی دارد: زندگی به درون دنیا، نور به درون تاریکی و روح به درون بدن پرتاب شده است. این عبارت نشان می‌دهد وقتی مرا به اینجا که هستم می‌انداختند و به این که هستم تبدیل می‌کردند چه خشونت با من کرده‌اند، چه انفعالی در اضطرار بی‌انتخاب من در این دنیای موجود موج می‌زند؛ دنیایی که من آن را نساخته‌ام و قانون آن مال من نیست. تصویر پرتاب خود، خاصیت پویایی به کل تجربه‌ای که به این ترتیب آغاز شده است می‌بخشد. در تصویر ما این رخداد شبیه کسی است که به سویی می‌دود. زندگی به دنیا بیرون انداخته شده است و مسیری است که به درون آینده می‌تابد.

به این ترتیب به آخرین نکته‌ای می‌رسیم که مایلیم درباره اصول اعتقادی والتینی‌ها توضیح دهیم: از نظر زمانی این مکتب به زمان حال معتقد نیست که دانش بر اساس محتوای آن استوار باشد و حرکت رو به جلو در مسیر نگاه بیننده بر آن بایستد. گذشته و آینده هست، آنجا که از آن می‌آییم و آنجا که به آن رهسپاریم و حال، خود لحظه گنوسیس است، گذاری ناگهانی از یکی به دیگری در بحران اعلای اکنون معطوف به آینده. ولی این دیدگاه را باید از همتاهای مدرن آن تفکیک کرد: در اعتقادات گنوسی باید فهمید که گرچه به درون کادر زمان پرت شده‌ایم ریشه‌ای در ازلیت و هدفی در ابدیت داریم. این نکته هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) درون‌کیهانی گنوسیس را در برابر پس‌زمینه متافیزیکی می‌گذارد که نزد همتای مدرن آن کاملاً غایب است.

حال اگر نگاهی دوباره به این همتای مدرن بیندازیم به مطلبی می‌رسیم که خوانندگان بادقت هستی و زمان‌هیدگر را، که عمیق‌ترین و هنوز مهم‌ترین مرام‌نامه فلسفه اگزیستانسیالیسم است، شگفت‌زده خواهد کرد. هیدگر در این کتاب بر این اساس که نفس به چه روش‌هایی «وجود دارد»، یعنی بودن خود را در عمل وجودداشتن بنا می‌کند و با آن نوعی «وجودشناسی اساسی» شکل می‌دهد و به عنوان مختصات عینی، چندین معنا برای وجود به همراه آن در کل تعریف می‌شود. هیدگر این روش‌ها را تعریف می‌کند و اگزیستانسیل (وجودی) می‌نامد. برخلاف مقولات عینی کانت، این اگزیستانسیل‌ها مقدماتاً ساختارهای نه وجود، بلکه تحقق را نشان می‌دهند؛ نه ساختارهای شناختی دنیایی از اشیای معین بلکه ساختارهای کارکردی لحظه فعال زمان درونی که «دنیا» را سرگرم می‌کند و نفس به عنوان رخدادی متداوم شکل می‌گیرد. پس اگزیستانسیل‌ها هر کدام معنایی عمیقاً زمانی دارند. آنها مقولات زمان درونی یا ذهنی‌اند، بُعد حقیقی وجود و آن بُعد را در مقاطع خود ادا

می‌کنند. آنها بر این اساس سه افق زمان (گذشته، حال و آینده) را نشان می‌دهند و در میان خود توزیع می‌کنند.

حال اگر این اگزیستانسیل‌ها، یعنی مقوله‌های هیدگری وجود، را زیر این سه عنوان ردیف کنیم (که کاری است ممکن) به کشف حیرت‌انگیزی می‌رسیم. من خودم این کشف را صورت دادم و آن وقتی بود که این کتاب پدید آمده بود و من می‌کوشیدم جدولی از مقوله‌ها به روش کلاسیک بکشم. کشف از این قرار است که ستون زیر «حال»، دست‌کم از مقوله‌های وجود معتبر و بکر، عملاً خالی می‌ماند. البته سریعاً باید این مطلب را افزود که آنچه اشاره شد بسیار موجز گفته شده است. امروزه از حال اگزیستانسیل سخن بسیار است ولی نه به عنوان بُعد مستقلی در تمامیتش. چون حال بکر وجودی حال «موقعیت»ی است که عموماً بر اساس ارتباط نفس با «آینده» و «گذشته» اش تعریف می‌شود. این نکته به این ترتیب، در پرتوی تصمیم وقتی به چشم می‌آید که «آینده» وقتی تابیده می‌شود، نسبت به «گذشته» (Verfallenheit) معین واکنش نشان می‌دهد و آنچه هیدگر «لحظه» (Augenblick) می‌نامد در این تلاقی شکل می‌گیرد: حالت زمانی این «حال»، لحظه و نه دوره است، این حال تولید دو افق دیگر زمان است و تابعی از پویایی بی‌وقفه آنها و نه بُعد مستقلی که بتوان در آن اقامت کرد. اما «حال» صرف، دور از این بافت حرکت درونی مشخصاً به معنای صرف نظر از ارتباط بکر حال-آینده در «ترک» یا «تسلیم» گفت‌وگو، کنجکاوی و گمنامی «همه» است: شکست تنش وجود واقعی، نوعی لختی بودن. در واقع Verfallenheit عبارتی است منفی که معنای استحاله و تنزل را هم در خود دارد و «اگزیستانسیل» مناسب «حال» است که نشان می‌دهد حل نوعی روش انشاقی و «ناقص» وجود است.

به این ترتیب بیان اصلی ما درست است که تمام مقولات نسبی وجود که به اعتبار ممکن خودبودگی مربوط است، ذیل عنوان «گذشته» یا «حال» قرار می‌گیرد: «واقعیت»، ضرورت، شده‌بودن، انداخته‌بودن، گناه، روش‌های اگزیستانسیل گذشته‌اند؛ «وجود»، جلوتربودن از اکنون فرد، پیش‌بینی مرگ، مراقبت و تصمیم، مدهای اگزیستانسیل آینده است. وجود بکر دیگر اکنونی ندارد که در آن استقرار یابد. وجود از گذشته به جلو می‌جهد و خود را به آینده می‌رساند و با آخرین حد خود مواجه می‌شود که مرگ است؛ سپس از این دیدگاه پوچ‌گرای معطوف به معاد، به واقعیت محض خود باز می‌گردد، به مبنای تغییرناپذیر این گونه شدن در این مکان و زمان؛ و با تصمیم تحت مرگ آن را جلو می‌برد و گذشته اکنون در آن منزل کرده است. تکرار می‌کنم اکنونی در کار نیست، فقط بحرانی میان گذشته و آینده در کار است، لحظه‌ای بحرانی در میان گذشته و آینده که بر نوک تیغ تصمیمی رو به جلو استقرار یافته است.

این پویایی نفس‌گیر، ذهن معاصر را به شدت به خود جذب کرد و نسل من در آلمان دهه‌های بیست و سی به کلی تسلیم آن شد. ولی در محو اکنون به عنوان حامل محتوای بکر و تقلیل آن به نقطه سفر تندخوی تصمیم صرفِ صوری معمایی هست. چه موقعیت متافیزیکی‌ای پشت آن قرار دارد؟

در اینجا باید نکته‌ای را اضافه کرد. از هر چه بگذریم در کنار «اکنون» اگزیستانسیل این دم، حضور چیزها قرار دارد. آیا حضور هم‌زمان با آنها، اکنونی از نوع متفاوت ایجاد نمی‌کند؟ هیدگر می‌گوید هر چیزی در نخستین قدم مفید^۱ است (که «بی‌فایده‌گی» نیز خود نوعی از آن است) و

به همین دلیل به «طرح و برنامه» وجود و «مراقبت»^۱ از آن مربوط است و دخیل در پویایی آینده - گذشته است. در عین حال آنها می‌توانند خنثاشده و صرف vorhanden («ایستاده روبه‌روی من») به معنای اشیای بی‌اعتنا شوند و روش Vorhandenheit همتای عینی آن چیزی است که در سوی اگزیستانسیل Verfallenheit یا اکنون کاذب نامیده می‌شود. تعبیر Vorhanden اشاره به آن چیزی دارد که صرفاً و بی‌هیچ عنایتی «موجود» است، آنچه «آنجا است» و متعلق به طبیعت عریان، آنجا است تا بیرون از ارتباط موقعیت اگزیستانسیل و «اهمیت» عملی به آن نگاه کنند. وجودی است مجرد و بیگانه از روش شیءبودگی گنگ. این است وضعیتی که برای «طبیعت» باقی می‌ماند. چون ارتباط نظری، که روش ناقصی برای وجود است، و ارتباطی که آن را این‌گونه شثیت می‌بخشد روش ناقصی برای وجود است و نقص آن از آینده‌بودگی مراقبت، در اکنون جعلی کنجکاو معطوف به آینده است.^۲

تنزل رتبه اگزیستانسیالیستی طبیعت به وضوح به دلیل علوم طبیعی دچار گره‌گشایی روحانی شده است و بی‌ربط به تحقیر گنوسیان در مواجهه با طبیعت نیست. هیچ فلسفه‌ای به قدر اگزیستانسیالیسم نظر منفی درباره طبیعت نداشته است که تقریباً هیچ شکوهی برای آن قائل نیست: این نظر منفی را با پرهیز سقراط از بررسی‌های طبیعی اشتباه نگیریم. وی معتقد بود طبیعت مافوق فهم انسان است.

باستانیان نگاه به آنچه هست، به آن‌گونه که واقعاً هست، به بودن را بر سبیل تعمق «نظری» نام نهادند. ولی نکته اینجا است که اگر تعمق فقط در باب چیزهای موجود بی‌ربط باشد جایگاه رفیعی را که زمانی داشته

1. Sorge

۲. اینجا از زبان هستی و زمان سخن می‌گویم نه هیدگر متأخر که به هیچ عنوان اگزیستانسیالیست نیست.

است از دست می‌دهد و دیگر دست‌گیره‌ای در اکنون ندارد که با حضور اشیا، فرد نگرنده را در جای خود نگه دارد. ارزش نظری به دلیل اقتضائات افلاطونی آن بود که اشیا ی ابدی را در صورت اشیا نگاه می‌کرد، تعالی وجود بی‌تغییر که در شفافیت شدن می‌درخشد. وجود بی‌تغییر، اکنون همیشه پابرجا است که تعمق می‌تواند دوره‌های کوتاه اکنون زمانی را به اشتراک بگذارد.

پس ابدیت است و نه زمان که اکنون را می‌سازد و در جریان زمان اعتباری قائم به خویش به آن می‌بخشد و از دست رفتن ابدیت باعث از دست رفتن اکنون می‌شود. این از دست رفتن ابدیت به دلیل از دست رفتن عالم مثل و ایدئال‌ها است که هیدگر معنای واقعی «خدا مرده است» نیچه را در آن می‌جوید. به این ترتیب همان چیزی که باعث هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) است باعث زمانمندی تند طرح وجود هیدگر می‌شود که در آن اکنون چیزی نیست جز لحظه‌ای بحرانی بین گذشته و آینده. اگر ارزش‌ها در دید افراد، عینی تلقی نشوند (مثل خدا و زیبایی افلاطون) بلکه برون‌فکنی‌های مبتنی بر اراده فرد باشند به این ترتیب، وجود به آینده‌بودگی ثابت وابسته می‌شود که مرگ هدف آن است؛ و تصمیم صرف صوری به بودن، بدون این که نوموسی داشته باشد تبدیل به فرافکنی از هیچ به هیچ می‌شود. به بیان نیچه «کسی که آنچه را تو از دست داده‌ای از دست داده هیچ جا قرار نخواهد داشت».

باز هم جستار ما به دوگانه‌گرایی بین انسان و فیزیک به عنوان بنیان متافیزیکی وضعیت نیهیلیستی برمی‌گردد. هیچ نکته بزرگی در تفاوت بین دیدگاه دوگانه‌گرایی اگزیستانسیالیست و گنوسی از نظر دور نمانده است. انسان گنوسی به درون طبیعتی معاند، ضدخدا و به همین دلیل ضد بشر پرتاب شده است و انسان مدرن به دنیایی بی‌اعتنا. وضعیت دوم است که خلأ مطلق و چاه بی‌انتها را نشان می‌دهد. در دیدگاه گنوسیان امر معاند و

شیطانی هنوز صورت انسانی دارد و حتی با بیگانگی‌اش تشخیص‌دادنی است و قیاس آنها به وجود مسیر می‌بخشد؛ البته مسیری منفی ولی مسیری که داغ استعلاطلبی را بر خود دارد و حالت ایجابی دنیا همتای کیفی آن است. طبیعت بی‌اعتنای علوم مدرن، این کیفیت معاند را ندارد و هیچ مسیری از آن استقصا نمی‌شود.

به این ترتیب هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) مدرن قطعاً تندتر و ناامیدانه‌تر از نیهیلیسم گنوسی است، با تمام ترس شیون‌گونه‌ای که گنوسی‌ان از دنیا دارند و تحقیر همراه با خیره‌سری که در برابر قوانین آن به خرج می‌دهند. آنچه طبیعت به هیچ روی توجهی به آن نمی‌کند مغاک است. انسان محدودی که با چیزی جز مرگ رویارو نیست و با احتمالات و بی‌معنایی عینی مقاصدی که به آن توجه دارد تنها مانده است، فقط به یک چیز توجه دارد و آن موقعیتی پیش‌بینی‌ناشده است.

ولی این تفاوت که عمق بسیار هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) مدرن را نشان می‌دهد بر ناسازگاری آن با خود گواهی می‌دهد. دوگانه‌گرایی گنوسی هر میزان تخیلی بود ولی با خود سازگار بود. ایده طبیعت معاندی که نفس در برابر آن قرار دارد معنادار است. ولی چه کنیم با طبیعت بی‌اعتنایی که در درون خود چیزی دارد که وجود خودش با آن متفاوت است. عبارت «پرتاب‌شده‌بودن به دل طبیعت بی‌اعتنا» سوغات متافیزیک دوگانه‌گرا است که دیدگاه غیرمتافیزیکی حقی بر آن ندارد. پرتاب‌شدن بدون کسی که پرتاب کند و جای دیگری که از آن پرتاب شویم چه معنایی دارد؟ اگرستانسیالست‌ها باید بگویند زندگی (آگاه، مراقب و خودشناس) به دست طبیعت پرتاب شده است. اگر این پرتاب کورکورانه بوده است دیدن محصول کوری، مراقبت محصول بی‌اعتنایی و طبیعت معطوف به معاد بدون توجه به معاد شکل گرفته است.

آیا این تناقض ما را در خصوص بی‌اعتنایی طبیعت که انتزاع علوم فیزیکی است به شک نمی‌اندازد؟ صورت انسانی چنان به‌شدت از مفهوم طبیعت دور افتاده است که حتی انسان را، اگر عارضه‌ای بر این طبیعت می‌دانیم، نباید واجد وجه انسانی بدانیم. وجود او هم به عنوان محصول بی‌اعتنایی باید بی‌اعتنا باشد. با این وضعیت وقتی با میرایی رویارو می‌شود می‌گوید «بخوریم و بنوشیم که فردا می‌میریم». نباید نگران چیزی شد که هیچ کس نمی‌تواند تضمینی برای آن بدهد. ولی اگر بینش عمیق‌تر هیدگر درست باشد که می‌گوید ما در مواجهه با میرایی می‌بینیم که اهمیت می‌دهیم (نه فقط به این که وجود داریم بلکه نیز به این که چگونه وجودی داریم) صرف وجود این اهمیت، در هر جایی در دنیا کیفیت کلیتی را که میزبان این واقعیت است برای ما روشن می‌کند و این اتفاق عمیق‌تر خواهد شد اگر فقط «آن» چون اجازه می‌دهد موضوعش به صورت فیزیکی در میان غبارش بایستد، محصول علی آن واقعیت باشد.

گنست بین انسان و واقعیت کلی در دل هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) است. این گنست، نوعی دوگانگی بدون متافیزیک است. پس بی‌منطق است و در عین حال بی‌منطق بودن آن نه جلوی واقعی بودن آن را می‌گیرد و نه جایگزین آن را پذیرفتنی می‌کند: نگاه خیره به خویش منفرد که انسان به آن محکوم می‌شود مایل است به طبیعت‌گرایی موحدانه تبدیل شود. همگام با این گنست، ایده انسان بما هو انسان هم لغو می‌شود. ذهن مدرن در میان این دو سرگردان است. فلسفه باید بداند که آیا راه سومی فراروی او هست که از گنست دوگانه‌گرا رهاش کند و در عین حال بینش دوگانه‌گرا را تا حد لازم برای حفظ انسانیت انسان نگه دارد یا نه.

اصلاحات و اضافات

متنی تورفانی که پیش از این بر اساس ترجمه^۱ ک. زاله‌مان^۱ در نظر گرفتیم، اکنون بهتر است بر اساس ترجمه جدید و اصلاح شده و. ب. هنینگ^۲ آورده شود. عبارت کامل از این قرار است:

«آن مادر دروند همه دیوان (یعنی آز^۳) [...] از ناخالصی دیوان، و از ریم دروجان، این جسد را ساخت، و خود را [بدان] اندر آورد. پس، از پنج امهرسپند، سلاح هرمزدبغ (انسان قدیم)، جان نیک را شکل بخشید و آن را در جسد بست. او را چنان کور و کر و ناآگاه و فریفته کرد* که نخست بن و خانواده [راستین] خویش را شناسد.»

W. Henning, "Geburt und Entstehung des manichäischen Urmenschen", *Nachricht. Gött. Ges. Wiss.* (Philhist. Kl. 1932). Göttingen, 1933, 217 ff.

رساله خفیه یوحنا: نسخه جدید این متن که به آن اشاره می‌شود در این نوشتار است:

W. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Texte und Untersuchungen 60), Berlin, 1955

1. C. Salemann

2. W. Henning

3. Az

کتاب‌شناسی گزیده

در کتاب‌شناسی زیر فقط کتاب‌ها گنجانده شده‌اند، مگر برخی مقالات مهم که به دلیل اهمیت خاصشان آنها را نیز در اینجا ذکر کرده‌ایم.

۱. پیش‌زمینه

- Angus, S. *The Mystery Religions and Christianity*. New York, 1925.
- _____. *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*. New York, 1929.
- Barker, Sir E. (ed. and tr.). *From Alexander to Constantine*. Oxford, 1956.
- Bevan, E. R. *Hellenism and Christianity*. London, 1921.
- _____. *Later Greek, Religion*. London, 1927.
- _____. *Stoics and Sceptics*. Oxford, 1913.
- Bidez, J., and Cumont, F. *Les mages hellenises*. 2 vols. Paris, 1938.
- Boil, F. *Stern Glaube und Sterndeutung*. 4th edition. Leipzig, 1931.
- Bousset, W. *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*. 3rd edition. Tübingen, 1926.
- Brehier, E. *La philosophie de Plotin*. Paris, 1928.
- Bultmann, R. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. London, New York, 1956.
- _____. *Theology of the New Testament*. 2 vols. New York, 1951-55.
- Caird, E. *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*. 2 vols. Glasgow, 1904.
- Cicero. *De Natura Deorum*. Translated by H. M. Poteat. Chicago, 1950.
- Clark, G. H. (ed.). *Selections from Hellenistic Philosophy*. New York, 1940.
- Cumont, F. *After Life in Roman Paganism*. New Haven, 1922.
- _____. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. New York, 1912.
- _____. *Lux Perpetua*. Paris, 1949.
- _____. *The Mysteries of Mithras*. Chicago, London, 1903.
- _____. *the Oriental Religions in Roman Paganism*, Chicago, 1911.

- Deissmann, A. *Light from the Ancient East*. Revised edition. London, 1922.
- Dieterich, A. *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig, 1903.
- Dodd, C. H. *The Bible and the Greeks*. London, 1935.
- Duchesne-Guillemin, J. *Zoroastre. Paris, man Paganism*. Chicago, 1911.
- _____. *The Western Response to Zoroaster*. Oxford, 1958.
- Festugière, H. J. and Fabre, P. *Le monde greco-romain au temps de Notre-Seigneur*. 2 vols. Paris, 1935.
- Festugiere, H. J. *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley, 1954.
- Gaster, T. H. (tr.). *The Dead Sea Scriptures*. New York, 1956.
- Geffcken, J. *Der Ausgang des griechischromischen Heidentums*. Heidelberg, 1929.
- Grant, F. C. *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*. New York, 1953.
- Grant, R. M. *Second Century Christianity: A Collection of Fragments*. London, 1946.
- Gressmann, H. *Die hellenistische Gestirnsreligion*. Leipzig, 1925.
- _____. *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-romischen Zeitalter**. Berlin, 1930.
- Gunkel, H. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. Göttingen, 1903.
- Guthrie, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. 2nd edition. London, 1952.
- Harnack, A. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. 2 vols. New York, 1908.
- Hatch, E. *The Influence of Greek Ideas on Christianity* (Hibbert Lectures, 1888). New edition. New York, 1957.
- Hepding, H. *Attis, seine Mythen und sein Kult*. Giessen, 1903.
- Inge, W. R. *The Philosophy of Plotinus*. 2 vols. 3rd edition. London, 1929.
- Jaeger, W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. 3 vols. Oxford, 1939-45.
- Jonas, H. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*. Göttingen, 1930.
- Kaerst, J. *Geschichte des Hellenismus*. 2 vols. 2nd edition. 1917-26.
- Kern, O. *Die Religion der Griechen*. 3 vols. Berlin, 1926-38.
- Labriolle, P. de. *La réaction païenne: Etude sur la polémique anti-chrétienne du I^{er} au 6^e siècles*. Paris, 1934.
- Laqueur, R. *Hellenismus*. Giessen, 1925.
- Kietzmann, H. *The Beginnings of the Christian Church*. New York, 1937.
- _____. *History of the Early Church*. 4 vols. New York, 1938.
- Meyer, E. *Ursprung und Anfänge des Christentums*. 3 vols. Stuttgart, 1923-25.

- Moore, G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 vols. Cambridge, 1927-30.
- More, P. E. *Hellenistic Philosophies*. Princeton, 1923.
- Murray, G. *Five Stages of Greek Religion*. Oxford, 1925; New York, 1955.
- Nilsson, M. P. *History of Greek Religion*. Revised edition. Oxford, 1949.
- Nock, A. D. *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford, 1933.
- _____. (ed. and tr.). *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe*. Cambridge, England, 1926.
- Oates, W. J. (ed.). *The Stoic and Epicurean Philosophers*. New York, 1940.
- Pohlenz, M. *Die Stoa*. 2 vols. Göttingen, 1948.
- Reinhardt, K. *Kosmos und Sympathie*. Munich, 1926.
- Reitzenstein, R. *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. 3rd edition. Leipzig, 1927.
- Rohde, E. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 8th edition. Tübingen, 1925; English translation, London, 1925.
- Rostovtzeff, M. I. *Social and Economic History of the Hellenistic World*. 3 vols. Oxford, 1941.
- _____. *Social and Economic History of the Roman Empire*. 2 vols. New edition. Oxford, 1957.
- Schoeps, H. J. *Theologie und Geschichte des Judentums*. Tübingen, 1949.
- Schurer, E. *History of the Jewish People in the Time of Jesus*. 5 TOIS. Edinburgh, 1885-91; 3 vols. New York, 1892.
- Spengler, O. *The Decline of the West*. Vol. II. New York, 1928.
- Tarn, W. W. *Hellenistic Civilization*. 3rd edition. London, 1952.
- Wendland, P. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*. 2nd edition. Tübingen, 1912.
- Whittaker, T. *The Neoplatonists*, 2nd edition. Cambridge, England, 1918.

۲. گنوسیة: آثار عمومی

الف. منابع

- Buonaiuti, E. *Frammenti gnostici*. Rome, 1923.
- _____. *Gnostic Fragments*. English translation. London, 1924.
- Charles, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford, 1913.

- Clement of Alexandria. *Stromata; Excerpta ex Theodoto*. Edited by O. Stahlin (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 15, 17). Leipzig, 1906-09.
- _____. *The Excerpta ex Theodoto...* . Edited and translated by R. P. Casey. London, 1934.
- _____. *Extraits de Theodote*. Edited and translated by F. Sagnard. Paris, 1948.
- Ephiphanius of Salamis. *Panarion Haeresium*. Edited by K. Holl (Griech. christl. Schriftsteller, 25, 31, 37). Leipzig, 1915-31.
- Grant, R. M. *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings*. New York, 1961.
- Hennecke, E. (ed.). *Neutestamentliche Apokryphen*. 2nd edition. Tübingen, 1924.
- Hippolytus of Rome. *Refutatio Omnium Haeresium [=Philosophumena]*. Edited by P. Wendland (Griech. christl. Schriftsteller, 26). Berlin, 1916.
- Irenaeus of Lyon. *Adversus Haereses*. Edited by W. W. Harvey. 2 vols. Cambridge, England, 1857.
- James, M. R. (tr.). *The Apocryphal New Testament*. Oxford, 1924.
- Lipsius, R. A. and Bonnet, M. (ed.). *Acta Apostolorum Apocrypha*. Leipzig, 1891 ff.
- Malinine, M., Puech, H. C, Quispel, G. (ed. and tr.). *Evangelium Veritatis*. Zürich, 1956.
- Origenes. *Contra Celsum*. Edited by P. Koetschau (Griech. christl. Schriftsteller, 2-3). Leipzig, 1899.
- _____. *Id.* Edited and translated by H. Chadwick. Cambridge, England, 1953.
- Puech, H. C. and Quispel, G. "Les ecrits gnostiques du Codex Jung", *Vigiliae Christianae*, 8 (1954), 1-54.
- _____. "Le quatrieme ecrit du Codex Jung", *ibid.*, 9 (1955), 65-102.
- Schmidt, C. *Koptisch-gnostische Schrijten* (Griech. christl. Schriftsteller, 13). Leipzig, 1905.
- _____. *Pistis Sophia*. Revised edition (Coptica II). Leipzig, 1925.
- Tertullian of Carthage. *De Praescriptione Haereticorum; Adversus Valentinianos; Adversus Marcionem*. Edited by E. Kroymann (Corpus script, eccles. lat., 47). Vienna, 1906.
- _____. *De Anima*. Edited and trans lated by J. H. Waszink. Amsterdam, 1947.

- Till, W. (ed. and tr.). *Die gnostischen Schrijten des kpptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Texte und Untersuchungen, 60). Berlin, 1955.
- Völker, W. *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*. Tübingen, 1932.

ب. مطالعات

- Alfaric, P. *Christianisme et gnosticisme*, Paris, 1924.
- Anrich, G. *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*. Göttingen, 1894.
- Anz, W. *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (Texte und Untersuchungen, 15, 4). Leipzig, 1897.
- Bauer, W. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen, 1934.
- Baur, F. C. *Die christliche Gnosis*. Tübingen, 1835.
- Becker, H. *Die Reden des Johannevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*. Göttingen, 1956.
- Bousset, W. *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen, 1907.
- , "Gnosis", in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl. d. klass. Alter turns wiss.* VII (1912), 1503.
- Bultmann, R. *Das Johannevangelium*. Göttingen, 1941.
- , *Gnosis {Bible Keywords from G. Kittel's Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament V}*. London, 1952.
- Buonaiuti, E. *ho Gnosticismo; storia di antiche lotte religiose*. Rome, 1907.
- Burkitt, F. C. *Church and Gnosis*. Cambridge, England, 1932.
- Cross, F. L. (ed.). *The Jung Codex... Three Studies* (by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. Van Unnik). London, New York, 1955.
- Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge, 1953.
- Döllinger, I. von. *Geschichte der gnostisch-manichäischen Seiten im frühen Mittelalter*. Munich, 1890.
- Dupont, D. J. *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul*. Louvain, Paris, 1949.
- Paye, E. de. *Gnostiques et gnosticisme*. 2nd edition. Paris, 1925.
- Foerster, W. "Das Wesen der Gnosis", *Die Welt als Geschichte* (1955), 100- 114.
- Friedländer, M. *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*. Göttingen, 1898.
- Graetz, H. *Gnosticismus und Judenthum*. Krotoschin, 1846.
- Harnack, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Vol. I. 4th edition. Tübingen, 1909; English translation of 1st edition, Boston, 1895-1903.

- _____. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. 2nd edition. Leipzig, 1924.
- Hilgenfeld, A. *Die Ketzer Geschichte des Urchristentums*. Leipzig, 1884.
- Jonas, H. *Gnosis und spätantiker Geist*. 2 vols.: I, Göttingen, 1934, 1954; II, I, Göttingen, 1954.
- _____. "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research*, 19 (1952), 430- 52.
- King, C. W. *The Gnostics and Their Remains*. 2nd edition. London, 1887.
- Kraeling, C. H. *Anthropos and Son of Man: a Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient*. New York, 1927.
- Leisegang, H. *Die Gnosis*. 4th edition. Stuttgart, 1955.
- Liboron, H. *Die karpokratianische Gnosis*. Leipzig, 1938.
- Maurer, C. *Ignatius von Anthch und das johannesevangelium*. Zürich, 1949
- Nilsson, M. P. *Geschichte der griechischen Religion II*. Munich, 1950.
- Norden, E. *Agnostos Theos*. Leipzig, 1913.
- Odeberg, H. *The Third Enoch or the Hebrew Book, of Enoch*. Cambridge, England, 1928.
- _____. *The Fourth Gospel*. Uppsala, 1929.
- Petrement, S. *he dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichiens*. Paris, 1947.
- Quispel, G. *Gnosis als Weltreligion*. Zürich, 1951.
- Reitzenstein, R. *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen hiteratur* (Sitz. Ber. Ak. Wiss. Heidelberg, 1917, 10). Heidelberg, 1917.
- Rylands, L. G. *The Beginnings of Gnostic Christianity*. London, 1940.
- Schlicr, H. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*. Giessen, 1929.
- Schmidt, C. *Plotin's Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum* (Texte u. Untersuch., N. F., 5, 4). Leipzig, 1901.
- Schoeps, H. J. *Aus frühchristlicher Zeit*. Tübingen, 1950.
- _____. *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*. Tübingen, 1956.
- Scholem, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York, 1946.
- Soderberg, H. *La religion des Cathares*. Uppsala, 1949.
- Völker, W. *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Berlin, 1952.

۳. منداییان (فصل سوم)

الف. منابع

- Drower, E. S. (ed. and tr.). *Diwan Abatur, or Progress through the Purgatories*. Bibl. apost. vaticana, 1950.
- _____. (ed. and tr.). *The Book, of the Zodiac*. London, 1949.
- Lidzbarski, M. (tr.). *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mand'äer*. Göttingen, 1925.
- _____. (ed. and tr.). *Das Johannesbuch der Mandäer*. Giessen, 1915.
- _____. (tr.). *Mandäische Litugien*. Berlin, 1920.
- _____. "Uthra und Malakha", *Orientalische Studien Theodor Noldek* [e...gewidmet. Giessen, 1906.
- Mead, G. R. S. (tr.). *The Gnostic John the Baptizer. Selections from the Mandaean John-book*. London, 1924.
- Pognon, H. (ed. and tr.). *Inscriptions mandäes des coupes de Khouabir*. Paris, 1898-99.

ب. مطالعات

- Baumgartner, W. "Zur Mandäerfrage", *Hebrew Union College Annual*, 23 (1950-51), 41-71.
- Bultmann, R. "Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums", *ZNW*, 24 (1925), 100-146.
- Brandt, W. *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte*. Amsterdam, 1915.
- _____. *Elchasai*. Leipzig, 1912.
- Chwolson, D. A. *Die Ssabier und der Ssabismus*. 2 vols. St. Peterburg, 1856.
- Drower, E. S. *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Legends, and Folklore*. oxford, 1937.
- Kraeling, C. H. "A Mandaic Bibliography", *Journal of the American Oriental Society*, 46 (1926), 49-55.
- Loisy, A. F. *Le mandéisme et les origines chrétiennes*. Paris, 1934.
- Odeberg, H. *Die Mandäische Religionsanschauung*. Uppsala, 1930.
- Pallis, S. A. *Mandaean Studies*. London, 1926.
- _____. *Essay on Mandaean Bibliography, 1560-1930*. London, 1933.
- Reitzenstein, R. *Das Mandäische Buch des Herrn der Grosse und die Evangelienüberlieferung*.

Heidelberg, 1919.

Säve-Söderbergh, T. *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-book.*, Prosody and Mandaean Parallels. Uppsala, 1949.

Stahl, R. *Les Mandeens et les origins chretiennes*. Paris, 1930.

Thomas, J. *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*. Gembloux, 1935.

Tondelli, L. *Il Mandeismo e le origini cristiane*. Rome, 1928.

برای آثار گنو ویدنگرن (G. Widengren)، نک: بخش ۸ ب. در همین کتاب‌شناسی

۴. شمعون مغ (فصل چهارم)

الف. منابع

برای آثار ایرنائوس، هیپولیتوس، اپیفانیوس و کتاب *De Anima* اثر ترتولیان، نک: بخش ۲. الف. در همین کتاب‌شناسی

Clement of Rome: the [pseudo-]Clementine, *Homilies and Recognitions*, ed. P. de Lagarde, *Clementina*, Leipzig, 1865; also Migne, PP.Gr. 1; 2.

Justin the Martyr. *Apology*, I. Edited by G. Krüger, *Die Apologien Justins des Märtyrers*. 4th edition. Tübingen, 1915.

ب. مطالعات

Butler, E. M. *The Myth of the Magus*. Cambridge, England, 1948.

_____. *The Fortunes of Faust*. Cambridge, 1952.

Cerfaux, L. "La gnose simonienne", *Recherches de science religieuse*, 15 (1925), 489 ff.; *ibid.*, 16 (1926), 5 ff.; 265 ff.; 481 ff.

_____. "Simon le magicien a Samarie", *ibid.*, 27 (1937), 615 ff.

Cullmann, O. *Le probleme litteraire et historique du roman pseudo-Clementin*. Paris, 1930.

Quispel, G. *Gnosis als Weltreligion*. Zürich, 1951, 45-70.

_____. "Simón en Helena", *Nederlands Theol Tijdschrift*, 5 (1951), 339 ff.

Vincent, L. H. "Le cult d'Helene a Samarie", *Revue biblique*, 45 (1936), 221 ff.

۵. سرود مروارید؛ غزل‌های سلیمان (فصل پنجم)

الف. منابع

سرود مروارید

برای ترجمه انگلیسی از روی متن سریانی، نک:.

Bevan, A. A. (ed. and tr.). *The Hymn of the Soul* (Texts and Studies 5, 3). Cambridge, 1897.

برای ترجمه آلمانی از روی متن سریانی، نک.:

Preuschen, E. (ed. and tr.). *Zwei gnostische Hymnen*. Giessen, 1904.

برای دستیابی به متن یونانی، رک.:

Lipsius, A. and Bonnet, M. *Acta Apostolorum Apocrypha*. Vol. II, 2. Leipzig, 1903, 218 ff.

غزل‌های سلیمان

Bauer, W. (ed. and tr.). *Die Oden Salomos* (Kleine Texte... ed. H. Lietzmann, 64). Berlin, 1933.

Harris, J. R. and Mingana, A. (ed. And tr.). *The Odes and Psalms of Solomon*. 2 vols. Manchester, 1916-1920.

Labourt, J. and Batiffol, P. (ed. and tr.). *Les odes de Salomon*. Paris, 1911.

ب. مطالعات

سرود مروارید

Bornkamm, G. *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten*. Göttingen, 1933.

Haase, F. *Untersuchungen zur bardesanischen Gnosis* (Texte u. Unters. 34, 4). Leipzig, 1910.

Reitzenstein, R. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig, 1906.

_____. *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn, 1921.

Schaeder, H. H. "Bardesan von Edessa", *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, 51 (1932), 21 ff.

Widengren, G. "Der iranische Hintergrund der Gnosis", *Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte*, 4 (19-52), 97 ff.

غزل‌های سلیمان

Frankenberg, W. *Zum Verständnis der Oden Salomos*. Giessen, 1911.

Harnack, A. *Ein judisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert* (Texte u. Unters. 35, 4). Leipzig, 1910.

Kittel, G. *Die Oden Salomos*. Leipzig, 1914.

Newbold, R. "Bardaisan and the Odes of Solomon", *Journal of Bibl. Literature*, 30 (1911), 161 ff.

۶. هرمس المثلث العظمه (فصل هفتم)

الف. منابع

- Nock, A. D. (ed.) and Festugiere, A. J. (tr.). *Hermes Tristnegiste*. Vols. I-IV. Paris, 1945-54. (Vol. I: *Corpus Hermeticum*).
 Scott, W. and Ferguson, A. S. (ed. And tr.). *Hermetica*. Vols. I-IV. Oxford, 1924-36.

ب. مطالعات

- Festugière, A. J. *La revelation d'Hermes Trismegiste*. Vols. I-IV. Paris, 1944-54.
 ———. *L'Hermetisme*. Lund, 1948.
 Gundel, H. "Poimandres", in Pauly Wissowa, *Real-Encyclopädie...*, 21, 1193 ff.
 Heinrici. *Die Hermesmystik und das Neue Testament*. Leipzig, 1918.
 Kroll, J. *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. Minister, 1914.
 Moorsel, G. van. *The Mysteries of Hermes Trismegistos*. Utrecht, 1955.
 Nilsson, M. P. *Geschichte der griechischen Religion*. Vol. II. Munich, 1950, 556 ff.
 Quispel, G. "Der gnostische Anthropos und die judische Tradition", *Eranos-Jahrbücher*, 22 (1954), 195 ff.
 Reitzenstein, R. *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig, 1904.

۷. والنتینیان (فصل هشتم)

الف. منابع

- در باب Strom., Exc. Ex Theod. اثر کلمنت اسکندرانی و آثار ایرنائوس، هیپولیتوس، Adv. Valentinianos، اثر ترتولیان، ایفانیوس، و انجیل حقیقت (Evangelium Veritatis)، نک. بخش ۲. الف. در همین کتابشناسی
 Origenes. *Commentary on St. John's Gospel*. Edited by E. Preuschen (Griech. christl. Schriftsteller 10). Leipzig, 1903.
 این اثر مشتمل بر قطعاتی از هراکلیون (Heracleon) است. برای این مجموعه قطعات، بنگرید به:
 Völker, W. *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932, 63-86.
 Quispel, G. (ed.)- *Ptolémée: Lettre à Flora*. Paris, 1949.

ب. مطالعات

- Baur, F. C. *Die christliche Gnosis*. Tübingen, 1835, 124-170.
- Festugière, A. J. "Notes sur les Extraits de Théodote", *Vigiliae Christianae*, 3 (1949), 193 ff.
- Foerster, W. *Von Valentin zu Herakleon*. Giessen, 1928.
- Markus, R. A. "Pleroma and Fulfillment", *Vigiliae Christianae*, 8 (1954), 193 ff.
- Quispel, G. "The Original Doctrine of Valentine", *ibid.*, 1 (1947), 43 ff.
- Sagnard, F. M. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint-Irenee*. Paris, 1947.

۸. مانویّت (فصل نهم)

الف. منابع

- Adam, A. *Texte zum Manichäismus* (Kleine Texte... [H. Lietzmann] ed. K. Aland, 175). Berlin, 1954.
- Al-Biruni. *Chronology of Ancient Nations*. Edited and translated by C. E. Sachau. London, 1879.
- Alexander of Lycopolis. *Contra Manichaei Opiniones Disputatio*. Edited by A. Bririkrflann (Bibl. Teubner.). Leipzig, 1895.
- Allberry, C. R. C. (ed. and tr.). *A Manichaean Psalm-book*. Stuttgart, 1938.
- Andreas, F. C. and Henning, W. *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*. I; II (Sitz. Ber. Ak. Wiss. Berlin, 1932; 1933).
- Augustine: anti-Manichaean writings collected in *Corp. Script. Eccl. Lat.*, vol. 25, rec. J. Zycha, Vienna 1891-92.
- _____. *De Natura Boni*. Translated by A. A. Moon. Washington, 1955.
- Bang, W. "Manichäische Laien-Beichtspiegel", *Museon*, 36 (1922), 137 ff.
- _____. "Manichäische Hymnen", *ibid.*, 38 (1925), 1 ff.
- _____. "Die Mailander Abschwurungsformel", *ibid.*, 53 ff.
- Boyce, M. *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian*. Oxford, 1954.
- Chavannes, E. and Pelliot, P. *Un traite manichéen retrouvé en Chine* (Extrait du Journal Asiatique, Nov.-Dec. 1911). Paris, 1912.
- En-Nadim. *Fihrist al-Ulum*. Arabic text and German translation in G. Flügel, *Mani*. Leipzig, 1862.
- Ephraem Syrus. *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*. Edited and translated by C. W. Mitchell. Vols. I, II. London, 1912, 1921.

- Epiphanius of Salamis. *Panarion Haeresium*, 66. Edited by K. Holl.
- Hegemonius. *Ada Archelai*. Edited by C. H. Beeson (Griech. christl. Schriftsteller 16). Leipzig, 1906.
- Henning, W. (ed. and tr.). "Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus", *Nachricht. Gött. Ges. Wiss.* (Philhist. Kl. 1932). Göttingen, 1933, 214 ff.
- _____. (ed. and tr.). "Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen", *ibid.* (1933). Göttingen, 1934, 1 ff.
- _____. (tr.). *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. Berlin, 1937.
- _____. *Sogdica*. London, 1940.
- Jackson, A. V. W. *Researches in Manichaeism, with Special Reference to the Turfan Fragments*. New York, 1932.
- Le Coq, A. von. *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores* (Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1910). I *Türkische Manichaica aus Chotscho*. (Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1911-22).
- Müller, F. W. K. *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*. I (Sitz. Ber. Akad. Wiss. Berlin, 1904). II (Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1912).
- Polotsky, H. J. and Böhlig, A. (ed. And tr.). *Kephalaia*. Stuttgart, 1940.
- Polotsky, H. J. (ed. and tr.). *Manichäische Homilien*. Stuttgart, 1934.
- Radloff, W. (ed. and tr.). *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer*. St. Petersburg, 1909.
- Scrapion of Thmuis. *Against the Manichees*. Edited by R. B. Casey (Harvard Theol. Studies 15). Cambridge, 1931.
- Severus of Antioch. *Homily*. Syriac text with French translation in F. Cumont, M. A. Kugener, *Recherches sur le Manichéisme*, 89-150; German translation in A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, 11-14.
- Shahrastani. *Kitab ul-Milal*. Translated by T. Haarbrucker. Halle, 1850-51.
- Simplicius. *In Epicteti Enchiridion Commentarium* (c. 27). Edited by F. Dubner. Paris, 1840.
- Theodore bar Konai, *Liber Scholiorum XI*: Syriac text in *Corp. Script. Christ. Or.* 66, edited by A. Scher, Paris, Leipzig, 1912; French translation of the cosmogony in F. Cumont, M. A. Kugener, *Recherches sur le Manichéisme*; English translation by A. Yohannan, in A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism*; German translation in A. Adam, *Texte zum Manichäismus*.
- Theodoret, *Haereticorum Fabularum Compendium* (I. 26). Migne PP.Gr. 83.

- Titus of Bostra. *Adversus Manichaeos*. Edited by P. de Lagarde. 1859 (also Migne PP.Gr. 18).
- Waldschmidt, E. and Lentz, W. *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1926, 4).
- _____. *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Quellen* (Sitz. Ber. Akad. Wiss. Berlin, 1933, 13).
- West, E. W. (tr.). *Pahlavi Texts*. 5 vols. Oxford, 1880-1897 (vol. 3: Sikand Gumanik Vigar).

ب. مطالعات

- Alfaric, P. *Les écritures manichéennes*. 2 vols. Paris, 1918-19.
- Baur, F. C. *Das manichäische Religionssystem*. Tübingen, 1831 (reprinted, Göttingen, 1928).
- Beausobre, G. *Histoire critique de Manichee et du manicheisme*. 2 vols. Amsterdam, 1734-39.
- Bornkamm, G. *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten. Beitrag zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus*. Göttingen, 1933.
- Burkitt, F. C. *The religion of the Manichees*. Cambridge, England, 1925.
- Cumont, F. *Recherches sur le Manicheisme*. Brussels, 1912.
- Flügel, G. *Mani, seine Lehre und seine Schriften*. Leipzig, 1862.
- Kessler, K. *Mani. Forschungen u'ber die manichäische Religion*. Vol. I. Berlin, 1889.
- Lentz, W. "Fünfzig Jahre Arbeit an den iranischen Handschriften der deutschen Turfan-Sammlung", *Zeitschrift d. Deutsch. Morgenland. Gesellschaft*, 106 (N. F. 31), 1956, *3-*22.
- Petrement, S. *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*. Paris, 1947.
- Polotsky, H. J. "Manichäismus", in Pauly- Wissowa, *Real-Encyclopädie...* Suppl. VI. Stuttgart, 1935, 240-271.
- Puech, H. C. *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Publications du Musee Guimet 66). Paris, 1949 [latest bibliography].
- Reitzenstein, R. *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn, 1921.
- Roché, D. *Études manicheennes et cathares*. Arques, 1952.
- Runciman, S. *The Medieval Manichee*. Cambridge, England, 1947.

برای دستیابی به تحقیقات سوزودربرگ (Säve-Söderbergh)، بنگرید به بخش ۳.
ب. در همین کتاب‌شناسی

Salemann, C. *Manichäische Studien*. St. Petersburg, 1908.

Schaeder, H. H. "Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems",
(*Vortrdge Bibl. Warburg* 4, 1924-25). Leipzig, 1927.

_____. "Zur manichäischen Urmenschlehre", in R. Reitzenstein and H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*. (Studien Bibl. Warburg 7) Leipzig, 1926.

_____. "Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen", *Morgenland*, 28. Leipzig, 1936.

Schmidt, C. and Polotsky, H. J. *Ein Mani-Fund in Aegypten* (Sitz. Ber. Akad. Wiss. Berlin, 1933, 1).

Troje, L. *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot* (Dogmen und Zahlenformeln). Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus, Leipzig, 1925.

Wesendonk, O. G. von. *Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung*. 1924.

Wetter, G. P. Phos. *Eine Vntersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*. Uppsala, 1915.

Widengren, G. *The Great Vohu Manah and the Apostle of God; Studies in Iranian and Manichaeian Religion*. Uppsala, 1945.

_____. *Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaeian, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*. Uppsala-Leipzig, 1946.

_____. *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*. Uppsala, 1950.

۹. فیلون یهودی (فصل یازدهم و ششم)

Works, Greek and in English translation, in *Loeb Classical Library*.

Bréhier, E. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. 2nd edition. Paris, 1925.

Goodenough, E. R. *By Light, Light; the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. Oxford, 1935.

_____. *An Introduction to Philo Judaeus*. New Haven, 1940.

Heinemann, I. *Philons griechische und jüdische Bildung*. Breslau, 1932.

Jonas, H. *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1. Göttingen, 1954. 70-121.

Lewy, H. *Sobria Ebrietas; Untersuchungen zur Geschichte der antigen Mystik* (Beihefte zur ZNW 9). Giessen, 1929.

_____. (tr.). *Philo Selections* (Philosophia Judaica). Oxford, 1946.

Wolfson, H. A. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. 2 vols. Cambridge, Mass., 1948.

منابع تکمیلی گزیده

آثار مربوط به این حوزه در دهه نخست پس از انتشار این کتاب به سرعت رو به افزایش نهاد؛ به‌ویژه تحت تأثیر کشف متون قبطی جدید از نجع حمادی. برای آگاهی بیشتر از پیشرفت تحقیقات و نیز کتاب‌شناسی (به‌ویژه با در نظر گرفتن بخشی از آثار پراکنده این حوزه در مجلات علمی، که در اینجا فقط برخی از آنها فهرست شده است) باید به گزارش‌های پیشرفت کلیت این حوزه که در ادامه می‌آید مراجعه کنید:

S. Schulz, "Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft", *Theologische Rundschau* 26 (1960), 209-266, 301-334.

K. Rudolph, "Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht", *ibid.*, 34 (1969), 121-175, 181-231.

تحقیقات خاص راجع به ترکیب مطالعات مندایی و نجع حمادی در ادامه ذیل تیرهای بخش‌های فرعی خاص خود آمده است. این کتاب‌شناسی در اوایل سال ۱۹۷۰ گردآوری شده است.

عمومی

Ambelain, R. *La notion gnostique du demiurge dans les écritures et les traditions judeo-chretiennes*. Paris, 1959.

Bianchi, U. (ed.). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966* (*Studies in the History of Religions XII*). Leiden, 1967. [Papers and discussion in English, French, German, Italian]

Böhlig, A. *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. Leiden, 1968.

Brox, N. *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*. (Salzburger Patrist. Studien I). Salzburg and München, 1966.

Colpe, C. E. Haenchen, G. Kretschmar. Article "Gnosis" in *Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGGj, 3rd ed., vol. 2 (1958), cols. 1648-1661.

- Colpe, C. *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*. Göttingen, 1961.
- Eltester, W. (ed.). *Christentum und Gnosis. Aufsätze hrsg. von Walther Eltester*. (BZNW 37). Berlin, 1969.
- Foerster, W. (ed.). *Die Gnosis*. vol. I [Greek and Latin texts], Zürich, 1969; vol. II [Coptic and Mandaic texts], *ibid.*, forthcoming [1974; vol. III: Manichaeism, *ibid.*, 1980].
- Frickel, J. *Die "Apophasis Megale" in Hippolyt's Refutatio (VI 9-18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons*. (Orientalia Christiana Analecta 182). Rome, 1968.
- Grant, R. M. *Gnosticism and Early Christianity*. 2nd ed. New York, 1966.
- van Groningen, G. *First Century Gnosticism: Its Origins and Motifs*. Leiden, 1967.
- Haardt, R. *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*. Salzburg, 1967. [General exposition and selected sources in German translation.]
- _____. Articles "Gnosis" and "Gnosticism" in *Sacramentum Mundi* II, 374-379; 379-381. New York, 1968.
- Hilgenfeld, A. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Hildesheim, 1963. [Facsimile reprint of the edition of Leipzig, 1884.]
- Jervell, J. *Imago Dei: Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum*, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Göttingen, 1960.
- Jonas, H. *Gnosis und spätantiker Geist* I, 377-476: *Ergänzungsheft zur 1. und 2. Auflage* [Supplement to 1st and 2nd eds. of vol. I]. Göttingen, 1964.
- _____. Article "Gnosticism" in *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, 336-342. New York, 1967.
- Klein, F. N. *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*. Leiden, 1962.
- Langerbeck, H. *Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlass hrsg. von H. Dörries (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3. F. 69)*. Göttingen, 1967.
- MacRae, G. W. Articles "Gnosis, Christian" and "Gnosticism" in *New Catholic Encyclopedia* VII, 522-523; 523-528. New York, 1967.
- Merkelbach, R. *Roman und Mysterium in der Antike*. München, 1962.
- Orbe, A. *Estudios valentinianos (Analecta gregoriana)*. Rome: Univ. Gregor., I (1958); II (1955); III (1961); IV (1966); V (1956).
- Puech, H.-Ch. "Gnostic Gospels and Related Documents" in Hennecke and

- Schneemelcher (eds.), *New Testament Apocrypha*, vol. I, 231-362. London and Philadelphia, 1963.
- Quispel, G. *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*. Leiden, 1967 (*Suppl. to Novum Testamentum XV*). [Cf. H. Jonas, "Response to G. Quispel on 'Gnosticism and the New Testament,'" in J. P. Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*. Nashville and New York, 1965, 279-293.]
- Salles-Dabadie, J. M. A. *Recherches sur Simón le Mage; I: L' "Apophasis megalé"*, Cahiers de la Revue Biblique 10. Paris, 1969.
- Schenke, H.-M. *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*. Göttingen, 1962.
- _____. "Die Gnosis", in J. Leipoldt and W. Grundmann (eds.), *Die Umwelt des Urchristentums*, vol. II. Berlin, 1967, 350-418.
- Schmidt, C, and W. Till. *Koptischgnostische Schriften I. (Die Griech.- Christl. Schriftsteller, etc., 13)* Akademie- Verlag, Berlin, 1959.
- Schmithals, W. *Die Gnosis in Korinth*. 2nd ed. Göttingen, 1965.
- Scholem, G. *Jewish Gnosticism*. 2nd ed. New York, 1965.
- Wilson, R. McL. *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*. London, 1958 (reissued 1964).
- _____. *Gnosis and the New Testament*. Philadelphia, 1968.
- _____. Articles "Simon Magus" and "Valentinus. Valentinianism" in *Encyclopedia of Philosophy* 7:444-45, and 8:226-27. New York, 1967.
- Wlosok, A. *Laktanz und die philosophische Gnosis (Abhandl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. KL, 1960, 2)*. Heidelberg, 1960.
- Zandee, J. "Gnostic Ideas on the Fall and Salvation", *Numen* 11 (1964), 13-74.

مَندائیان

- K. Rudolph's کامل‌ترین کتاب‌شناسی تا سال ۱۹۶۰ در این کتاب دیده می‌شود: *Die Mandäer I and II* (نک. ذیل نام روڈلف در همین کتاب‌شناسی). پژوهش‌های متأخر در این زمینه در دو اثر زیر یافت می‌شود:
- R. Macuch, "Der gegenwärtige Stand der Mandäerforschung und ihre Aufgaben", *Orientalistische Literaturzeitung* 63 (1968), cols. 5-14.
- K. Rudolph, "Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion", *History of Religions* 8 (1969), 210-235.

ادامه کتاب‌شناسی این بخش به قرار زیر است:

- Colpe, C. Article "Mandäer", in *RGG*, 3rd ed., vol. 4 (1960), cols. 709-12.
- Drower, E. S. *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, Leiden, 1959.
- _____. *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*. Oxford, 1960.
- _____. (ed., tr.). *The Thousand and Twelve Questions. A Mandaean Text* (Dt. Akfld. d. Wiss., Institut f. Orientforschung. Nr. 32; Berlin, 1960.
- _____. (ed., tr.). *The Coronation of the Great Šišlam*. Leiden, 1962.
- _____. (ed., tr.). *A Pair of Nasoraean Commentaries*. Ibid., 1963.
- _____. and R. Macuch. *A Mandaean Dictionary*. Ibid., 1963.
- Lidzbarski, M. (tr.). *Mandäische Liturgien*. Berlin and Hildesheim, 1962. [Facsimile reprint.]
- Macuch, R. *Handbook of Classical and Modern Mandaic*. Berlin, 1965.
- Rudolph, K. *Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem*. Göttingen, 1960; Der Kult. Ibid., 1961.
- _____. *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*. Göttingen, 1965.
- Widengren, G. Article "Die Mandäer" in *Handbuch der Orientalistik*, vol. 8,2 (1961), 83-101.
- Yamauchi, E. *Mandaic Incantation Texts*. New Haven, 1967.

مانویان

- Adam, A. *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse der vorchristl. Gnosis* (BZNW 24). Berlin, 1959.
- _____. Article "Manichäismus" in *Handbuch der Orientalistik*, vol. 8,2 (1961), 102-119.
- Böhlig, A- *Probleme des manichäischen Lehrvoftrags*. München, 1953.
- _____. "Der Manichäismus im Lichte der neueren Gnosisforschung", in K. Wessel (ed.), *Christentum am Nil*. Recklinghausen, 1964, 114-123.
- Boyce, M. *Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*. Leiden, 1960.
- Colpe, C Article "Manichäismus" in *RGG*, 3rd ed., vol. 4 (1960), cols. 714-22.
- Klima, O. *Manis Zeit und Leben*. Prague, 1962.
- Manselli, R. "Modern Studies on Manichaeism", *East and West* 10 (1959), 77-86.

- de Menasce, P. J. (ed., tr., com.). *Skand-Gumanik Vicār. La Solution décisive des doutes Collectanea Friburgensia*, N.S. 30). Fribourg, 1945.
- Reis, J. "Introduction aux études manichéennes", I, *Ephemerides Theol. Lovaniensis* 33 (1957), 453-82; II, *ibid.*, 35 (1959), 362-409.
- Rudolph, K. "Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen", *Koptologische Studien in der DDR* (Sonderheft, *Wiss. Ztschr. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg*, 1965), 155-190.
- Widengren, G. *Mani and Manichaeism*. London, 1965; New York, 1966.
- Wilson, R. McL. Article "Mani. Manicheism" in *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, 149-50, New York, 1967.

نجم حمادی

در این زمینه، رشد آثار بارزتر است، هرچند ویرایش و ترجمه آثار جدید همچنان کامل نیست. گزارش‌های موقتی که در ادامه راجع به تحقیقات و آثار می‌آید چه‌بسا برای آگاهی از آثاری غیر از گزیده‌ای که در اینجا پیشنهاد شد به شمار آید، که اغلب محدود به کتاب‌ها است:

- S. Giversen, "Nag Hammadi Bibliography 1948-1963", *Studia Theologica* 17 (1963), 139-187.
- R. Haardt, "Zwanzig Jahre der Erforschung der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi", *Theologie und Philosophie* 42 (1967), 390-401.
- E. Haenchen, "Literatur zum Thomasevangelium", *Theologische Rundschau*, N.F. 27 (1961/62), 147-178, 306-338.
- _____. "Literatur zum Codex Jung", *ibid.*, 30 (1964), 39-82.
- J. M. Robinson, *The Coptic of the Mandaeanes*. Leiden, 1959.
- Gnostic Library Today, "*New Testament Studies* 14 (1967/68), 356-401 [bibliography p. 383ff.]: updated in *NTS* 16 (1969/70), 185-90 (also, *Novum Testamentum*, Spring 1970).
- H.-M. Schenke, "Die Arbeit am Philippus-Evangelium", *Theol. Literaturzeitung* 90 (1965), cols. 321-332.
- _____. "Zum gegenwertigen Stand der Erforschung der Nag Hammadi-Handschriften", *Koptologische Studien in der DDR*. (Sonderheft, *Wiss. Ztschr. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg*, 1965), 124-135.
- D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Nag Hammadi Monograph Series, vol. I), Leiden, forthcoming.

در فهرست ذیل، آثار اصلی و فرعی با هم ذکر شده‌اند:

- Arai, S. *Die Christologie des Evangelium Veritatis*. Leiden, 1964.
- Böhlig, A., and P. Labib (ed., tr., com.). *Die koptisch-agnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi* (Dt. Akad. d. Wiss., Institut für orientforschung 58). Berlin, 1962.
- _____. (ed., tr.). *Koptische-agnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi* (Sonderband, Wissensch. Zeitschr. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 1963). Halle- Wittenberg, 1963.
- Bullard, R. A. (ed., tr., com.). *The Hypostasis of the Archons* (Patrist. Texte und Studien). Berlin, forthcoming.
- Doresse, J. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. New York, 1960. [See my review in *The Journal of Religion* 42 (1962), 262-273.]
- _____. "Le Livre sacre du grand esprit invisible" ou "L'Evangile des Egyptiens", *Journal Asiatique* 254 (1966). 317-435.
- Gaffron, H.-G. *Studien zum koptischen Philippusevangelium*. Inaugural-Dissert., Evang.-Theol. Fakultät, Rhein. Friedrich-Wilhelm Univ., Bonn, 1969.
- Gartner, B. *The Theology of the Gospel according to Thomas*. New York, 1961.
- Giversen, S. (ed., tr., com.). *Apocryphon Johannis* (*Ada Theologica Danica* 5). Copenhagen, 1963. [Translation and Commentary in English.]
- Grant, R. M. (collab. with D. N. Freedman). *The Secret Sayings of Jesus*. With an English translation of the Gospel of Thomas by W. R. Schoedel. Garden City, New York, 1960.
- Grobel, K. *The Gospel of Truth* (Translation and Commentary). New York and Nashville, 1960.
- Guillaumont, A., H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masih (ed., tr.). *The Gospel according to Thomas*. Leiden and New York, 1959.
- Haenchen, E. *Die Botschaft des Thomas- Evangeliums* (Theologische Bibliothek Topelmann 6). Berlin, 1961.
- Helmhold, A. *The Nag Hammadi Gnostic Texts and the Bible*. Grand Rapids, 1967.
- Kasser, R. *L'Evangile selon Thomas*. Neuchatel, 1961.
- Krause, M., and P. Labib (ed., tr.). *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Abhandl. d. Dt. Archäol. Instituts Kairo, Kopt. Reihe, 1). Wiesbaden, 1962.

- _____. (ed., tr.). *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI* (ibid., 2). Ibid., forthcoming.
- Labib, P. (ed.). *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*. Vol. I. Cairo, 1956 (photogr.).
- Leipoldt, J., and H.-M. Schenke. *Koptisch- gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hamadi* (Theol. Forschung 20). Hamburg, 1960.
- Leipoldt, J. *Das Evangelium nach Thomas* (TU 101). Berlin, 1967.
- Malinine, M., H.-Ch. Puech, G. Quispel. W. Till (ed., tr.). *Evangelium Veritatis (Supplementum)*. Zürich and Stuttgart, 1961.
- _____. *De Resurrectione Epistula ad Rheginum*. Ibid., 1963.
- _____. and R. Kasser (ed., tr.). *Epistula Jacobi Apocrypha*. Ibid., 1968.
- Ménard, J. E. *L'Evangile de Verite. Rétroversion grecque et Commentaire*. Paris, 1962.
- _____. *L'Evangile selon Philippe* (Publ. de la Faculte de Theol. de l'Univ. de Montréal 35). Paris, 1964.
- _____. *L'Evangile selon Philippe, introd., Texte, Trad., Comm.* (These pour le Doctorat en Theologie, Univ. de Strasbourg, 1967).
- Peel, M. L. *The Epistle to Rheginos; A Valentinian Letter on the Resurrection: Introduction, Translation, Analysis and Exposition*. London and Philadelphia, 1969.
- Schenke, H.-M. *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*. Göttingen, 1959.
- _____. "Nag Hammadi Studien" I. II. III. *Ztschr. f. Religions und Geistesgeschichte* 14 (1962), 57-63, 263-278, 352-361.
- Schrage, W. *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition, etc.* (BZNW 29). Berlin, 1964.
- Summers, R. *The Secret Sayings of the Living Jesus: Studies in the Coptic Gospel According to Thomas*. Waco, Texas, 1968.
- Till, W. C. (ed., tr.). *Das Evangelium nach Philippos* (Patrist. Texte und Studien 2). Berlin, 1963.
- Turner, H. E. W., and H. Montefiore. *Thomas and the Evangelists*. London, 1962.
- van Unnik, W. C., et al. *Evangelien aus dem Nilsand*. Frankfurt a. M., 1960.