

انسانویت تصوف

نصر اللہ پورجوادی



بہ نام خدایا افکار جہان خد



ازمانویت به تصوّف

دکتر نصرالله پورجوادی



نشر نیلوفر

تهران ۱۴۰۲

Pourjavady, Nasrollah

: پورجوادی، نصرالله، ۱۳۲۲-

سرشناسه

: از مانویت به تصوّف / نصرالله پورجوادی.

عنوان و نام پدیدآور

: تهران: نشر برسم، ۱۴۰۲.

مشخصات نشر

: ۳۶۸ ص.

مشخصات ظاهری

: ۹۷۸-۶۲۲-۷۱۳۸-۴۵-۰

شابک

: فیپا

وضعیت فهرست‌نویسی

: کتابنامه.

یادداشت

: مانویت -- مقاله‌ها و خطابه‌ها

موضوع

Manichaeism -- Addresses, essays, lectures

Manichaeism -- Iran -- History

مانویت -- ایران -- تاریخ

تصوّف -- ایران -- مقاله‌ها و خطابه‌ها

Sufism -- Iran -- *Addresses, essays, lectures

Sufism -- Iran -- History

تصوّف -- ایران -- تاریخ

: BT ۱۴۱۰

رده‌بندی کنگره

: ۲۹۹ / ۹۳۲

رده‌بندی دیویی

: شماره کتاب‌شناسی ملی ۹۲۸۲۷۳۹

اطلاعات رکورد کتاب‌شناسی: فیپا

از مانویت به تصوّف

دکتر نصرالله پورجوادی

ناشر: نشر برسم

چاپ نخست: تابستان ۱۴۰۲

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۱۳۸-۴۵-۰

کلیه حقوق و امتیازات کتاب محفوظ است.

مینیاتور روی جلد: مانی نقاشی خود را به پادشاه ساسانی تقدیم می‌کند.

نقاشی دوره تیموری

barsam

نشر برسم



9

786227

138450

دفتر: اندیشه، فاز ۵، خیابان بهشتی، مجتمع الهیه، بلوک ۴، واحد ۸

تلفن: ۷۷۲۰۷۰۹۴ تلفن همراه: ۰۹۱۹۳۳۹۰۳۳۴

barsam_publishing

فهرست

۹.....	پیش‌گفتار.....
۱۵.....	از زنده‌گری به زندگانی..... ۱
۱۵.....	تفاوت معنایی «زندگی» و «زندگانی».....
۱۹.....	سابقهٔ لفظ «زندگانی» در زبان پارسی.....
۳۴.....	دو زندگی در ادبیات عرفانی زبان پارسی (ورود مضمون «زندگی باطنی» به تصوف).....
۳۷.....	دل‌شناسی ابوبکر واسطی.....
۴۰.....	«زندگانی» در سخنان ابوالحسن خرقانی.....
۴۳.....	محمد غزالی و آیینۀ «دل».....
۴۶.....	زنده‌گر و زنده‌گری.....
۴۸.....	دو نوع زندگانی در عرفان سنایی.....
۵۴.....	«زنده‌دلی» در اشعار شاعران پارسی‌گو.....

- ۲ انحلال و زنده‌گری ۵۹
- معنای انحلال چیست؟ ۶۱
- انحلال یا بخشایش گناهان در ادیان دیگر ۶۷
- از بخل کردن به انحلال ۷۴
- بخلی خواستن از خدا یا از مانی ۷۹
- معنی انحلال در کتاب الفهرست ۸۳
- بخلی خواستن برای رسیدن به زندگانی ۸۵
- زنده‌گری در کتاب «گنج زندگانی» ۹۰
- اندرزها و دستورات اخلاقی ۹۴
- شباهت‌های زنده‌گری و تصوف ۹۹
- بحث توبه در زنده‌گری و تصوف ۱۰۱
- ۳ از زنده‌گری به زندیقی ۱۰۹
- جستجوها در یافتن ریشه «زندیق» ۱۱۰
- زندیق و زنده‌گر ۱۱۳
- مصائب زندقه ۱۱۶
- ۴ «خرد و دانش» از نظر حکیم مانی ۱۲۱
- آموختن از راه قرب به استاد ۱۲۱
- خرد و دانش ۱۲۴
- خرد و دانش در فرهنگ یونانی-مسیحی ۱۳۲
- مانی و پیغمبران دیگر ۱۳۴
- زمین شوره و زمین آماده کشت، درخت نیک و درخت بد ۱۳۹
- دانش این جهانی، دانش خدایی ۱۴۵
- ۵ دانش «روان‌چینی» در آیین مانی و «جمع» در تصوف ۱۵۱
- چیدن روان چیست؟ ۱۵۳

فهرست ۷۸

- جمع و تفرقه در تصوف ۱۵۶
 بستن درهای حواس (در تصوّف) ۱۶۴
 روان در دانش روان چینی و سِر در تصوف ۱۶۶
 کار روان: مشاهده ۱۷۸
 نام‌های دیگر «روان» ۱۸۴
 جمع کردن حواس به وجوه دیگر ۱۹۰
 فراگرفتن دانش روان چینی در عرفان مانوی ۱۹۳
 خلاصه و سخن پایانی ۲۰۴
 «أنا الشمس» گفتن مانی ۲۰۷
 مانی و خورشید ۲۰۹
 جامه درویشان، از مانویت تا تصوف ۲۱۵
 درآمد ۲۱۵
 مرقع و اصحاب مرقعات ۲۲۰
 معنای رمزی مرقع از نظر مانی و صوفیان ۲۲۸
 نام‌ها و رنگ‌های مرقع ۲۳۳
 خستوانه، پلاس، گلیم ۲۳۸
 تبرک «خستوانه» و درست کردن آن ۲۵۲
 معنای رمزی مرقع از نظر مانی ۲۶۲
 سیر حکمت اشراقی ۲۶۹
 فلسفه جهانی سهروردی، دین جهانی مانی ۲۶۹
 علم حقیقت و بحث حکمت ۲۷۷
 کفر مغان و الحاد مانی ۲۸۱
 نور زنده: از بردیسان تا سهروردی ۲۹۰
 نگاه ایرانشهری به نور و ظلمت ۳۰۳

داستان‌های دوران کودکی مانی و تأثیر آن بر تصوف.....	۳۰۷
آثار نبوت و حکمت پیش از تولد.....	۳۰۷
محافظت فرشتگان از مانی.....	۳۱۱
واقعه‌ای در دوازده سالگی.....	۳۱۵
مولانا در هفت سالگی.....	۳۱۹
دوران ریاضت‌کشی: از ۱۲ سالگی تا ۲۴ سالگی.....	۳۲۲
خاتمه: مجذوب یا سالک؟.....	۳۳۳
کتابنامه.....	۳۳۹
نمایه‌ها.....	۳۴۷

پیش‌گفتار



مقالاتی که در مجموعه حاضر گردآوری شده است حاصل پژوهش‌هایی است که نگارنده در هفت-هشت سال گذشته درباره حکمت و عرفان ایران پیش از اسلام، به خصوص مانویت، و تأثیر آن بر عرفان و تصوف ایرانی در دوره اسلامی انجام داده است. تأثیر عقاید و برخی از اعمال دینی مانویت در تصوف موضوعی است که محققان ما قبلاً اشاراتی کلی و مجمل به آن نموده‌اند (مانند حسن تقی‌زاده در مقدمه کتاب مانی و دین او) ولی در خصوص عقاید و اعمالی که از مانویت وارد تصوف و حکمت اشراقی شده است کمتر سخن گفته شده است. مثلاً مفهوم زندگانی و زنده‌دلی که به خصوص در قرون اولیه در تصوف مطرح بوده است موضوعی است که از عرفان مسیحی و مانوی وارد تصوف شده است. مراسم توبه و ماجرآگویی و رسم خانقاه‌داری که در تصوف رایج بوده، و نیز رمزی شدن مرقع و خرقة، چیزهایی است که از طریق مانویان به گروه‌های عرفانی دوره اسلامی راه یافته است. همچنین مفهوم نور زنده که در حکمت نوریّه

سهروردی دیده می‌شود از راه مانویت به این حکمت وارد شده است. تحقیق دربارهٔ ارتباط میان مانویت و تصوف فقط برای این نیست که ما بتوانیم به سابقهٔ برخی از این اعمال و عقاید پی ببریم. شناخت این رابطه به ما کمک می‌کند تا بتوانیم برخی از مفاهیم ناشناختهٔ مانویت را نیز بشناسیم. به عبارت دیگر، از آنجا که برخی از عقاید و اعمال و رسوم دین مانی به نحوی در دورهٔ اسلامی، به خصوص در ایران، تداوم داشته است، ما با شناخت مانویت می‌توانیم برخی از مفاهیم را در طریقه‌های باطنی دورهٔ اسلامی، به خصوص تصوف، بشناسیم؛ و از طرف دیگر، با شناخت این طریقه‌ها و عقاید و اعمال و رسوم آنها می‌توانیم سابقهٔ آنها را در دین مانی شناسایی کنیم.

در نخستین مقاله که دربارهٔ معنای «زندگی» در عرفان ایرانی است، نگارنده سعی کرده است سابقهٔ این معنا را در عرفان مانوی و مسیحی جستجو کند. «زندگی» به عنوان یک مفهوم کلیدی در عرفان ایرانی از آغاز مسیحیت - دینی که خدایش را «زندهٔ پاینده» یا «الحی القيوم» می‌خواند - برجسته شده است. مانی هم که به یک معنا مسیحی بود «زنده» خوانده می‌شد و «زنده بودن» وی به معنای داشتن حیات طبیعی که همهٔ موجودات زنده، حیوان و انسان، از آن برخوردارند، نبود بلکه به معنای داشتن حیاتی معنوی یا به تعبیری دیگر «زنده‌دلی» بود و همین معناست که در پارسی احتمالاً «زندگانی» خوانده می‌شده است. مانی نه تنها خود را «زنده» یا «زنده‌دل» می‌دانست بلکه مدعی دانشی بود که با آن قادر بود دیگران را نیز به «زندگانی» یا «زنده‌دلی» برساند. (این مقاله قبلاً در شمارهٔ ۱۴۷ مجلهٔ بخارا به چاپ رسیده است.)

در مقاله دوم در صدد برآمده‌ام تا از معنای لفظ ظاهراً عربی “انحلال” رفع ابهام کنم؛ اصطلاحی که ابن‌ندیم در کتاب الفهرست در خصوص مانویت به کار برده است. این لفظ در اصل پارسی است و در قرون اولیه با املائی متفاوت به عربی منتقل شده است. انتقال معانی دینی از زبان پارسی میانه به پارسی نو در قرن‌های اولیه تاریخ دوره اسلامی از راه انتقال معانی و کلمات پهلوی به عربی صورت می‌گرفته است. یکی از این معانی مسئله‌رهایی روح از طریق بخشایش گناهان بوده است که در مانویت با کلمه “بهل کردن” و “بھلی خواستن” بیان می‌شده است. در اینجا من سعی کرده‌ام نشان دهم که لفظ “انحلال” که در کتاب الفهرست در مورد مانویت به کار برده شده است به معنای تجزیه بدن انسان پس از مرگ نبوده بلکه به معنای “بهل شدن” یعنی رستگار شدن از راه بخشوده شدن گناهان بوده است. بهل شدن یا انحلال را می‌توان نتیجه زنده‌گری دانست. (این مقاله قبلاً در شماره‌های ۱۵۴ و ۱۵۵ مجله بخارا چاپ شده است.)

در مقاله سوم به بحث درباره ریشه کلمه “زندیق” پرداخته‌ام. محققان درباره اصل این کلمه و معنای آن آرای مختلفی اظهار کرده‌اند و رایج‌ترین رأی این است که گفته‌اند “زندیق” در اصل “زندى” بوده و “زندى” هم به کسی می‌گفتند که تفسیر کتاب زند را می‌کرده است. این نظر را نگارنده نپذیرفته است و در عوض نظر دیگری را پذیرفته که بنا بر آن “زندیق” نه با کلمه “زند” بلکه با کلمه “زنده” و “زنده‌گری” مرتبط بوده و “زندیق” در حقیقت همان “زندیک” بوده است که به معنای “زنده بودن” است، صفتی که به مانی می‌دادند و او را “مانی زنده” یا “زنده‌گر” می‌خواندند.

در مقاله چهارم درباره مفهوم «خرد و دانش» در پیش از اسلام و بعد از اسلام بحث کرده‌ام. مانی مدعی بود که او «خرد و دانش» ایزدی را از همزادش نرجمیگ بی واسطه دریافت کرده است. موضوع دو نوع عقل یا خرد یا حکمت هم پیش از مانی در حکمت ایرانی مطرح بوده و هم بعداً در دوره اسلامی مطرح شده است. قضیه نرجمیک و آموزش خرد و دانش به مانی نیز کاملاً همانند داستان خضر و آموزش علم لدنی به موسی (ع) است. (این مقاله قبلاً در «جشن نامه دکتر محمود جعفری دهقی» به نام دادستان دینیک، تهران ۱۴۰۰، به چاپ رسیده است.)

یکی از دانش‌هایی که مانی از پیر خود مستقیماً دریافت کرده است «دانش روان چینی» است. این دانش مهمترین عمل عقلی یا قلبی برای سالک است که با انجام آن می‌تواند از تفرقه و تشتت ذهنی فراتر رفته به حال یا مقامی که صوفیه آن را «یک‌همت شدن» یا «جمع» و سپس «جمع الجمع» خوانده‌اند برسد. بحث درباره دانش روان چینی و معادل این دانش در تصوف که «جمع» خوانده می‌شود موضوع مقاله پنجم است.

در مقاله ششم، تحت عنوان «أنا الشمس» گفتن مانی، درباره این ادعای او بحث شده و یکی از مجالس کوتاه وی از کتاب «کفالایا» ترجمه شده است. در توجهی که مانی به خورشید می‌کرده و اهمیتی که برای آن قائل بوده است تأثیر مطالب اوستا را در این باره می‌توان مشاهده کرد. مطالب اوستا درباره خورشید بی‌شک در صوفیان و اشراقیان هم در دوره اسلامی تأثیر گذاشته است و احتمال می‌رود که این تأثیر و تأثر با واسطه سخنان مانی بوده باشد. (این مقاله قبلاً در مجله اینترنتی کتیبه زبان، زمستان ۱۴۰۱، درج شده است.)

هفتمین مقاله در خصوص جامهٔ درویشان و معانی رمزی آن نزد عارفان مسیحی و مانوی و صوفیان است، جامه‌ای که صوفیان «مرقع» می‌خواندند. رمزی بودن جامه در دین مزد یسنا نیز سابقه داشته است. در واقع نگاهی که در دورهٔ اسلامی توسط صوفیان و درویشان و همچنین حکمای اشراقی به مرقع یا خرقهٔ درویشی می‌کردند مسبوق به سابقه‌ای طولانی در حکمت ایران شهری بوده است. (این مقاله قبلاً در شمارهٔ ۱۴۳ مجلهٔ بخارا چاپ شده است.)

در هشتمین مقاله نظری به سابقهٔ حکمت اشراقی در ایران افکنده شده است، به خصوص به قرن‌های اولیهٔ تاریخ مسیحی. شیخ اشراق اگرچه حکمت خود را هم از آرای مغان (مجوس) و هم از حکمت مانی متمایز می‌دانسته است، ولیکن به هر حال هم حکمت مغان و هم حکمت مانی، همانند حکمت اشراقی سهروردی قائل به دو بن یا دو اصل بوده‌اند، نور و ظلمت. مانی و پیش از او باردیسان دو حکیم ایرانی بودند که حکمتی بر اساس نور و ظلمت تأسیس کردند و برجسته‌ترین خصوصیتی که باردیسان و پس از او مانی برای نور قائل بودند زنده بودن آن بود. سهروردی هم مانند باردیسان و مانی نور را زنده می‌دانست. در حقیقت حکمت نوریهٔ ایران شهری در دورهٔ ساسانی و همچنین دورهٔ اسلامی حکمتی بود که به زنده بودن نور قائل بود. نور زنده هم یعنی نوری که دارای شعور و آگاهی است. بنابراین هر جا که نور بود، از جمله در طبیعت، شعور و آگاهی هم بود و لذا کل طبیعت از نظر این حکمای اشراقی زنده و دارای شعور و آگاهی بود. (این مقاله در مجلهٔ اینترنتی آفاق اشراق، تابستان ۱۴۰۱، درج شده است.)

آخرین مقاله این مجموعه درباره داستان‌های کودکی مانی و چگونگی رسیدن او به بلوغ است. با بررسی این داستان‌ها سعی کرده‌ام نشان دهم که حوادثی که معمولاً برای پیغمبران پیش می‌آمد بیشتر تاریخ مقدس یا تاریخ ارشادی بوده و این قبیل داستان‌ها هم بعداً در «ولی‌نامه‌ها»ی مسیحی و صوفیانه (hagiographies) به صورت‌های مختلف تکرار شده است و از آنجا که این داستان‌ها برای مقاصد دینی و ارشادی روایت می‌شده، مسئله واقعی بودن یا نبودن آنها مسئله‌ای ثانوی بوده است.

در خصوص تنظیم این مقالات و ویراستاری و نمونه‌خوانی و صفحه‌آرایی آنها عمدتاً مدیون آقای حبیب بهمنی و نیز همسرم بوده‌ام. از هر دو ایشان سپاسگزاری می‌کنم.

نصرالله پورجوادی

خرداد ۱۴۰۲

از زنده‌گری به زندگانی

بحثی تاریخی در معنای عرفانی «زنده‌دلی»



تفاوت معنایی «زندگی» و «زندگانی»

زندگی و زندگانی دو کلمهٔ پارسی است که ما معمولاً در یک معنا به کار می‌گیریم ولی در متون صوفیانه، به خصوص در قرن‌های پنجم و ششم، شواهدی هست که نشان می‌دهد این دو به یک معنی نبوده است. بهترین شاهد برای این مطلب بیت زیر از سنایی غزنوی است:

ازین زندگی زندگانی نخیزد که گرگست و ناید زگرگان شبانی^۱
 سنایی در این تشبیه صراحتاً زندگی را گرگی می‌داند که شبانی کردن و زندگانی از آن برنمی‌آید. در جملهٔ زیر از علی هجویری، صاحب کشف المحجوب، هم لفظ زندگانی به معنایی غیر از زندگی به کار رفته است:
 سخن راست شنیدن آن بود که به حال شنود نه به منیت، و به جد اندر آن
 تصرف کند نه به هزل، و به زندگانی مر آن را فهم کند نه به عقل.^۲

۱. سنایی، دیوان، ص ۶۷۵.

۲. هجویری، کشف المحجوب، ص ۶۸.

در این جمله به نظر می‌رسد زندگانی به معنای قوه یا نیرویی است برتر از عقل. این قوه که زندگانی خوانده می‌شود چیست؟

پرسش فوق برای مصحح کشف المحجوب، دکتر محمود عابدی، هم مطرح شده و پاسخی که ایشان به آن داده‌اند این است که زندگانی در جمله هجویری به معنای «شهود، یافت، دریافت شهودی» است.^۱ این تعریف از زندگانی، تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، عیناً در هیچ فرهنگ لغتی نیامده است. البته، دکتر عابدی در اینجا زندگانی را به منزله اصطلاحی صوفیانه یا عرفانی در نظر گرفته‌اند، ولی این تعریف در هیچ رساله یا کتاب صوفیانه‌ای هم ذیل زندگانی نیامده است.^۲ لذا تعریف دکتر عابدی از زندگانی را باید استنباط خود ایشان دانست، استنباطی که ایشان از معنای زندگانی در جمله فوق و نیز جملات دیگری که در کتاب‌های صوفیانه پارسی، به خصوص طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، آمده است کرده‌اند. شواهدی که دکتر عابدی در نظر داشته است عبارتند از:

۱. جنید به علم مه [=مہتر] بود و [ابوالحسن] نوری به زندگانی؛ وی شور داشت.^۳
۲. شیخ الاسلام گفت: هر که علم تصوف گوید به تکلف، او در شرک است و هر که سخن گوید و هر وقت تواند گفت زرق است. سخن به زندگانی باید گفت، و آن وقت باید گفت که از سکوت از خدای بترسی.^۴
۳. ابراهیم مرغینانی گفته: آنچه گوش دریاود علم است و آنچه فهم دریاود حکمت است و آنچه به او بشنوی و به او دریاوی حیات است.^۵

۱. هجویری، کشف المحجوب، ص ۶۶۳ (یادداشت‌های مصحح، دکتر محمود عابدی).
 ۲. در لغتنامه‌دهخدا، ذیل «زنده»، و به اصطلاح اهل تصوف، آمده است: «کسی که پرتو معرفت و عشق بر دل وی می‌تابد». و از قول فرهنگ معین و آندراج نیز آورده است: «صوفی صافی را نیز نامند». سپس این بیت از سنایی به عنوان شاهد نقل شده است: «دید روزی یکی پراکنده / زنده‌ای زیر جامه‌ای زنده». ۳. انصاری، طبقات الصوفیه، تصحیح حبیبی، ص ۱۵۷؛ تصحیح مولایی، ص ۱۹۰.
 ۴. همان، تصحیح حبیبی، ص ۲۷۸؛ تصحیح مولایی، ص ۳۳۹.
 ۵. همان، تصحیح حبیبی، ص ۴۱۰؛ تصحیح مولایی، ص ۴۸۴.

در جمله سوم لفظ تازی حیات معادل زندگانی به کار رفته،^۱ و عابدی توضیح می‌دهد که زندگانی را ظاهراً برابر «حیات معرفت و روحانی به کار برده‌اند».^۲ بدین ترتیب، آقای عابدی علاوه بر «شهود، یافت، دریافت شهودی» یک معنای دیگر هم برای زندگانی قائل شده‌اند و آن «حیات معرفت و روحانی» است.

علاوه بر این دو تعریف، آقای عابدی در مقاله‌ای که با عنوان «زندگانی و عیش خواجگان» نوشته و در سال ۱۳۶۷ به چاپ رسانده است، به موارد دیگری اشاره کرده که دو مورد از آنها عام است و سه مورد خاص (صوفیانه). در ضمن برای هر یک از تعریف‌ها شواهدی آورده است. در اینجا ما این تعریف‌ها را با ذکر یک شاهد نقل می‌کنیم.

۱. زندگانی = زنده بودن، زیستن

در این تعریف زندگانی به همان معنای زندگی است.

- پیش تو به اتفاق مردن بهتر که پس از تو زندگانی^۳
 ۲. زندگانی = عمر (مدت زندگی)

ستانی همی زندگانی ز مردم ازیرا درازت بود زندگانی^۴

۳. زندگانی = رفتار، سلوک.

هیچ مهتری از آن بتر نبود که با خلق به مکر و فریب و ناراستی زندگانی کند.

۱. انصاری جمله دیگری که درباره کلام است و «حیات» در آن به کار رفته است نقل کرده است: «سخنان این طایفه (یعنی صوفیان) کلام‌آید (= است) نه چون کلام دیگران، چون حیات نبود آن می‌برد تا به زنده و اباحت...» (تصحیح حبیبی، ص ۲۷۸؛ تصحیح مولایی، ص ۳۳۹). درباره این جمله و ارتباط آن با زنده بعداً توضیح خواهیم داد.

۲. هجویری، کشف المحجوب، یادداشت مصحح، ص ۶۶۶-۶۳۳.

۳. سعدی، کلیات، ص ۶۳۸.

۴. منوچهری، دیوان، ص ۱۳۸.

۴. زندگانی: معرفت شهودی و حال صوفیانه

این معنی را آقای عابدی در جملات متعددی که در طبقات الصوفیه انصاری آمده است مشاهده کرده‌اند. از جمله، حکمی که انصاری در مقایسهٔ جنید و نوری کرده و گفته است که جنید از لحاظ علم و دانش برتر از نوری بود و نوری از لحاظ زندگانی برتر.

پس مقصود خواجه عبدالله انصاری، از نظر آقای عابدی، این است که ابوالحسن نوری در معرفت شهودی و حال صوفیانه برتر از جنید بود.

دکتر عابدی دربارهٔ یک تعبیر صوفیانه هم توضیح داده‌اند و آن «زندگانی کردن با حق» است. از نظر ایشان این نوع زندگانی به معنای «حیات وجودی» است. چنانکه در عبادت ابوالحسن خرقانی آمده است:

شیخ بولحسن خرقانی گوید: ... هفتاد و سه سال با حق زندگانی کردم که یک سجده به مخالفت شرع نکردم و یک نفس به موافقت نفس نردم!

به نظر می‌رسد که «با حق زندگانی کردن» در این جمله به خودی خود روشن است و تفسیری که آقای عابدی کرده و زندگانی کردن را «حیات وجودی» یا «معرفت شهودی» خوانده‌اند نه تنها چیزی به معنی جمله اضافه نکرده بلکه حتی ابهام ایجاد نموده است. «حیات وجودی» داشتن یعنی چه؟ «معرفت شهودی داشتن» از کجا آمده و به معنی این جمله پیوند خورده است؟

۵. زندگانی: سیر و سلوک، ریاضت و مجاهده

این تعریف برای زندگانی به عنوان اصطلاحی صوفیانه از همه مناسب‌تر است و با معنای زندگانی در جملهٔ زیر هم مطابقت دارد:

هر که از متصوفه و اهل زندگانی آنجا رسیدی او را بدان موضع فرود آوردی و مراعات کردی.

در جمله فوق اهل زندگانی مسلماً معنای خاصی دارد که با متصوفه هم ارتباط دارد. یعنی در واقع می‌توان گفت متصوفه در نظر نویسنده همان اهل زندگانی‌اند، یا این گروه از یک نوع مردمانند. «اهل سیر و سلوک و ریاضت و مجاهده» چنانکه آقای عابدی گفته، یا اهل باطن، صاحب دل، و اهل معرفت. تعاریفی که در اینجا ذکر شد همه از برای لفظ پارسی «زندگانی» بود. و دو معنایی که آقای عابدی ذکر کرده‌اند جنبه صوفیانه و یا عرفانی داشت. این تعریف‌ها را ما به طور خلاصه نقل کردیم، نه به دلیل این که همه آنها را کاملاً درست و دقیق می‌دانیم بلکه به دلیل توجهی بود که آقای عابدی به زندگانی به عنوان یک اصطلاح صوفیانه کرده بود. در واقع، مقاله آقای عابدی و یادداشت او در کشف المحجوب نخستین تحقیقی است که ما را با یک مفهوم دینی بسیار مهم در زبان پارسی (و سپس تازی) مواجه می‌سازد. آقای عابدی دو لفظ عربی حیات و عیش را هم ذکر کرده‌اند که معتقدند صوفیه آنها را به همان معنای خاص زندگانی به کار برده‌اند و از نظر ایشان حتی لفظ عیش در سخن خداوندگاران تصوف و عرفان از حیات دل‌انگیزتر بوده است.^۱ در اینجا چون مقصود ما روشن نمودن اصطلاح پارسی زندگانی است، لفظ عیش را کنار می‌گذاریم، و در مورد حیات هم بعداً توضیح خواهیم داد.

سابقه لفظ «زندگانی» در زبان پارسی

دکتر محمود عابدی، در مقاله مورد اشاره سخن خود را با این جمله آغاز می‌کند: «زندگانی واژه‌ای است فارسی، فارسی دری، و در فرهنگ‌های پهلوی آن را نیاورده‌اند».^۲ واژه زندگانی اگرچه در فرهنگ‌های زبان پارسی میانه یعنی

۱. عابدی، مقاله «زندگانی و عیش خواجگان»، ص ۷۱.

۲. همان، ۶۵.

پهلوی نیامده، ولی ریشهٔ این واژه یعنی زندگ (زنده) در پهلوی آمده است، و از قضا این واژه و کاربرد آن و واژه‌های دیگری که از آن ساخته شده است در ادبیات مانوی کاربرد فراوانی داشته است. در فرهنگ واژه‌های به کار رفته در متون مانوی، هم واژه Zindag (زندگ) آمده است و هم واژه Zindikkar، و معادل‌های انگلیسی آنها هم چنین است:

Zindag= living

Zindakkar= life-giver, savior, redeemer¹

واژه انگلیسی سوم، یعنی redeemer که معادل Zindakkar معرفی شده، در نگاه اول به نظر می‌آید که ربطی با زندک‌گری یا زنده‌گری و به طور کلی با زندگی نداشته باشد. ولی در حقیقت این طور نیست. redeemer از فعل redeem مشتق شده که معنای آن آزاد یا رها کردن است. مثلاً می‌گویند to redeem a slave یعنی برده‌ای را آزاد کردن، و to redeem from sin از گناه رها یا آزاد کردن. اسم این فعل یعنی redemption در فرهنگ مسیحی بسیار پرمعنی و مهم است. در مذهب کاتولیک مؤمنانی که مرتکب گناه شده‌اند طبق برنامه خاصی نزد کشیش می‌روند و به گناه یا گناهان خود اعتراف می‌کنند تا از زیر بار گناه رها شوند. همین مناسک در مانویت هم بوده، یعنی شخص مانوی (از طبقهٔ نویسایان) خستو می‌شده (به گناه اعتراف می‌کرده) و مانی با بخشایش خود او را خلاص می‌کرده است. به این عمل مانی است که در انگلیسی redemption می‌گفتند و معادل آن در پارسی زنده‌گری است.

واژه redemption در عنوان یکی از بخش‌هایی که خانم مری بویس در منتخبات متون مانوی نقل کرده است دیده می‌شود. عنوان on the final redemption در ترجمهٔ کلماتِ hnzpt 'mdyšnyy 'y zyndkr و redemption

معادل Zandakr / زندک‌کر آمده است.^۱ بنابراین، سبک کردن بار گناهان مؤمنان یا خستوان از طریق بخشایش مانی، و به تعبیر دیگر رها کردن گناهکاران از بار گناه، در مانویت «زنده‌گری» خوانده می‌شده است.^۲ حتی پیران یا گزیدگان مانوی هم بعد از مانی «زنده‌گر» خوانده می‌شدند، چنانکه در متون مانوی^۳ در قطعه‌ای که در ستایش شاد - اورمزد (šād - Ormizd) مؤسس دیناوریه آمده است، از او به عنوان «زنده‌کننده مردگان» (murdāhēz) و «زنده‌گر جان ما» (zindakkar imān gyān) یاد شده است.

علّت این که مانویان آزاد شدن گناهکار از قید گناه را «زنده‌گری» می‌خواندند این است که آنها معتقد بودند که گناهکار دلی مرده دارد، و وقتی طی مراسمی مانی یا نماینده او، وی را می‌بخشود دل او را زنده می‌گرداند. خستو شدن گناهکار طی مراسمی انجام می‌گرفت و شخص به خواندن دعاهاستغفار می‌پرداخت که به آن «خستوانی» می‌گفتند و این دعاها باید همراه با تضرّع و زاری و اشک ریختن صورت می‌گرفت و در واقع شخص توبه می‌کرد و بر اثر آن خداوند او را مورد عنایت قرار می‌داد و به فضل و کرم خود می‌بخشیدش و دلش را زنده می‌کرد.

خستو شدن، به معنی اعتراف به گناه و طلب بخشایش کردن یا بحلی خواستن^۴، از مناسک دینی در مانویت به شمار می‌آمده است. در آیین مانی اعمال عبادی دیگری نیز، همچون نماز و روزه و صدقه دادن، وجود داشته

1. Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (Acta Iranica), p. 79.

۲. امید بهیسانی و ابوالحسن تهامی که مقدمه و یادداشت‌های انگلیسی خانم بویس را ترجمه کرده‌اند (مری بویس، بررسی ادبیات مانوی در متن‌های پارسی و پارسی میانه، ص ۱۰۹) این عنوان را، بدون توجه به اصل پهلوی آن، «اندر واپسین رهایی» ترجمه کرده‌اند و با این کار خود روی یکی از اصطلاحات مهم مانوی خاک ریخته‌اند.

3. Mary Boyce, *A Reader...*, p. 141.

۴. درباره «بحلی خواستن» و معنای آن در مانویت، نک. فروتر، ص ۶۷-۶۱.

است، اعمالی که همه در جهت ضعیف کردن نفس یا تن و شکستن و هلاک کردن آن انجام می‌گرفت. در واقع، زنده شدن دل وقتی دست می‌داد که خستوگریا اعتراف‌کننده نفس را هلاک می‌کرد. این معنی را صوفیان نیز در دوره اسلامی، در مورد توبه بیان کرده‌اند.

در اینجا ما مسامحتاً استغفار و توبه را در مانویت عمل عبادی یا عبادت خواندیم، ولی توبه و استغفار در آیین مانی عبادت خوانده نمی‌شده است. هیچ یک از اعمال دینی دیگر هم عبادت خوانده نمی‌شده است. عبادت عملی است که عبد برای نزدیک شدن به خواجه یا مولای خود انجام داده است. پس مفهوم عبادت مبتنی بر نسبت عبد - رب است. انسان مؤمن عبد است و خداوند متعال رب یا پروردگار او. اما در مانویت نسبت بندگی یا عبد بودن در نظر گرفته نمی‌شده است. انسان از نظر مانویان در تاریکی نفس یا تن به سر می‌برد، ولی به حکم فطرت شوق آن دارد که از تاریکی بیرون آید و به روشنایی برسد. به تعبیر دیگر، مانویان معتقد بودند که در وجود آدمی نوری الهی نهفته است و هدف انسان در زندگی هم باید این باشد که از این تاریکی که از تن او ناشی می‌شود بیرون آید و به نور و روشنایی الهی برسد. این کار نیز از راه ریاضت کشیدن و ضعیف کردن نفس و سرانجام سرکوب کردن همه شهوات و آرزوهای نفسانی صورت می‌گیرد. پس خلاص شدن از تن و ماده، و به تعبیر دیگر مردن از زندگی نفسانی، برای زنده شدن دل است. لذا آنچه در اسلام عبادت یا وظایف و تکالیف بندگی خوانده می‌شود، در مانویت به عنوان زنده‌گری یا عرفان (بیرون آمدن از تاریکی جهل و رسیدن به روشنایی معرفت) خوانده می‌شود.^۱

۱. شخصی را هم که به دنبال عرفان (گنوسیس) بوده باید «عارف» خواند. به تفاوت میان عابد و عارف (گنوستیک) ابوسلیمان دارانی (ف. ۲۱۵) در یکی از سخنان خود اشاره کرده است: «وقتی

تفاوت میان این دو نگاه، یعنی نگاه اسلامی و نگاه مانوی (گنوستیکی) را در این دو آیه قرآن و تفسیری که از آنها شده است می‌توان ملاحظه کرد. در قرآن می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (۵۱: ۵۶) یعنی من جن و انسان را به این سبب آفریدم که مرا عبادت کنند. اما اهل عرفان، به دنبال مجاهد و مفسران دیگر، گفته‌اند که مراد از «لیعبدون» «لیعرفون» است،^۱ یعنی خداوند انسان را برای این آفرید که او را بشناسد. البته، عبادت، که در اصل به معنای تذلل و انقیاد است، به نحوی در مانویت هم هست.^۲ به همین دلیل، وقتی خستوان مانوی شب را به خستو آمدن، یا توبه و استغفار، به سر می‌بردند و با تذلل و زاری و نزاری به اشک ریختن می‌پرداختند، کاری که می‌کردند عبادت بود ولی به این عمل عبادت نمی‌گفتند، بلکه آن را شب‌زنده‌داری می‌خواندند.^۳

مانی برای مردمی که از او پیروی می‌کردند زنده‌گر بود؛ کسی بود که کمک می‌کرد تا مردم به زنده‌دلی برسند. مانی در کتاب کفالا، که مجموعه‌ای از

که من به عراق [بودم] عابد بودم، و وقتی که به شام [آمدم] عارف [شدم].» (انصاری، طبقات الصوفیه، ص ۴۳)

۱. میبیدی، کشف الاسرار، ج ۹، ص ۳۲۴.

۲. همانجا.

۳. البته، «زنده‌داری» در اینجا به معنای استعاره (متافوریک) به کار رفته، همچنان که عبادت و نسبت عبد - رب هم جنبه استعاره (متافوریک) و اعتباری دارد. (برای توضیح بیشتر درباره نسبت عبودیت در اسلام، نک. کتاب نگارنده: باده عشق، ص ۴۹-۴۱). در زبان پارسی کنایه‌های دیگری با فعل زنده شدن یا زنده کردن، به خصوص در شعر، به کار رفته، که این خود حاکی از اهمیت معنای زندگانی در عرفان گنوسی است، مانند زنده شدن آتش که کنایه از روشن شدن آن است، و زنده شدن چراغ یا شمع که کنایه از روشن شدن آن است، و زنده شدن باد که کنایه از وزش آن است، و زنده شدن زمین که کنایه از رویدن و سبز شدن گیاهان در آن است. البته، کنایایی دانستن زندگانی در مورد هر یک از این عناصر داورایست که ما می‌کنیم، و الا از نظر مانی و مانویان نسبت دادن زندگی به عناصر از روی حقیقت است، نه مجاز.

مجالس اوست، می‌گوید وقتی نزد شاپور شاه حاضر شد، شاه به وی حرمت گذاشت و اجازه داد تا در قلمرو پادشاهی او به تبلیغ کلمه، یعنی آیین زندگانی یا زنده‌گری، بپردازد.^۱ در جای دیگر از همین کتاب، مانی به یکی از یاران خود می‌گوید که «او مانی یگانه است که برای تعلیم حقیقت زنده (یعنی زنده‌گری) به جهان آمده است.»^۲ در حقیقت، مانی یکی از دلایل برتری دین خود بر ادیان دیگر را همین ویژگی زنده‌گری می‌دانست. دین‌های پیشین تا زمانی که پیامبران و بزرگان ایشان زنده بودند و می‌توانستند پیروان خود را از خواب غفلت بیدار کنند و زنده‌دل گردانند بر حق بودند، اما چون آن بزرگان درگذشتند آیین‌ها هم آشفته و منحرف شد و هدف اصلی دین که بیدار کردن و زنده‌دل ساختن بود فراموش گردید. ولی مانی، که خود را حواری یا فرستاده مسیح و برخوردار از زندگی جاودان معرفی می‌کرد،^۳ دینی آورد که به کتاب‌های زنده و به آموزگاران، اسپسگان، گزیدگان و نیوشاگان، و به حکمت و کردار دینی تا به ابد پاینده خواهد بود.^۴ عبارت کتاب‌های زنده در پهلوی *nibēgān زندagān* است و *نبی‌گان* جمع *نبی* (به معنای کتاب) یعنی کتاب‌هاست، و *زندگان* جمع *زنده* است.^۵ پس مانی خود را آورنده کتاب‌های زنده‌کننده یا زنده‌گردانسته است. مانویان گفتار مانی را سخن زنده و خود را ناف زنده (یعنی خانواده یا قبیله زنده) می‌خواندند.^۶ مانی انجیلی هم داشته که انجیل زنده، یعنی انجیل زنده‌گرد خوانده می‌شده است. لقب *حیه* هم به

۱. نک. سرکاراتی، سایه‌های شکارشده، ص ۱۷۷ (نقل از کفالایا، ص ۱۵، س ۴-۳۱ و ص ۱۶، س ۲-۱).

۲. نک. همان، ص ۱۷۸ (نقل از کفالایا، فصل ۷۶، ص ۱۸۳، س ۲۵-۱۳).

۳. کورنلیارومر، در جستجوی دینی گمشده، ص ۴۳.

۴. بهار و اسماعیل پور، ادبیات مانوی، ص ۴-۲۵۳.

۵. همان، ص ۳۹۷.

۶. وامقی، نوشته‌های مانی و مانویان، ص ۲۶۹.

همین دلیل به مانی داده شده است. او کسی بود که هم زنده‌دل بود و هم زنده‌گردل‌ها.^۱ در زبور مانوی نیز بارها به زندگانی باطنی و معنوی اشاره شده است. در مزمو ۲۵۸ می‌گوید:

حیات مادی از الوهیت بیزار است
در منزلگاه دشمنانم چه خواهم کرد؟
در ماده مرگ که می‌سوزد؟

منجی‌ام مرا تنها نگذاشته، از چشمه پر از حیات سیرابم کرده است.^۲
در تعالیم مانوی، دو بُن نور و ظلمت با نماد درخت نمایش داده شده‌اند، یکی درخت زندگانی و دیگر درخت مرگ. درخت زندگانی درخت نیکی است و درخت مرگ درخت بدی.^۳ به طور کلی «در نمادپردازی غنی مانوی، عیسی [و] مانی و دیگر شخصیت‌های نجات‌بخش را می‌توان درختان زنده یا درختان حیات نامید».^۴ در یکی از ستایش‌هایی که از مانی کرده‌اند

۱. این لقب را گفته‌اند که نخستین بار سریانیان به مانی داده‌اند (بهار و اسماعیل پور، ادبیات مانوی، ص ۳۹۵) و همین نام با این لقب در یونانی، توسط پیروان مانی، به صورت Manichaeus درآمده است (وامقی، پیشگفته، ص ۲-۲۷۱). این لقب در فارسی میانه و پارتی هم به کار می‌رفته است و معنای مانی حیه یا Manichaeus صرفاً مانی زنده نبوده، بلکه چیز دیگری بوده است. آسموسن حدس زده است که معنای آن «شرکت‌کننده در، یا بهره‌مند از، زندگی» (participating in Life) بوده است.

J.P. Asmussen, Mani and the Manichaean Answer to Man's search for why, *Ultimate Reality and Meaning*, pp. 125-6.

ولی لقب حیه احتمالاً به معنای زنده‌گر بوده است و بسا که سریانیان این لقب را از زبان پارسی گرفته و به زبان خود ترجمه کرده باشند. (نک. نیولی، مانی در آیین گنوسی و مانوی، ص ۱۰۸). اندره‌آ پیراس می‌گوید این لقب به طور کلی به مردان الهی داده می‌شد، مردانی که می‌توانستند جسم و جان را شفا و حیات نو بخشند. نک.

Andrea Piras, «Mani» in *Ency. Of Religion*, Vol. 8, p. 5646.

۲. چارلز آلبری، زبور مانوی، ص ۲۲.

۳. کلیم‌کایت، هنر مانوی، ص ۲۶۰ و ۲۶۳-۴.

۴. همان، ۲۶۵.

او را درختی خوانده‌اند که میوه‌های خوش دارد.^۱ در همین مدحیه او را باغبان یا کشتگری خوانده‌اند که از درختان خود باغبانی می‌کند و هر روز از میوه‌های آنها می‌چیند و در همین اثر او را با رودخانه عظیمی مقایسه کرده‌اند که برای همه عوالم نشاط و سرزندگی می‌آورد و زمین‌های خشک را از زندگانی سیراب می‌کند.^۲

مانی نه تنها خود را، بلکه پیامبران دیگری که در شاپورگان از ایشان نام برده است، یعنی زردشت و بودا و حضرت عیسی (ع)، را هم زنده‌گر دانسته است. وقتی او در ابتدای کتاب شاپورگان می‌نویسد: «إِنَّ الْحِكْمَةَ وَالْأَعْمَالَ الْبَرَّ لَمْ يَزَلْ رُسُلُ اللَّهِ يَأْتِي بِهَا فِي زَمَنِ بَعْدَ زَمَنِ...»^۳ منظور او از حکمت مباحث نظری است (در باب خلقت عالم و آدم و معاد و ...) و منظور از «اعمال برّ» همان اعمال زنده‌گری است، اعمالی که در اسلام «عبادات» و نزد صوفیه «معاملات» خوانده می‌شود. مأموریت این پیغمبران، بنا به گفته مانی، این بود که خلق را به «مُلک عوالم نور و انسان قدیم و روح حیات (روح زندگانی)» دعوت کنند.^۴ عوالم نور هم از نظر مانی عوالم زنده بود،^۵ که برخوردار از رنگ‌های چشم‌نواز و بوهای خوش بود.^۶

در میان پیامبران الهی که مانی از ایشان یاد کرده است، حضرت عیسی

1. Duncan Greenlees. *The Gospel of Mani*, p. 118.

2. *Ibid*, p. 120.

۳. الآثار الباقیه، ص ۲۵۲.

۴. همانجا.

۵. ابن دیصان هم که سی سال پس از مانی می‌زیست و مانند او ثنوی مذهب بود، و نور را خالق خیر و ظلمت را خالق شر می‌دانست، معتقد بود که نور زنده و حساس است در حالی که ظلمت مرده است. (تاردیو، مانویت، ص ۳۲). این عقیده را مانی از دیصانیان گرفته بوده است (نک. مقاله «تأثیر مانی بر سهروردی» در همین کتاب).

۶. تاردیو، مانویت، ص ۸۸.

مورد توجه خاص مانى بوده است، به دليل اين كه حضرت عيسى به زنده‌گرى عنايت خاصى داشته است. در عنوان يکى از ابواب كتابى مانوى، عيسى زنده‌گر خوانده شده است.^۱ در ابتداى انجيل توماس هم آمده است كه «اين سخنان را عيساي زنده بيان كرده است».^۲ در انجيل يوحنا حضرت عيسى خطاب به مارتا مى‌گويد كه: «من قيامتم»^۳ من زندگى ام، هر كسى به من مؤمن باشد، هر چند كه [به تن] مى‌ميرد، ولى [در دل] زنده خواهد بود. و هر كس كه بميرد و به من مؤمن باشد، هيچ‌گاه [در دل] نخواهد مرد»^۴ و در جاى ديگر در همين انجيل خطاب به توماس مى‌گويد: «راه منم، حقيقت منم، زندگى منم».^۵ پيروان حضرت مسيح هم او را زنده مى‌دانستند، چنانكه قديس

۱. ادبيات مانوى، ص ۳۸۰.

۲. انجيل توماس اثرى است كه در نجع حمادى در سال ۱۹۴۵ پيدا شده و زمان تصنيف آن قرن دوم ميلادى يعنى يك قرن پيش از مانى است. (نك. مقاله نگارنده با عنوان «كشفي كه تاريخ مسيحيت را دگرگون كرد» در نگاهى ديگر، ص ۹۰-۱۷۸؛ و براى ترجمه فارسى انجيل توماس به قلم منصورى، بنگريد به كتاب هفت آسمان.

۳. استفن هولر (Stephen Holler) در كتاب *Gnosticism: New Light on Ancient Tradition of Inner Knowing* در بحثى كه درباره قيامت (resurrection) حضرت عيسى كرده، به معناى خاصى كه اين مفهوم نزد گنوسى‌ها داشته اشاره كرده و گفته است كه گنوسى‌ها اصلاً منكر قيامت مسيح نبودند بلكه برداشت خاصى از قيامت مى‌كردند. وى سپس به تفاوت مفهوم بدن نزد عامه مسيحيان و بدن نزد گنوسى‌ها اشاره مى‌كند. اما به نظر من هولر به جاى اينكه به مفهوم بدن توجه كند بايد به مفهوم زندگى توجه مى‌كرد و به جاى اين كه ميان بدن به معناى متداول و بدن به معناى عرفانى (گنوستى) فرق بگذارد بايد به معانى دوگانه زندگى توجه مى‌كرد. زندگى عيسى بود كه با زندگى ديگران فرق داشت و اگر آثار زندگى او (مثل راه رفتن روى آب و عبور از ديوار و درخشيدن همچون خورشيد) با آثار زندگى مردمان فرق داشت به سبب خود زندگى بود. و همين زندگى بود كه در قيامت به عيسى بر مى‌گشت. پس اصلاً بايد گفت آن زندگاني (زنده دلى) هيچ‌گاه نمرده تا دوباره به عيسى بازگردد. «هرگز نيمرد آنكه دلش زنده شد به عشق». به اين دو نوع زندگى شعراى عارف مشرب ما بارها در اشعار عرفانى خود اشاره كرده‌اند و يکى از برجسته‌ترين اشعار، قصيده‌اى است از سنابى غزنوى با اين مطلع:

بميراي حكيم از چنين زندگاني از اين زندگاني چو مردى بمانى

۴. انجيل يوحنا ۱۱: ۲۵ و ۲۶.

۵. همان، ۱۴: ۶.

آگوستین او را زندگی ما خوانده است.^۱ در رساله پولس به رومیان به دو نوع زندگی، یکی زندگی جسم (بدن) و دیگر زندگی جان، اشاره شده است:

ای برادرانم، ما وامداریم، اما نه به جسم تا ناگزیر باشیم بر حسب جسم زندگی کنیم، زیرا که اگر بر حسب جسم زندگی کنید خواهید مرد. لیک اگر با روح اعمال جسم را بمیرانید خواهید زیست. زیرا جمله آنان که روح خدا ایشان را جان می بخشد پسران خدا هستند.^۲

بر همین مبنا عیسی را پسر خدا می خواندند؛ و کسی بود که می توانست به دیگران جان ببخشد، یعنی زنده گریزد. مانی هم وقتی ادعا می کرد که فرستاده مسیح و فارقلیط است،^۳ خود را ادامه دهنده راه و کار حضرت مسیح که زنده گردل ها بود می دانست. در مورد زنده بودن و زنده گریزدن عیسی شواهد متعددی وجود دارد. در زبور مانوی، یکی از مزامیر (ش ۲۴۷)، که با زنده خواندن عیسی (ع) آغاز می شود، آمده است:

فراز ای سوی من، ای مسیح زنده^۴

در مزامیر پراکنده نیز، عیسی به عنوان «چشمه آب زندگانی» مورد خطاب واقع می شود.

تو چشمه ای، ای عیسی. فراز آمده از آثون ها، ای شهریار.

تو چشمه آب حیات

رازهای پدر بر تو آشکار.

۱. آگوستین، اعترافات، ص ۱۲۹ (باب ۱۲): «حیات ما خود به این جهان فرود آمد و مرگ ما را با خود برد. او با حیات پربرت خویش مرگ را از پای درآورد.»

۲. رساله به رومیان، باب ۸، س ۱۲-۴.

۳. گاهی پیروان مانی همزاد او را «فارقلیط» خوانده اند و این همزاد «فارقلیط زنده» هم خوانده می شود چون او با مانی یکی هستند لذا خود مانی هم فارقلیط خوانده می شود. نک. مجلس اول

از مجالس مانی (کفالایه): Iain Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, p.15-22.

۴. آلبری، پیشگفته، ص ۹۹.

و در مزامیر «بما»، عیسی هم «منجی زنده‌جانان» و هم «درِ گنجِ زندگان» خوانده شده است.

عیسی، طبیب مجروحان، منجی زنده‌جانان

راهی که سرگردانان جستجو می‌کنند، درِ گنجِ زندگان.

همان‌طور که قوامِ زندگی دنیوی بر نان (یعنی غذا) است، قوامِ زندگانی معنوی و حیاتِ جان نیز بر نان، البته نه نانِ گندم و جو، بلکه نانِ آسمانی است که عیسی آن را «نانِ خدا» می‌نامد. در تعریفِ این نان هم می‌گوید: «نانِ خدا آن است که از آسمان نازل می‌شود و جهان را حیات می‌بخشد.» وقتی پیروان آن حضرت از او می‌خواهند که به ایشان از این نانِ مرحمت‌کند، می‌فرماید: «من (خودم) نانِ حیاتم»^۱.

زندگانی باطنی یا زنده‌دلی برای مانی، و به طور کلی برای اهل عرفان (گنوستیک‌ها) زندگی معمولی از نوعِ زندگی‌ای که ما از بدو تولد تا لحظهٔ مرگ داریم نیست. زندگانی قلبی زندگانی نورانی است. کسی که به دل زنده می‌شود به همه اسرار خلقت و حکمت‌ها آگاه می‌شود. در واقع گنوسیس یا عرفان در همین زندگانی دست می‌دهد.

معرفت و حکمتی را که در زندگانی قلبی یا زنده‌دلی دست می‌دهد، مانی در کتاب خاصی به نام کنز الاحیاء (گنجِ زندگان) درج کرده است. این کتاب در اصل به سریانی نوشته شده است و عنوان آن در سریانی Simath hayye بوده است. همان‌طور که میشل تاردیو اشاره کرده است، مراد از «کنز» یا «گنج» در این عنوان خزانهٔ سیم و زر و جواهر گرانبها نیست، بلکه مراد از آن حکمت یا عرفان است.^۲ بنابراین «گنج» در اینجا معنای نمادی

۱. انجیل یوحنا، ۶/۳۲.

2. Michel Tardieu, *Manichaeism*, p.37.

(متافوریک) دارد.^۱ تاردیو اگرچه به جنبه نمادی «گنج» توجه کرده، به معنای کلمه دیگر یعنی «زندگان» توجهی نکرده است.^۲ محققان دیگر نیز، تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، توجه نکرده اند که منظور مانی از «زندگان» در این عنوان، مردمی که در دنیا به طور طبیعی زنده اند نیست بلکه مراد کسانی هستند که به زندگانی معنوی یا قلبی در عالم روشنایی به سر می‌برند، زندگانی‌ای که فقط عده‌ای خاص همچون انبیاء الهی، مانند عیسی و خود مانی، از آن برخوردار بوده‌اند.^۳

کتاب «گنج زندگان» متأسفانه به صورت کامل به دست ما نرسیده است، و لذا درباره محتوای آن چیز زیادی نمی‌دانیم. از مطالب پراکنده‌ای که از این کتاب نقل کرده‌اند، گزارش زیر در تاریخ یعقوبی است که مؤلف آن می‌نویسد: «یصف ما فی النفس من الخلاص النوري و الفساد الظلمي، و

۱. در دستنوشته‌های کهن، یک جا مانی سخن از «گنج زندگی جاودانی» به میان می‌آورد، گنجی که خدایی است و از همه چیز بزرگ‌تر و ارزشمندتر است. (کورنلیا رومر، پیشگفته، ۴۷)
۲. به طور کلی محققان غربی توجهی به اهمیت «زندگی» در آیین گنوسی‌ها و به خصوص به معانی دوگانه زندگی یا زندگانی نداشته‌اند. بروس لانگ (J. Bruce Long) در مقاله Life در *Ency of Religion* (88, p. 5443-50) به معنای حیات یا زندگی در آیین‌ها و زبان‌های دیگر اشاره کرده است. او می‌نویسد که در چینی لفظی که دقیقاً معادل زندگی باشد وجود ندارد. چینی‌ها ya را که به معنای بودن است برای زندگی به کار می‌برند. وی همچنین اشاره می‌کند که در بسیاری فرهنگ‌ها مایه زندگی در نفس یا دم دانسته شده است. شاید به همین دلیل است که در بسیاری از فرهنگ‌ها علامت زنده بودن را در نفس کشیدن دانسته‌اند و حتی در برخی فرهنگ‌ها زنده بودن و نفس کشیدن یکی دانسته شده است. در اوپانیشادها Brhadaranyaka وقتی پرسیده می‌شود که از همه قوای انسان کدام یک برای زنده بودن ضروری‌تر است، پاسخ داده می‌شود نفس کشیدن (پرانیا).
۳. میشل تاردیو و جان ریوز (تمهیدات، ۱۰۸) کلمه «احیا» (hayye) را life ترجمه کرده‌اند، ولی شاید احیاء در اینجا Life giving یا reviver باشد؛ و در فارسی هم «زنده‌گر» باشد و ترجمه کامل «کنز الاحیاء»، گنجینه زنده‌گران» یا «گنجینه زندگانی» یا به قول ناصح ناطق «گنجینه زندگی» باشد (بحثی درباره مانی و پیام او، ص ۵۴). در هر حال این که برخی از مترجمان پارسی آن را «گنج زندگان» ترجمه کرده‌اند و حتی برای آن نامی هم در پهلوی ساخته‌اند (nigān zindigān) به نظر درست نمی‌آید.

ينسب الافعال الرديّة إلى الظلمة^۱ این عبارت تا حدودی ابهام دارد و چه بسا افتادگی هم داشته باشد. ابهام این جمله در ترجمه فارسی محمد ابراهیم آیتی هم دیده می‌شود: «و آنچه را نجات نوری و تباهی ظلمانی در نفس است توصیف می‌کند و کارهای پست را به ظلمت نسبت می‌دهد».^۲ به نظر می‌رسد که آنچه یعقوبی خواسته است بگوید این باشد که مانی در کتاب «گنج زندگان» درباره‌ی رهایی نفس ناطقه (یا روح) از فساد تاریکی و کردار بدی که منسوب به تاریکی است سخن گفته است.

این رهایی از تاریکی و رفتن به روشنایی همان زنده شدن یا بیداری است که یعقوبی آن را به نفس نسبت می‌دهد، که منظور از آن نفس ناطقه است که عرفا آن را روح می‌خوانند. اما نفس اصطلاح مانی نیست. اصطلاح او برای نفس، تا زمانی که در تاریکی حواس ظاهری به سر می‌برد، من ظلمانی یا وجدان تاریک یا انسان کهنه و پیر است، در حالی که نفس، وقتی از تاریکی و تباهی رهایی می‌یابد و به روشنایی و زندگانی می‌رسد، من اصلی یا من الهی یا من زنده است.^۳

مطلب دیگری که از کتاب «گنج زندگان» به دست ما رسیده است سه قطعه کوتاه است که میشل تاردیو نقل کرده است، یکی از کتاب ماللهند ابوریحان بیرونی^۴ و دو قطعه از ردّیه قدیس آگوستین به مانویت.^۵ عنوان یکی

۱. یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۲. تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ص ۱۹۶.

۳. همان، ص ۴۹. (این من الهی یا من زنده همان خود ایزدی است که هویت اصلی انسان به شمار می‌آید.)

۴. M. Tardieu, *Manichaeism*, p. 37.

برای قطعه‌ای که از کتاب ماللهند بیرونی است، نک. مانی و دین او، ص ۲-۲۱۱. به نظر می‌رسد که مأخذ خود ابوریحان بیرونی کتاب ابوالعباس ایرانشهری باشد، چه ابوریحان از کاری که ایرانشهری در معرفی عقاید یهود و نصاری و همچنین مانی و آثار مانوی کرده بسیار تلاش کرده است.

۵. مسعودی، التنبيه والاشراف، ترجمه فارسی پاینده، ص ۱۲۴. مسعودی می‌نویسد که مانی تحت

از ابواب کتاب «گنج زندگان» را هم «بستن درها» ذکر کرده‌اند. منظور از این «درها» نیز باید حواس پنجگانه باشد (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، پساوایی) و منظور مانی این است که برای رفتن به حواس باطنی و قلبی باید درهای حواس ظاهری را بست.^۱

و ممکن است منظور مانی همان هفت دری باشد که صوفی خراسانی، احمد جام، در کتاب مفتاح النجات ذکر کرده است. شیخ احمد در این کتاب می‌نویسد که هر کس بخواهد به راه خدا برود باید چند چیز را رعایت کند، یکی از آنها «بستن درها» است. با بستن این درهاست که انسان می‌تواند به ساحت دل راه یابد.

تأثیر دیصانیان هم بوده است چنان‌که یک باب از کتاب سفرالاسفار را به شرح عقاید این گروه اختصاص داده شده است.

۱. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین می‌نویسد: «فقال المنانیه الانسان هو الحواس الخمس، واتها اجسام واته لا شیء غیر الحواس. لأن الاشياء عندهم شیئان: نور وظلمة و أن التور خمس خواش و أن الظلام خمس حواش سمع و بصر و حاسة الذوق و الشم و حاسة اللمس (مانی و دین او، ص ۱۲۲). صوفیه هم به بستن این پنج در (حواس پنجگانه) برای رسیدن به معارف الهی قائل بوده‌اند. شبلی بستن درهای حواس را «ضبط حواس» خوانده است و تصوف را در دو چیز خلاصه کرده، یکی «ضبط حواس» یعنی بستن درهای پنج حس و دیگر «مراعات انفاس» یعنی پاس داشتن انفاس. سنایی غزنوی هم بارها به بستن درهای حواس اشاره کرده است. مثلاً در یک جا در دیوان (ص ۷۷۶) گوید:

تاکی مشام و کام و کف و چشم و گوش را هر روز شاهراه دگر شور و شر کنید
بر بام هفتمین فلک بر شوید اگر یک لحظه قصد بستن این پنج در کنید
(در مصراع اول، بیت اول، در متن چاپی به جای «کف»، «لب» آمده است که غلط است. کف در اینجا به معنی دست است، و آن اشاره به حاسة پساوایی است). نظریه پنج حاشه قلبی را نجم‌الدین رازی (دایه) نیز در کتاب مرصاد العباد (ص ۳-۱۹۲) شرح داده است: «... دل را پنج حاشه است، چنانکه قالب را پنج حاشه است... دل را چشمی است که مشاهدات غیبی بدان بیند و گوش‌ی است که استماع کلام اهل غیب و کلام حق بدان کند، و مشامی دارد که روایح غیبی بدان بشنود، و کامی دارد که ذوق محبت و حلاوت ایمان و طعم عرفان بدان یابد، و همچنانکه حش لیس قالب را در همه اعضاست تا به جمله اعضا از ملموسات نفع می‌گیرد دل را عقل بدان مثبت است تا به جملگی دل به واسطه عقل از کل معقولات نفع می‌یابد.»