

Common Mystical Thoughts of Mani and Ayn al-Quzat Hamadani

Ahmad Vafaeibasir*

Ph.D. in Persian Language and Literature,
Roudehen Branch, Islamic Azad University,
Roudehen, Iran

Leila Valian

Ph.D. Student in Persian Language and
Literature, Hamadan Branch, Islamic Azad
University, Hamadan, Iran

Abstract



Mani is among the philosophers and mystic scholars who had left the most profound effects on the theoretical grounds of Gnosticism which flourished in Iran after them. His beliefs about the divine or ancient human being, his fight against Iblis, his belief in the two bases of being (Spentä Mainyu and Angra Mainyu in the Zoroastrian religion or Ahmad and Iblis as meant by Halaj, Ahmad Ghazali, and Ayn al-Quzat), separating the soul from the body, mystical manifestation and exemplification were transformed exactly or with slight differences to the realms of ancient Iranian Sufism of which Ayn al-Quzat is a notable inheritor. The basic goal of the present study is to determine, explain, and analyze the degree to which Gnostic thoughts of Ayn al-Quzat Hamadani and Mani agree in the mentioned fields. The research hypothesis comprises the tracing of the mediated influence of Mani on Ayn al-Quzat Hamadani in the field of the two bases and also the unmediated effects of Mani on him in the field of mystical manifestation, exemplification, and the separation of the spirit from the body. This influence has been to such an extent that it can be said that Ayn al-Quzat's Gnosticism is affected by Mani's Gnosticism in the three different areas. The results of the study are as follows: Mani and Ayn al-Quzat both agree that every creature in the universe has exemplified alternative in the heavenly world (the Malakot), while Ayn al-Quzat believes that each action that human beings do has a good or bad exemplified reflection in the Malakot. In this research project, a descriptive-analytical method is applied to the common grounds in the mystical thoughts of Mani and Ayn al-Quzat.



Keywords: Mani, Ayn al-Quzat, Old Human Being, Manifestation and Exemplification, Freedom of the soul.

* Corresponding Author: A.vafaeibasir@yahoo.com



اشتراکات مانی و عین القضاة در حوزه اندیشه عرفانی

احمد وفائی بصیر *   دکترای زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران

لیلا ولیان   دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران

چکیده

مانی از جمله حکما و متفکرانی است که پس از خویش بیشترین تأثیر را در حوزه عرفان نظری ایران گذاشته است. عقاید وی درباره انسان ایزدی یا قدیم و نبردش با ابلیس، اعتقاد او به دو بُن (= سپننه مینو و انگره مینوی دین زرد شتی، احمد و ابلیس مورد نظر حلاج، احمد غزالی و عین القضاة)، جدا ساختن روح از کالبد، تجلی و تمثّل عیناً با بعضی از تفاوت‌ها به تصوّف کهن ایرانی - که عین القضاة هم از جمله میراث‌داران این تصوّف است - انتقال یافته است. هدف بنیادین پژوهش، تعیین، تبیین و تحلیل میزان انطباق اندیشه‌های عرفانی عین القضاة همدانی با مانی در حوزه‌های یاد شده است. فرضیه پژوهش عبارت است از تأثیر پذیری با واسطه عین القضاة از مانی در حوزه دو بُن و تأثیر پذیری بی‌واسطه وی از مانی در حوزه تجلی، تمثّل و جدا شدن روح از کالبد تا آنجا که می‌توان حکم کرد که عرفان عین القضاة در حقیقت امتداد عرفان مانی در سه حوزه بیان شده اخیر بوده است. نتیجه پژوهش عبارت است از اینکه «مانی و عین القضاة هر دو به این موضوع که هر موجودی در عالم، تمثلی در ملکوت دارد، متفق القول اند. مضاف بر آن عین القضاة معتقد است که هر فعلی هم که از آدمی صادر می‌شود در ملکوت تمثلی نکو یا زشت دارد». در این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی به اشتراکات مانی و عین القضاة در حوزه اندیشه عرفانی پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: مانی، عین القضاة، انسان قدیم، تجلی و تمثّل، آزادی روح.

مقدمه

درباره ریشه‌های تاریخی «عرفان» ایرانی در دوره اسلامی، پیش از این سعید نفیسی و عبدالحسین زرین کوب، کیش مانوی را سرچشمه بنیادین این جریان عظیم فکری و روحی عالم اسلام دانسته‌اند؛ البته که محققان اروپایی نظر به جریان عالمگیر «غنوصیه»^۱ بیشتر قائل بدین قول‌اند که «زردشت»^۲ خود بانی نهضت غنوصیه است و مانویت خود وجهی دیگر و صورت اکمل دین زردشتی یا به اصطلاح امروزه «قرائت» جدید و به اصطلاح قدیم «تأویل» اصول آن است که هم از دیرباز (در زبان پهلوی) بدان «زندیکیه» (زندقه) می‌گفتند. اذکائی^۳ به سهم خویش (در گفتار «خاستگاه ایرانی کلمه حق») نشان داده است که واژه یونانی «گنوس/گنوسیس» (= معرفت، حکمت و تعقل) ترجمه نامخدای زردشتی «مزدا»، (= خرد و دانایی و شناخت) است که چون مراد «معرفت حق»، (عرفان) باشد همانا «غنوصیه»/ «عرفان» -چنان که هم از دیرباز چنین دانسته می‌بود- یکسره به مفهوم «مزدایی‌گری»^۴ است. واژه «حق» نیز که از «حکا»^۵ سُرّیانی (مانوی) در قرآن مجید هم دخیل شده، مطلقاً ترجمه اصطلاح ایرانی «آردا/ارته/آشه» متون زردشتی و به ویژه مانوی است که کلمه مسیحی آن^۶ خود در گاتاهای زردشت همان «مانثره»^۷ و در انجیل^۸ مانی «وخش»^۹ است (خرد جاودان، ۱۳۷۷).

مانی از جمله حکما و مصلحان بزرگ ایران پس از زرتشت است که آراء و تفکرات عرفانی او در زمان حیات و پس از حیاتش به نحله‌های فکری و عرفانی جهان و از جمله ایران سرایت یافته است. در اینکه خود مانی به نوبه خویش از تفکرات زرتشتی، یهودی و مسیحی تأثیر پذیرفته است، غالب محققان غربی و ایرانی متفق‌القول‌اند، اما وجه امتیاز عرفان مانوی در آنجا است که وی مباحث عرفان نظری را با مباحث عملی آن (= کشف و شهود و تجلی و تمثّل و...) پیوند داده و ازین رهگذر، آراء و اندیشه‌های خویش را مانا کرده

1- Gnosticism
 2- Zoroaster
 3- Azkaei, p.
 4- Theosophy
 5- Hakka
 6- Logos
 7- Manthra
 8- Bible
 9- Vaxsh

است. از قرون نخستین اسلامی با استقرار مبانی و اصول تصوف در ایران با عنایت به ریشه دار بودن تعالیم مانی در پیش از اسلام، عارفان بزرگی به تبیین، تشریح و توسعه نظریات عرفانی او پرداختند که از این میان می‌توان به عین‌القضات همدانی، عارف و صوفی شهیر و شهید قرن ششم هجری اشاره کرد. وی در حوزه ابلیس‌شناسی و ابلیس‌ستایی به‌طور غیرمستقیم از آراء مانی تأثیر پذیرفته و در حوزه تجلی و تمثّل که از محوری‌ترین مباحث عرفان نظری است به‌طور مستقیم از مانی تأثیر پذیرفته است. توضیح آنکه ابلیس‌ستایی در حقیقت بحث دامنه‌داری است که از مانی شروع شده (= دین سیاه مانوی قائل به سلطه غالب اصل «ظلمت» و «شر» و «شیطان»^۱ بر سراسر عالم عین است) به حسین بن منصور حلاج^۲ و احمد غزالی^۳ رسیده و با شهادت عین‌القضات همدانی تقریباً خاتمه می‌یابد.

اهداف کلی این مقاله به‌طور مشخص عبارت است از بررسی تطبیقی اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات و مانی^۴ در چهار حوزه «انسان ایزدی یا انسان قدیم، جدا ساختن روح از کالبد، تجلی و تمثّل» و تبیین وجه اشتراک و امتیاز هر یک از دو اندیشمند بزرگ در حوزه‌های یاد شده تا آنجا که سهم حقیقی مانی در شکل‌دهی اندیشه عرفانی القضاات آشکار شود. هدف پژوهشگر از این پژوهش انعکاس، تبدیل یا تحوّل تفکرات عرفانی مانی در آینه آثار و مکتوبات عین‌القضات بوده تا از این رهگذر میزان اقتباس عین‌القضاات از مانی در حوزه اندیشه عرفانی مشخص شود.

۱. پیشینه پژوهش

پرویز اذکائی (سیپتمان) - اسطوره‌شناس برجسته و صاحب‌نظر در زمینه ادیان کهن ایرانی در کتاب «حکیم رازی» (۱۳۸۴: فصل سوم) با عنوان «معرفت‌شناسی» به تبیین سرچشمه کیش‌های ایرانی: زروانی - زردشتی، مانوی - ماندائی پرداخته‌اند و سپس در فصل پنجم با عنوان «گیتی‌شناسی، بخش نگره دو همزاد» به جایگاه اورمزد و اهریمن در کیش‌های ایرانی (از جمله مانوی) پرداخته است. نکته انتقادی در این کتاب آن است که ایشان به این موضوع اشاره نکرده که نگره دو همزاد در آیین زروانی و مانوی در حقیقت ریشه در تفکر

1- Devil

2- Hallaj, H.

3- Ghazali, A.

4- Mani

معنوی شخص زرتشت در «گاتاها» در خصوص ضدین وجود - سپننه مینیو و انگره مینو - دارد؛ با این تفاوت که ضدین وجود از منظر زرتشت مابه‌ازای خارجی ندارند و این دو در حقیقت جزء لاینفک از ذات اهورامزدا به‌شمار می‌آیند؛ در حالی که در آیین زروانی و مانوی و به تبع آن عرفان نظری عین‌القضات این ضدین وجود مابه‌ازای خارجی یافته و با عنوان اورمزد- اهریمن، انسان قدیم، اهریمن، احمد و ابلیس تشخیص و تعیین یافته‌اند.

در زمینه اندیشه عرفانی عین‌القضات مقالاتی به چاپ رسیده است که با یکی از محورهای پژوهش حاضر (= تمثّل) پیوستگی معنایی دارد. از جمله این پژوهش‌ها، مقاله طاهره کمالی‌زاده (۱۳۹۰) با عنوان «معرفت عرفانی در آرای عین‌القضات همدانی» است. نگارنده در این پژوهش با عنایت به مکتوبات عین‌القضات تمثّل را از منظر اشخاص انسانی، امری فراگیر ندانسته؛ زیرا معتقد است که همگی آدمیان استعداد کسب و تحصیل آن را ندارند. با این حال باید متذکر شوم که دایره تمثّل از منظر قاضی بسیار جهانشمول، فراگیر و گسترده است و دو عالم خلق و بعث را دربر می‌گیرد. از نگاه وی، همه موجودات عالم را پرتویی نورانی فراگرفته است؛ هر چند در بعضی این پرتو ظاهر و در بعضی مخفی است. نگارنده در جای دیگر حدیث «رأیت ربّی فی احسن صوره» را هم‌قرینه‌ای از تمثّل دانسته که البته تعبیر تجلی روحانی در این باب به صحت و درستی نزدیک‌تر است، چراکه مقام حق تعالی بسی بالاتر از آن است که بر کسی تمثّل کند؛ تمثّل ناظر به جلوه‌گری مخلوقات است.

آنچه به آن اشاره شد، تنها بخشی از پیشینه پژوهش حاضر به‌شمار می‌آیند. امتیاز پژوهش حاضر بر پژوهش‌های یاد شده، احاطه آن بر اندیشه‌های محوری عین‌القضات و مانی و مضاف بر آن بررسی تطبیقی این اندیشه‌ها است؛ امری که تا به امروز در حوزه عرفان پژوهی مورد غفلت واقع شده است.

۲. روش پژوهش

پژوهش حاضر تو صیفی - تحلیلی و متکی بر منابع کتابخانه‌ای بوده است. نگارنده در آغاز پژوهش رئوس اندیشه عرفانی مانی و عین‌القضات را با عنایت به رسائل و آثار برجای مانده از این دو حکیم و عارف از منابع دست اول و معتبر استخراج کرده، سپس به بررسی تطبیقی این اندیشه‌ها در متن مقاله پرداخته و وجوه اشتراک و افتراق اندیشه‌های عرفانی دو بزرگوار را بازگو کرده است.

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. اشتراکات مانی و عین‌القضات در حوزه اندیشه عرفانی

عین‌القضات همدانی از صوفیان بنام همدان در دوره اسلامی هم در حیطه زندگی شخصی و هم در حیطه عرفان نظری با مانی اشتراکات قابل ملاحظه‌ای داشته است. در حیطه زندگی شخصی، عین‌القضات، همدانی است و مانی هم بنا به روایت ابن ندیم، همدانی الاصل بوده که پدرش به بابل هجرت کرده است. فرجام عین‌القضات هم شبیه مانی است. او هم به سان مانی مصلوب و سپس به شهادت می‌رسد. اما در حیطه عرفان نظری عقاید عین‌القضات در باب انسان قدیم (= حقیقت محمدیه در دوره اسلامی)، تجلی، تمثّل و آزاد شدن روح از کالبد با اندک تفاوت جزئی با تعالیم و اندیشه‌های مانوی^۱ اشتراک و مشابهت دارد که به تصوف و عرفان دوره اسلامی انتقال یافته است. البته عین‌القضات در سه عنوان اخیر، عقاید خاصی را مطرح کرده که می‌توان آن را وجه امتیاز و تفوق عرفان او بر عرفان و تفکر مانی به‌شمار آورد.

۳-۲. انسان قدیم در آیین مانویت و نبرد او با اهریمن

طبق افسانه آفرینش زروانی - که مانی هم از زمره معتقدان به این کیش است - زمان - فضای بیکران (- زروان) نه روشنی است و نه تاریکی (- نور مطلق) و نه نیک است و نه بد (- سرمد مطلق) آرزو کرد که پسری آفریدگار داشته باشد، اما چون دودلی کرد از آن دو گوهر همستار اورمزد و اهریمن پدید آمد (- بر اثر جنبش «صدوری» یا «ایجابی»). پس اورمزد عالم را از گوهر زروان (- روشنی بی‌پایان / نور ازلی مطلق) آفرید، اهریمن سلطان جهان مادی است تا آنکه اورمزد او را براند. از این رو، زروان در تن گیتیان که تحت حکم بروج دوازده گانه است (نمادگذار دوازده هزارساله ادوار خلقت) تقید یافت؛ آوردگاه آن دو مینو هم اینجا است که یکی از «خرد» خدای بزرگ (- عقل) و دیگری از «دودلی» او (= آز / ورن) پدید آمد (- نفس) تا آنکه سرانجام خیر بر شرّ چیره شود. همان‌گونه که از دین مزدیسنان پیدا است، اهرمزد در فرازپایه (بالا) با همه آگاهی (= علیم حکیم) و بهی (= خیر محض) زمانی بیکران در روشنی می‌بود. آن روشنی گاس (= فضا) و گیاک (= مکان) هر مزد است که آن را روشنی بی‌پایان (= اسر روشنیه / نور ازلی) گویند. اما اهریمن ظلمت

مکان (= اندر تاریکیه) با پس دانشی (= جهول ظلوم) و ویران کامی (زتار کامیه) همچنان در ژرف پایه (پایین) بود، خیم و خوی (خصلت و اراده) اش به تخریب تمام باشد و آن فضای ظلمانی (= تاریکی گیاک) او را هم تاریکی بی پایان (= اسیر تاریکی / ظلمت ازلی) گویند. میان این دو «تهیگی» (= خلاً) بود که «وای» (= فضا) است، آمیزش آن دو نیرو همانا بدان باشد. هر دو ذات کرانه‌مندی (= متناهی) و بی کرانگی (= نامتناهی) اند؛ چه آن فراز پایه (بالاین) که آن را روشنی بی کران خوانند و آن ژرف پایه (پایینی) که آن را تاریکی بی کران گویند، هیچ یک به سر نمی‌رسد (لایتناهی است)، اما در «مرز» (= ویمند) شأن هر دو کرانه‌مند (= متناهی) اند، زیرا میان ایشان تهیگی (= فضای خلاء) ناپیوسته به هم (= منفصل / گشاده) است.

در باب نبرد نخست اهریمن با انسان قدیم چندین نکته حائز اهمیت است:

۱- شیطان متعلق به زمین تاریک و ظلمانی است و با این حال نخستین هجوم ویرانگر او هم به همین زمین صورت می‌گیرد.

۲- زمین دارای ظاهر و باطنی است؛ ظاهرش ظلمانی و باطنش نورانی (= پرتو افشان) است. همچنین دارای نوعی از شعور و آگاهی هم است. نورافشانی زمین که واکنشی به هجوم اهریمن است در ستونی نورانی تا عالم غیب امتداد می‌یابد و سبب آگاهی فرشته جنان النور می‌شود و این فرشته هم به واسطه روح خویش، عوالم پنجگانه و عناصر ۱۲ گانه‌ای که در اختیار دارد، انسان قدیم را مأمور کرده و به نبرد با اهریمن ظلمانی می‌فرستد.

۳- جایگاه اولیه انسان قدیم، عالم بالا و به قول مانی جنان است؛ او به تدبیر فرشته جنان النور جهت مبارزه و از میان بردن اهریمن آفریده شد، احتمالاً او جهت مبارزه از عالم بالا به پایین آمد و با اهریمن روبه‌رو شد، زیرا اهریمن به جهت پرتوهای فرشته جنان النور قادر به صعود نبود.

۴- انسان قدیم و اهریمن هر یک دارای سپر و سلاح و زرهی هستند که با خلقت آن‌ها تناسب و سازگاری دارد؛ فی‌المثل انسان قدیم از پنج الهه نسیم، باد، نور، آب و هوا بهره می‌جوید و شیطان از خود، دود و حریق بهره می‌جوید.

۵- غلبه اهریمن بر انسان قدیم ناظر به سه هزاره دوم از خلقت مانوی است؛ البته این غلبه تمام و کمال نیست، زیرا با یاری فرشته‌ای بنام حبیب‌الانوار، انسان قدیم از دست اهریمن و اهریمنان در امان می‌ماند و قلمرو ظلمت و نور در عالم کماکان مشخص و محفوظ می‌ماند.

شاید این پیروزی مبین قدرت بالای اهریمن باشد. همچنین ظاهراً فرشته جنان النور از میزان قدرت و توانایی ابلیس با خبر نبود و یا شاید توانایی آفرینش موجودی قوی‌تر از ابلیس را نداشت و یا احتمالاً او بر این امور کاملاً واقف و آگاه بود و بنا به مصلحت و تدبیر امورات بعدی به آفرینش انسان قدیم (با قدرت مشخص) مبادرت ورزید.

به اعتقاد مانی، آمیزش نور و ظلمت در دومین مرحله روایوی اهریمن و انسان قدیم صورت می‌گیرد و این عالم به فرمان فرشته عالم نور از آن ترکیب به وجود می‌آید. البته در مرحله اولین روایوی، ابلیس قدیم (پس از پیروزی بر انسان قدیم) قسمتی از نور او را می‌بلعد؛ پس در واقع بخشی از ابلیس قدیم از نور تشکیل می‌شود.^۱

۳-۳. انسان قدیم (= حقیقت محمدیه) در تعالیم عرفانی عین‌القضات

نبرد انسان قدیم با اهریمن در قرآن کریم به شکل دشمنی ابلیس با آدم، ابای ابلیس از سجده بر آدم، مغلوب شدن آدم در برابر ابلیس و در نتیجه خروج از بهشت مثالی و اقلیم نور ظاهر شده است. نجات مجدد انسان قدیم از دست اهریمن در تعالیم مانی می‌تواند معبر از قبولی توبه حضرت آدم در تعالیم قرآنی باشد. محتمل است فرشته حبیب‌الانوار همان حبیب‌الله (= حضرت محمد) در دوره اسلامی باشد؛ زیرا توبه حضرت آدم [بنابر روایات شیعی] به واسطه پناه بردن او به انوار و اسماء مقدس پنج تن که بر ساق عرش الهی معلق و مکتوب بوده‌اند، مورد قبول حق تعالی واقع شده است. همچنین در بخش اسطوره‌ای شاهنامه نبرد فرزند کیومرث (= سیامک) با فرزند اهریمن و مغلوب شدن وی دقیقاً مطابق با نگره‌های مانی در باب غلبه نخستین ابلیس بر انسان قدیم است. فردوسی^۲ این نبرد را در شاهنامه این گونه به تصویر کشیده است:

۱- ابن‌الندیم در «الفهرست» به اقوال مانی در باب نبرد انسان قدیم با شیطان اشاره کرده و می‌آورد: همین که شیطان از ظلمت هستی یافت هر چیزی را به دم در کشید و بلعید و تباه کرد و از سمت راست و چپ به جولان درآمد و رو به پایین آورد... بعد قصد بالا رفتن نمود و پرتو افشانی نور را که دید ناراحت شده و چون می‌دید که همی بالاتر رود به لرزه افتاده، و در خود فرو رفته و به عناصرش برگشت، پس از آن باز قصد بالا رفتن نمود، زمین پرتو افشان از کار شیطان و مقاصد که در کشتار و تباهی داشت آگاه گردیده و این آگاهی او سبب آگاهی عالم فطنت، سپس عالم غیب، سپس عالم عقل و سپس عالم حلم گردید و فرشته جنان‌النور که از آن آگاه شد برای سرکوبی او حيله ای به کار برد... به برکت روح خود و عوالم پنج‌گانه و عناصر دوازده‌گانه‌اش نوزادی به وجود آورد که همان انسان قدیم بود و او را نامزد ستیزه با ظلمت نمود. و انسان قدیم نیز خود را به اجناس پنج‌گانه، پنج‌الهه نسیم، باد، نور، آب و هوا آراسته و آن‌ها را سپر و سلاح خود قرار داد... (ابن‌الندیم، ۱۳۸۱)

سخن چون به گوش سیامک رسید
 پیوشید تـن را به چرم پلـنگ
 پذیره شدش دیو را جنگ جوی
 سیامک بیامد برهنه تنـا
 بزد چنـگ وارونه دیو سیاه
 فکند آن تن شاهزاده به خاک
 سیامک به دست خروزان دیو
 ز کـردار بـدخواه دیو پلـید
 که جوشن نبود و نه آیین جنگ
 سپه را چو روی اندر آمد به روی
 بر آویخت بـا پـور آهرمـنا
 دو تنـا اندر آورد بـالای شـاه
 به چنگـال کردش کمرگاه چاک
 تبه گشت و ماند انجمن بی خـدیو
 (فردوسی، ۱۳۸۷)

برخورداری ابلیس از نور در تفکر مانوی عیناً به عرفان و تصوف اسلامی و ایرانی راه یافته است. اگر روایت عین القضاة را روایتی اصیل بدانیم، حسن بصری^۱ از مشاهیر زهاد و تابعین در قرن اوّل هجری (۲۱-۱۱۰ هـ - جری قمری) دفاعی از ابلیس کرده و معتقد بوده است که نور ابلیس از نار عزّت الاهی گرفت و اگر ابلیس نور خود را ظاهر کند، مورد عبودیت و پرستش قرار خواهد گرفت. از عین القضاة بشنوید: «ای دوست! فریاد از دست حسن بصری که این مقام را شرح چگونه می دهد: «إِنَّ نُورَ ابْلِيسِ مِنْ نَارِ الْعِزَّةِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ» پس از این گفت: «وَلَوْ أَظْهَرَ نُورَهُ لَخَلَقَ لِعَبْدِ الْإِلَهَاءِ» (عین القضاة، ۱۳۸۶) و اصل این عبارت حسن بصری را جای دیگر، عین القضاة به عنوان روایت از حضرت رسول (ص) نقل می کند که فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ نُورِي مِنْ نُورِ عِزَّتِهِ وَ خَلَقَ نُورَ ابْلِيسِ مِنْ نَارِ عِزَّتِهِ»، گفت: «نور من از نور عزّت خدا پیدا شد و نور ابلیس از نار عزّت او پیدا شد» (نیکلسون^۲، ۱۳۷۴ به نقل از عین القضاة، ۱۳۸۶).

در آثار عرفانی عین القضاة (یعنی تمهیدات و نامه ها) انسان ایزدی دقیقاً و تحقیقاً منطبق و هم معنی با حقیقت محمدیه است و دیگر خبری از نبرد انسان قدیم مانی با ابلیس نیست. قاضی در تمهیدات خلق نور محمدی را با سه اصطلاح عرفانی بدو، وجود و ظهور گره می زند و مرتبط می داند: «قال: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي». ای عزیز خلق به زبان عربیت، بر چند معنی حمل کنند: به معنی آفریدن باشد چنان که «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ» و به معنی تقدیر باشد؛ و به معنی ظهور و بیرون آمدن باشد. بدین حدیث، ظهور و وجود

1- Basri, H.

2- Nicholson, A.

می خواهد. اکنون محمد در کدام عالم چنین مخفی بود که آن گاه ظهور او را خلقت آمد؟ در یغا در عالم «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ» مخفی بود؛ او را به عالم «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْكَوْنَيْنِ» آوردند. ای دو ست دانی که زیتون در شجره چون کامن و پوشیده باشد، آن را دانی چه خوانند؟ علما آن را عدم خوانند؛ و چون ظاهر شود، بدو و ظهور خوانند؛ و چون با درخت شود و ناپدید گردد، رجوع خوانند. چه گویی! زیتون محمدی که از بیخ درخت صمدی ثمره‌ای نوری پدید آرد؛ این ازل نباشد؛ و چون این ثمره با شجره رجوع کند و از مقام ترقی با مقام تراجع شود، چه گویی این ابد نباشد؟ پس ازل آمدن محمد باشد از خدا به خلق؛ و ابد، عبارت باشد از شدن محمد با خدا. پس از کامن بودن ثمره در شجره عبارت عدم آمد» (عین القضاة، ۱۳۸۶).

در بحث نبرد انسان قدیم با اهریمن در عرفان عین القضاة برعکس آیین مانوی دیگر سخن از مقابله انسان قدیم^۱ با اهریمن (= ابلیس) نیست؛ بلکه انسان قدیم (= همان حقیقت محمدیه در تعالیم عین القضاة) و ابلیس^۲، هر دو وجهی از وجه الهی دانسته شده‌اند که از جانب الله تعالی مأمور به هدایت و ضلالت خلق هستند و فعل هدایت و ضلالت در هر دو اعتباری است، چراکه منشأ و خالق افعال، باری تعالی است. مضاف بر آن در عرفان عین القضاة چهره تخریبی و ویرانگر ابلیس در آیین مانوی جای خود را به چهره‌ای عاشق، عابد، پاک‌باخته و تسلیم حق داده است.

۳-۴. تجلی و تمثیل در طریقت مانی

«همزاد»^۳ (نرجمیک در نوشته‌های پارسی میانه)، نفس آسمانی مانی، دوبار «رسماً» با او محشور شده بود؛ نخست آن هنگام که دوازده ساله بود (قس؛ با عیسای دوازده ساله در

1- Man primitive.

2- Demon

۳- «نرجمیک» نامی است که مانی به همزاد خود داده است؛ «نر» به معنی مرد یا انسان و «جمیک» به معنی دوقلوست. مانی و همزاد یا «نفس برتر» او: «گفتم: تو ... و از دست تو ... و چیزهای دیگر (؟) تو بخشیده‌ای و تو آورده‌ای برای من و حتی اکنون خود (همزاد) با من رود (همراه است)، و خود مرا دارد و پاید. به زور او با آز و اهریمن کوشم (ستیزم) و مردمان را خرد و دانش آموزم، و ایشان را از آز و اهریمن نجات دهم. و من این چیز (امر) ایزدان و خرد و دانش روان چینی را، از آن نرجمیک (همزاد) پذیرفتم، به یاری نرجمیک... پیش خانواده خود ایستادم، و راه یزدان گرفتم و این چیز (امر) را که نرجمیک به من آموخت، پس پدر و بزرگان خانواده را گفتم و آموختن آغازیدم. آنان چون شنیدند، بشگفت بودند. و آن گاه جوان مردی زیرک، که تخم درختی نیکو و بارور اندر زمین بکر یابد و شخم زند، ... آن را برد به زمین خوب آماده شده و ویراسته (M 49 II, MP.: MM II, PP. 308-307).

معبد، لوقا) و دیگر بار در ۲۴ سالگی که به مانی شهادت داد و تشویقش کرد: «خروج کن و سرگردان شو! چه دو مرد از آن شریعت (دین) به تو روی کنند و پیرو تو گردند. بدین گونه، پتگ نیز نخستین کس از گزیدگان (آیین) تو خواهد بود» (MC, PP. 130-31). این «همزاد» که با خود مانی برابر است، نزد مانویان غرب با «روح القدس» مسیحیان و نیز نزد مانویان شرق با «مئی تریه» - فرستاده مذهبی آیین بودا - یکی دانسته شده است. با این وحی دوم، پشتوانه دینی مانی بیشتر شد. او اکنون «مانی حیّه» (مانی زنده) بود؛ مانی‌ای که شریک زندگی حقیقی بود و توانست به دانش نجات بخش آن دست یابد. این لقب که سریانیان بدو دادند در یونانی به «مانیکائوس» بدل شد و کلاً - حتی در آسیای میانه نیز - به همین نام آوازه یافت. همزاد یا نفس آسمانی مانی در حقیقت به او الهام خیرات می‌کند و راه وصول به حق تعالی را به او می‌نماید و در حکم واسطه فیضی که در عرفان اسلامی مطرح شده عمل می‌کند.

تجلی و تمثّل در آیین مانوی در حقیقت تجلی و تمثّل صورت برزخی و ملکوتی شخص مانی بر خود اوست که این امر با استمرار ریاضت‌های شاق و دشواری که وی داشته، ممکن شده است. در عرفان عین‌القضات این تمثّل، تلفیق و برخوردی از نور الهی با نور ملکوتی عین‌القضات و خلق صورتی زیبا است. از این رو، حشر مانی با همزاد خود در حقیقت ناظر به مقام اتصال و برخورد دو نور و ایجاد شکلی خاص از آن و رؤیت آن توسط عین‌القضات ناظر به مقام مکاشفه است.

۳-۵. تجلی و تمثّل در تفکر عین‌القضات

عین‌القضات تجلی خداوند را فقط از طریق تمثّل امکان‌پذیر می‌داند: «اما آنچه تو صفات خوانی که «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» از آن نشان باشد؛ چون او - جل جلاله - خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد به تمثّل به وی نماید» (عین‌القضات، ۱۳۸۶). قاضی در تمهیدات، رؤیت عالم آخرت و ملکوت را منوط به حصول مقام تمثّل می‌داند و می‌گوید: «باش تا ترا بینای عالم تمثّل کنند، آن‌گاه بدانی که کار چو نیست و چیست، بینایی عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثّل است. بر تمثّل مطلع شدن، نه اندک کاریست» (عین‌القضات، ۱۳۸۶). در جایی دیگر از تمهیدات، اولین تمثّل را برای سالک پس از انتقال یافتنش از نشئه دنیوی، تمثّل گور به‌شمار می‌آورد و حتی حضور دو فرشته مقرب را به

صورت جسمانی بر گور شخص مرده انکار می‌کند: «اول چیزی که سالک را از عالم آخرت معلوم کنند، احوال گور باشد. اول تمثّل که بیند، گور باشد: مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را در گور به تمثّل به وی نمایند؛ این نیز هم در باطن مرد باشد که از او باشد، لاجرم پیوسته با او باشد. سؤال نکیر و منکر هم در خود باشد. همه محجوبان روزگار را این اشکال آمده است که دو فرشته در یک لحظه به هزار شخص چون توانند رفتن، بدین اعتقاد باید داشتن، اما ابوعلی سینا -رحمه الله علیه- این معنی را عالمی بیان کرده است در دو کلمه آنجا که گفت: «الْمُنْكَرُ هُوَ الْعَمَلُ السَّيِّئُ وَالنَّكِيرُ هُوَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ» گفت: منکر، عمل گناه باشد؛ و نکیر طاعت. یعنی که نفس، آینه خصال ذمیمه باشد؛ و عقل و دل، آینه خصال حمیده بود، مرد در نگرد، صفات خود را بیند که تمثّل گری کند» (عین القضاة، ۱۳۸۶).

قاضی همدان رؤیت صورت نیکوی حق و آفریده شدن انسان بر صورت رحمانی، همه و همه را نوعی از تمثّل می‌داند: «دریغاً «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» این «أَحْسَنِ صُورَةٍ» تمثّل است و اگر تمثّل نیست، پس چیست؟ «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَأَوْلَادِهِ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» هم نوعی آمده است از تمثّل. دریغاً از نام‌های او، یکی مصور باشد که صورت کننده باشد؛ اما من می‌گویم که او مصور است؛ یعنی صورت نماینده است. خود تو دانی که این صورت‌ها در کدام بازار نمایند و فروشند؟ در بازار خواص باشد» (عین القضاة، ۱۳۸۶). وی عشق را هم مجهّز به سلاح تمثّل می‌داند به همین دلیل است که عشق پیوسته تازه می‌ماند و عاشقان از عشق ملول و دلزده نمی‌شوند (عین القضاة، ۱۳۸۶).

تجلی و تمثّل در عرفان نظری عین القضاة بخلاف آیین مانویت دو امر منفک و مجزا از هم است. در حقیقت تجلی در معنی مطلق آن از منظر عین القضاة امری است که در ازل الآزال اتفاق افتاده و از ذات حق تعالی ناشی شده و دارای دو نوع جمالی و جلالی است و عارفان هم به تبع آن در اثنای سلوک از این دو تجلی برخوردار می‌شوند. اما تمثّل عبارت از صورت باطنی و ملکوتی اشیاء، مخلوقات و افعال است که در حال مکاشفه بر اولیاء الله ظاهر می‌شود. از آنجا که مانی تجلی و تمثّل را یکسان می‌دانسته، از این رو، از رؤیت همزاد یا صورت ملکوتی خود به تجلی و تمثّل یاد کرده است.

۳-۶. آزاد شدن روح از کالبد در تعالیم مانی

در آیین مانوی انسان دارای دو بُعد خدایی و منور و اهریمنی و تاریک است که حاصل امتزاج نورو ظلمت در دوران آفرینش است. انسان باید به روح خود که همان ذرات نور دربند است، توجه نشان داده و جسم و دنیا و مافیها را به بوته فراموشی بسپارد. توجه به آنچه به روح بازمی‌گردد، مانند میل به هنر و شکوفایی استعدادها و ذوقها و نیز محبت و برادری نوعی عبادت تلقی می‌شد. اعتقاد مانویان بر این بود که در پایان جهان در نبرد بزرگ بین نور و ظلمت، روح بر ماده و نور بر ظلمت و خیر بر شر پیروز می‌شود و ارواح در بند که انوار خدایی هستند از زندان جسم و جهان آزاد شده و به سوی سرزمین روشنایی بازمی‌گردند.

به عقیده مانی رستگاری روح در آزاد شدنش از کالبد است که به منزله زندان روح به شمار می‌آید و ذات و سرشتشان دگرگونه است.^۱ در آیین مانوی در باب کیفیت نزع و خلع روح سه دسته از آدمیان از کالبد صحبت شده است که به ترتیب عبارت‌اند از: صدیقان (= گزیدگان)، یاوران گزیدگان (= نگهبانان دین) و گناهکاران. در باب صدیقان مانی معتقد است که هرگاه وفات صدیق فرا رسد، انسان قدیم خدایی نورانی به صورت حکیم هادی بسوی او می‌فرستد و با او سه خدا است و همراه آنها مشک آب، لباس، عمامه، تاج، اکلیل نور و دوشیزه‌ای شبیه روح آن صدیق هست و در نقطه مقابل آنها هم شیطان حرص، شهوت و شیاطین هم بر بالین صدیق ظاهر می‌شوند، صدیق با رؤیت آنها از خدایی که به صورت حکیم است و خدایان سه گانه یاری می‌طلبد، با آمدن ایشان شیاطین روی به هزیمت می‌نهند. آخر الامر صدیق را از عمود

۱- «پس وقتی این هر دو، هم آن <پاک> جسمانی و هم آن مینویی <تن>، هر دو تاریک و نادان و آسیب‌رسان‌اند و به یک کیفیت‌اند و هستی و مایه تن‌اند، این را باید خواستن که جان را خود گوهر و کیفیت چیست؟ و چون کیفیت و گوهر جان اندر این کتاب به بسیار جای آشکار شده است، پس دانستن این <نکته> نادرست نیست که گوهر جان از تن جداست و با مینویی تن که خشم و آز و آرزوست، اندر تن چنان آمیخته و ساخته و بسته است که... اندر یکتا گوهری آمیزش و ترکیب و بسته بودن چنان نشاید که نقره پاک که به این دلیل که یگانه و ناآمیخته است، هیچ از آمیزش و ترکیب و بستگی در شباهت آشکار نیست. اما اگر نقره با روی یا با چیز دیگری آمیخته شود، آمیزش و ترکیب و بستگی‌اش با آن چیز، آن گونه بدان پیدا است که درهم رویین، یا ستوگ (سکه مسین یا آهنین با روپوش سیمین یا زرین) و به همین روش و آیین نقره اندر روی، جان اندر ستبری و جسمانیت تن <محدود است> که <شامل> استخوان و گوشت و پوست و خون و نفس و .. ریم (کثافت) است در بند مینویی <تن>» (آسموسن (A. Smussen, J. P.)، ۱۹۷۵).

سبج به فلک قمر نزد انسان قدیم و بهجت، ام‌الاحیاء، جایی که در آغاز بود در بوستان‌های نور بالا می‌برند. پس آن جسد آویخته می‌ماند. پس از آن خورشید، ماه و خدایان نور قوایی، که آب و آذر و نسیم هستند، از او جذب می‌کنند، پس [آن قوا] به خورشید می‌روند و به خدایی تبدیل می‌شوند و باقی جسد صدیق که بالتامه ظلمت است در دوزخ افکنده می‌شود (ابن‌الندیم، ۱۳۷۹).

اما در باب سرنوشت روح دو گروه بعدی پس از مرگ مانی بر این باور است که: هرگاه مرگ به انسان مبارز پذیرنده دین و نیکی و نگهبان آن دو و گزیدگان روی آورد، خدایان و شیاطین بیان شده بر بالین وی حاضر می‌شوند و او بسان صدیقان از خدایان یاری می‌طلبد و توسل به ایشان می‌جوید. به واسطه نیکی‌هایی که انجام داده است، لاجرم خدایان او را از دست شیاطین نجات می‌دهند. پس او پیوسته در این عالم است، مانند انسانی که در خوابش چیزهای وحشت‌آور می‌بیند و در گل و خاک غوطه می‌خورد. پیوسته در آن حال است تا آنکه نور و روحش رهایی یابد و به گروه گزیدگان پیوندد و پس از مدت طولانی از ترددش لباس ایشان را به تن کند. اما هرگاه مرگ به انسان گناهکار که حرص و شهوت بر او مستولی است، روی بیاورد، شیاطین بر او حاضر شده، او را می‌گیرند، عذاب داده و چیزهای وحشت‌آور به او نشان می‌دهند. دوباره خدایان بر بالین گناهکار ظاهر می‌شوند، انسان گناهکار گمان می‌کند که آن‌ها برای رهایی و نجات او آمده‌اند و حال آنکه برای توبیخ و ذکر کارهایش و اینکه گزیدگان را یاری نکرده است، آمده‌اند؛ پس پیوسته در جهان در عذاب می‌گردد تا هنگام مجازات، پس به دوزخ افکنده می‌شود (ابن‌الندیم، ۱۳۷۹).

از دیدگاه مانی تا زمانی که ارواح گروه دوم (یاوران گزیدگان) از گناهان یا ظلمت پاک شوند در این جهان در عذاب به‌سر می‌برند و سرانجام به برگزیدگان می‌پیوندند. احتمالاً قوای روحانی آن‌ها به نور می‌پیوندند و جسد ظلمانی آن‌ها (مانند باقی جسد صدیقین) در دوزخ افکنده می‌شود. گناهکاران (گروه سوم) پیوسته در عذاب به‌سر می‌برند و سرانجام به دوزخ افکنده می‌شوند. احتمالاً قوای روحانی آن‌ها در اثر گناهان مداوم در دنیا از بین رفته و ظلمت و تاریکی جایگزین آن می‌شود؛ بنابراین، هنگام مرگ (آن‌ها) فاقد قوای روحانی‌اند؛ از این رو، همواره در عذاب به‌سر می‌برند و به برگزیدگان نمی‌پیوندند، زیرا سراسر وجودشان در ظلمت فرورفته است.

۷-۳. آزاد شدن روح از کالبد در تعالیم عین القضاة

عین القضاة در فصل هشتاد و چهارم از کتاب زبدة الحقایق که عنوان آن «حضور در پیشگاه سلطان ازل» است به شرح پرواز باز جان خود به آشیان قدس الهی اشاره کرده و می گوید: «از بارگاه سلطان ازل فرمان آمد که او را بار دهید، آن گاه باز جان به جانب آشیان اصلی خویش به پرواز آمد، و از قفس به جایگاه فطری رفت، بر دست سلطان خود نشست، و بین او و سلطان ماجرای گذشت که ذکر آن در تصور ننگجد، چون اذن بازگشت یافت، پرسید: آیا می تواند آنچه را بر وی گذشته است برای در ماندگان تنگنای زمان و مکان حکایت کند؟ پس اجازت یافت. چون به جایگاه خود در زندان بازگشت، دوباره بر سر کار خویش آمد و این فصول را در حکایت حال و ماجرای خود نوشتن گرفت» (عین القضاة، ۱۳۷۹).

یکی از راه های آزاد شدن روح از قید جسم، رسیدن به مقام و مرتبه عروج و معراج است. قاضی در موضعی از تمهیدات به شرح معراج روحانی خود پرداخته و در این باره به اشعار ابوسعید ابوالخیر که از مشایخ و پیران خراسان است استناد کرده است: «اگر آن عزیز می خواهد که جمال یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده ترا جلوه کند، از کون و مکان در گذر، چون از هر دو جهان در گذشتی، از خود نیز در گذر تا روح را بینی بر عرش مستوی شده که «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». پس از عرش نیز در گذر تا «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ» را بینی در عالم «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»؛ پس در این مقام، تو خود کلید و مقالید آسمان و زمین شدی که «لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ». از شیخ ما بوسعید ابی الخیر - رحمه الله علیه - بشنو که چه می گوید و چه خوب می فرماید:

ای دریغا روح قدسی کز همه پوشیده است
پس که دیدست روی او و نام او کشنیده است
هر که بیند در زمان از حسن او کافر شود
ای دریغا کین شریعت گفت ما بپریده است
کون و کان برهم زن و از خود برون شو تا رسی
کین چنین جانی خدا از دو جهان بگزیده است

(عین القضاة، ۱۳۸۶)

قاضی همدان معتقد است که قالب مسخّر و مطیع روح است؛ روحی که زنده است و در عالم آخرت همین روح است که قالب را به طرف خود می کشد و جذب می کند؛ در نتیجه آفریدن مجدد قوالب در عالم آخرت از جانب خدا را که عقیده متکلمان باشد با استناد به قرآن و کلام رسول (ص) ردّ می کند و آن را کفر می نامد، چرا که معتقد است مرگ فنا نیست و انتقال از داری به دار دیگر است. در اینکه روح در قفس و زندان تن محبوس شده است، عین القضات با مانی توافق نظر دارد، اما فرقی که در نگرش قاضی هست این است که وی قالب را مسخّر و مطیع روح می داند در حالی که مانی چنین اعتقادی ندارد (عین القضات، ۱۳۸۶).

از منظر مانی زمین و عالم ماده مخلوق اهریمن است، پس به تبع آن زمین و زمینیان هم مخلوق اهریمن اند و از این رو، ظلمت در وجود همه موجودات تعبیه است^۱. البته عین القضات چنین عقیده‌ای را نمی پذیرد، زیرا او مبدأ خیر و شر عالم را خداوند می داند. علاوه بر این، از منظر مانویان هر موجودی دارای روحی برخوردار از نور است که در قفس تن محبوس مانده است، بنابراین، همه ریاضت‌های مانی و پیروان او و صوفیان ایرانی ناظر به جدا سازی این بهر نورانی از ظلمت جسمانی بوده است. هر چند در شیوه‌های آزاد ساختن روح نورانی از کالبد ظلمانی، هر سالکی، طریقت خاص شیخ خود را داشته است، اما همه در این موضوع که رستگاری حقیقی و ابدی در گرو رها ساختن نور روح از زندان ظلمانی تن است، اتفاق نظر داشته‌اند.

بحث و نتیجه گیری

در مکتب عرفانی عین القضات به حسب خلق روحانی احمد یا همان اورمزد مانی قدمت روحانی داشته که قاضی از آن با عنوان «حقیقت محمدیه» یاد می کند. همچنین ابلیس (= اهریمن) بر حسب خلق جسمانی بر سایر موجودات تقدّم دارد؛ پس می توان گفت آراء

۱- نگرش مانوی قائل است که عالم ناسوت خود جسم اهریمن باشد، چنان که در رساله ضدّ مانوی «شکند گمانیک» آمده است که «صورت» جسمانی عالم روی هم خلقت اهریمن بوده، وی خود اصلاً در صورت عالم متجسّم باشد؛ سپس در تقابل عالم اصغر با عالم اکبر، گوید که سامان جهان کهن با اهریمن است - که شامل موجودات زنده است - چه حیات و نور در بند جسم او باشند. هم در آن رساله آمده است که مانی گوید «جهان تنکرد اهریمن است...، اینکه آسمان از پوست و زمین از گوشت، کوه‌ها از استخوان‌های (اوست)»، جملگی از تخمه دیوان باشند» (Jackson, 1932, pp.177, 179, 318).

عرفانی عین القضاة در باب قدمت ابلیس به اعتبار خلق جسمانی کاملاً با آراء مانی مشابه و مشترک است. مضاف بر آنکه قاضی همدان، حقیقت محمدیه را مظهر نور و جمال و حقیقت ابلیسیه را مظهر ظلمت و جلال دانسته است.

وجه امتیاز و افتراق تعالیم عرفانی عین القضاة بر مانی در باب ظلمت ابلیس (= اهریمن) این است که وی جلال الهی را در هسته مرکزی ظلمت ابلیس (= اهریمن) مستقر و متمکن و موجود یافته است. همچنین در مکتب عرفانی عین القضاة در قیاس با مکتب عرفانی مانی کارکرد تخریبی اهریمن تغییر کرده و ابلیس کارکردی عابدانه و عاشقانه یافته که تسلیم اراده و مشیت حق تعالی است و از غایت عشقی که به خداوند دارد به حضرت آدم (ع) سجده نمی کند؛ زیرا سجده را جز برای خداوند جایز نمی داند.

عین القضاة و مانی هر دو به تمثیل صورت حقیقی آدمی در ملکوت اعتقاد دارند، اما تفاوت و امتیاز عین القضاة بر مانی در این زمینه آن است که در مکتب عرفانی عین القضاة دایره تمثیل تنها محدود و منحصر به آدمی نیست، بلکه همه موجودات عالم حقیقی نورانی در عالم بالا دارند و این حقیقت همان تمثیل روحانی موجودات است که در حال مکاشفه بر عرفا و صوفیه مکشوف می شود. دایره زمانی تمثیل از نظر قاضی حتی منازل قبر تا قیامت و پس از آن را هم دربر می گیرد تا آنجا که دوزخ و بهشت و نعمت های آن از نظر وی هیأت جسمانی نداشته و در حقیقت تمثیل و انعکاس اعمال نیک و بد آدمی در دنیا هستند. موضوع تمثیل پس از عین القضاة در مکتب عرفانی ابن عربی با نام «اعیان ثابتة» مطرح می شود.

سخن دیگر آنکه بحث تجلی و تمثیل در عرفان مانوی در حقیقت یک حقیقت واحدند. به تعبیر دیگر، تجلی همان تمثیل حقیقت روحانی و ملکوتی انسانی است، حال آنکه در مکتب عرفانی عین القضاة تمثیل و تجلی دو حقیقت منفک و مجزا از هم هستند و عارف از روزنه نور تمثیل به تجلیات ذاتی و صفاتی و افعالی نایل می شود.

مانی قالب آدمی را به مثابه زندانی به شمار می آورد که روح در آن اسیر آمده است، روحی که آشیانش عالم قدس است. این تفکر بر سرتاسر ادبیات عرفانی ایران سایه افکننده است. در دوره اسلامی ابن سینا از آن با عنوان هبوط از محل ارفع (= قاصیده عینیه)، ابن عربی از آن با عنوان قوس صعود و نزول و عین القضاة از آن با عنوان بازگشت روح به اصل و مبدأ خویش یاد کرده است. مضاف بر این، عین القضاة از شیوه های خروج روح از کالبد هم سخن گفته که عبارت از شهود و کرامات مبتنی بر مراقبه و ریاضت است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Ahmad Vafaeibasir
Leila Valian



<https://orcid.org/0000-0003-3967-1592>



<https://orcid.org/0000-0001-7686-8023>

منابع

قرآن کریم

ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). *الفهرست*. ترجمه محمدرضا تجدد. چ اول. تهران: انتشارات اساطیر.

_____ . (۱۳۷۹). *مانی به روایت ابن ندیم*. ترجمه محسن ابوالقاسمی. تهران: انتشارات طهوری.

اذکائی، پرویز. (۱۳۸۴). *حکیم رازی*. چ دوم. تهران: انتشارات طرح نو.
عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۹). *زبدة الحقایق (متن عربی)*. تصحیح عقیف عسیران.
ترجمه مهدی تدین. ویرایش رضا پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
_____ . (۱۳۸۶). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. تهران:

انتشارات منوچهری.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. به اهتمام سعید حمیدیان. تهران: نشر قطره.
کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۰). *معرفت عرفانی در آرای عین القضاة همدانی*. *ادیان و عرفان*، (۲)، ۴۴، ۸۴-۶۱.

لاهوری، محمد اقبال. (۱۳۵۷). *سیر فلسفه در ایران*. ترجمه امیرحسین آریان‌پور. تهران: انتشارات امیرکبیر.

نیکلسون، رینولد الن. (۱۳۷۴). *تصوّف اسلامی و رابطه انسان با خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: انتشارات سخن.

References

The Holy Quran

Ayn al-Quzat Hamadani, A. Ibn M. (2000). *The Best Truths* (Arabic texts). Trans. by Mahdi Tadion. Tehran: Center for University Publications. [In Persian]

_____. (2007). *Arrangements*. Ed. Anif Assiran. Tehran: Manochehri Publication. [In Persian]

- Azkai, P. (2005). *Muhammad ibn Zakariya al-Razi*. Tehran: Tahreh Now Publishers. [In Persian]
- Firdausi, A. (2007). *The Epic of Shahnameh*. Ed. Said Hamidian. Tehran: Ghaterh Publishers. [In Persian]
- Jes P. ASmussen, J. P. (1975). *Manichaeen Literature*. Delmar: New York.
- Jackson, a.v.w. (1932). *Researches in Manichaeism*. 177- 179, 318. [In Persian]
- Ibn Ishāq al-Nadīm, A. M. (2000) *Mani as Narrated by Ibn Al-Nadim*, trans. by Mohsen Abolghsemi. Tehran: Tahori Publishers. [In Persian]
- _____ . (2002). *Al-Fihrist (Bibliographical Reference)*. Trans. by Mohammad Reza Tajdod, Tehran: Asatir Publisher. [In Persian]
- Kamalizadeh, T. (2011). Mystical Consciousness in the Beliefs of Ayn al-Quzat Hamadani. *Religions and Mysticism Journal*. 3(44). 61-84. [In Persian]
- Arianpour.A.H. (1978). *The History of Philosophy in Iran*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Nicholson, R. A. (1995). *Islamic Sufism and Man's Relationship with God*. Trans. by Mohammad R. Shafi Kadkani. Vol 3. Tehran: Sokhan Publishers. [In Persian]