

بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین‌القضاة همدانی

ابراهیم رنجبر* - بابک سوداگر**

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز

چکیده

گنوسیسم بر مجموعه اندیشه‌ها و روش‌هایی دلالت دارد که در اعتقاد هواداران آن‌ها، برای رسیدن به یقینی‌ترین و عالی‌ترین نوع معرفت و دانش و کسب سعادت حقیقی، در تزکیه و تصفیة روح باید غایت جهد را به کار بست تا از راه شهود و اشراق به مقصد رسید. این باور از عهد باستان نیز در میان اقوام متعدد، طرفدارانی داشت و در طی قرون بر عرفان اسلامی - ایرانی نیز تأثیر گذاشت. عرفان عین‌القضاة همدانی متأثر از این نشان‌ها است. این مقاله با روش تحلیلی - تطبیقی به شناسایی و طرح مشخصه‌های گنوسی و تطابق آن با آرای عین‌القضاة پرداخته و هدف آن تبیین و تصویر وجوه مشترک باورهای گنوسی با مبانی عرفانی عین‌القضاة است. نتیجه تحقیق بیانگر آن است که ثنویت نور و ظلمت، اعتماد به معرفت شهودی و مستقیم به جای دانش اکتسابی، رازآلود دیدن هستی، باطن‌گرایی، تأکید بر خودشناسی برای حصول معرفت راستین، اعتقاد به اصالت روح در تقابل با جهان جسمانی و باور به اصل «انسان ایزدی» (انسان کامل) از جمله شباهت‌هایی هستند که در تعالیم گنوسی و آرای عین‌القضاة مشترک است.

کلیدواژه: گنوسیسم، عرفان، عین‌القضاة، انسان ایزدی، شهود و اشراق.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۷/۰۲

*Email: ranjbar87@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: babaksodagar@gmail.com.

مقدمه

معرفت شهودی، یکی از اصیل‌ترین گرایش‌های روحی آدمی است که بخش قابل توجهی از آثار ذوقی به آن اختصاص دارد و گنوسی^(۱) یا «معرفت عالی به طبیعت و صفات الهی» (مطابق ادعای هواداران این کیش)، یکی از شاخه‌های مهم آن است. اگرچه «مبدأ این مسلک در ظلمات ایام مختلفی است» (کریستن‌سن^۱ ۱۳۹۰: ۵۷) سابقه آن را می‌توان در میان یهودیان و رومیان و ایرانیان قبل و بعد از میلاد مسیح و در میان مسیحیان سراغ گرفت.^(۲) با این‌که گنوسی مبتنی بر مکاشفه و ادراک اشراقی بوده، اعتقاد به دو اصل خیر و شر نیز به آن راه داشته است. (رک. الیاده ۱۳۷۳: ۱۳؛ تقی‌زاده ۱۳۸۳: ۱۲۶) گاهی ثنویت گنوسی را با دو نماد نور و ظلمت تعبیر کرده‌اند. «قلمرو ایزدی، قلمرو نور، و در تقابل با سپهرهای کیهانی و فرمانروایانشان (دیوان) است. جهان مادی... تاریک‌ترین سپهر کیهانی است.» (هالروید^۲ ۱۳۸۷: ۵۴-۵۵) گویی ورود این نوع ثنویت به درون توحید مطلق اشراقی برای معتبر شمردن ماهیت انسان، لازم تلقی شده است. در توحید مطلق اشراقی، انسان مظاهری از اوصاف حقیقت مطلق (خدا) است و در ثنوی‌باوری گنوسی، انسان برساخته از دو ساحت روحانی (وجه نورانی) و جسمانی (وجه ظلمانی) بوده و بارقه الهی در او مقیم است؛ سعادت او در صعود به جهان روحانی از طریق معرفت شهودی است که به یاری یک منجی آسمانی محقق می‌شود. در اصل رهایی روح به واسطه معرفت شهودی، عرفان اسلامی به گنوسی در معنی عام آن، شباهت می‌یابد جز این که در مکتب‌های عرفان اسلامی توحید اشراقی جای توحید عددی را می‌گیرد. (رک. جعفری‌کمانگر ۱۳۹۵: ۲) علاوه بر این، برخی از تعالیم گنوسی از جمله گرایش به زهد و اعتزال، اعتقاد به اصل انسان کامل، تحقیر نفس، اعتقاد به تقابل جسم و روح، اعتقاد به غربت روح در جهان ماده، توصیه به خودشناسی به عنوان اساس معرفت حقیقت بی‌صورت، تاکید

1. Arthur Emanuel Christensen

2. Stuart Holroyd

س ۱۷ - ش ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ — بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین‌القضاة همدانی / ۱۰۱

بر معرفت شهودی برای رهایی از جهان شرور و... جزو موتیوهای^۱ اصلی عرفان اسلامی به شمار می‌روند و در آثار عرفای مسلمان انعکاس درخشان یافته‌اند. در آثار عین‌القضاة، یکی از نامداران سنت نخست^(۳) عرفان اسلامی، دیدگاه‌هایی بدیع در مورد مفاهیم نظری (از قبیل وحدت وجود، تجلی، نظریه ولایت و شطح) و مقامات عملی عرفان (مانند معرفت، فنا، بقا و محبت) مشاهده می‌شود. ورود عناصر گنوسی به آرای عرفانی او، از طریق تأثر از افکار استادانی مانند شیخ برکه^(۴) (با واسطه شیخ فتحه^(۵) که متأثر از سلوک عرفانی باباطاهر است) از یک‌سو و تأثر از تصوف خراسان و داشتن باورهای باطن‌گرایانه از دیگر سو قابل طرح است. این جستار بر آن است که با مطابقت آرای عرفانی عین‌القضاة و آموزه‌های گنوسی، حضور عناصر گنوسی را در نظام عرفانی او با مستندات معتبر و با استفاده از شیوه تحلیلی - تطبیقی مورد بحث و بررسی قرار دهد.^(۶)

اهمیت و ضرورت پژوهش

هدف این پژوهش تعیین و تبیین میزان شباهت‌ها و اشتراکاتی است که بین عرفان گنوسی و آرای عین‌القضاة وجود دارد و در آثار او متجلی شده است. در مورد ضرورت این بحث به همین مقدار اکتفا می‌کنیم که اندیشه، حاصل تعامل دیالکتیکی وجدان با محیط و زمان است؛ وجودی بی‌صورت است که در زبان‌های مختلف و حتی در تعبیر متنوع یک زبان به صورت‌های گوناگون تجلی می‌کند و متناسب با تجارب و احوال مخاطب بر او اثر می‌گذارد. تأثیر اندیشه بر حیات مادی و معنوی انسان امروزی، در حالی که علم و فلسفه از رسیدن به یقین مأیوس شده، بیش از هر

زمان دیگری مشهود است و اندیشه‌های مکاتبی چون گنوسی، که مستقیماً با وجدان آدمی ارتباط دارند، در تکامل معنوی جوامع جایگاه والایی یافته‌اند؛ بنابراین بررسی تاریخی، مبانی و صورت‌های تناسب این مکاتب (که بر حیات معنوی انسان صنعت‌زدهٔ امروزی سایه افکنده‌اند) با دیگر جریان‌های فکری و ذوقی، اهمیت و ضرورتی به اندازهٔ حیات و سعادت آدمی دارد.

روش و سؤال پژوهش

این مقاله با روش تحلیلی - تطبیقی در صدد پاسخ به چند سؤال است:

۱. حوزه‌ها و عناصر مشترک اندیشه‌های عرفانی عین‌القضاة و تعالیم گنوسی کدامند؟
۲. معارف مربوط به مبادی و مقاصد حیات از کجا نشأت می‌گیرند؟
۳. در گنوسی و آرای عین‌القضاة سه مفهوم حقیقت مطلق، انسان و جهان چگونه ترسیم می‌شود؟
۴. دو اصل متناقض توحید اشراقی و ثنویت چگونه در آرای عین‌القضاة به وحدت می‌رسند؟

پیشینهٔ پژوهش

در مورد گنوسی و شباهت آن با عرفان اسلامی تحقیقات شایسته‌ای صورت گرفته است که از میان آن‌ها به نمونه‌هایی که به موضوع این نوشته نزدیکتر هستند، اشاره می‌کنیم. الیاده (۱۳۷۳)، در آیین گنوسی و مانوی چگونگی تأثیر باورها و آیین‌های کهن در شکل‌گیری گنوسی را نشان داده است. بین این اثر و تحقیق حاضر همپوشانی وجود ندارد. بهزادی و حامدی (۱۳۹۶)، در مقالهٔ «گنوسیان در گذرگاه

س ۱۷ - ش ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ — بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین‌القضاة همدانی / ۱۰۳

تاریخی و تأثیرات آن‌ها بر حوزه عرفان اسلامی» به تأثیرات گنوسی بر عقاید عرفای اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی و اصل انسان کامل اشاره کرده‌اند. لذا از دید اعتقاد به معرفت مستقیم در بین آن دو حوزه، به این تحقیق شباهت دارد، ولی عاری از هرگونه همپوشانی است. فرامرزی (۱۳۹۷)، در مقاله «ریشه‌های تاریخی نگرش عین‌القضاة به حدیث اطلبوا العلم و لو بالصین» به اختصار تمام به نگاه باطن‌گرایانه عین‌القضاة اشاراتی کرده است. بحث رمزاندیشی و باطن‌گرایی عین‌القضاة در بین این اثر و این مقاله وجه مشترک است. جعفری کمانگر (۱۳۹۷)، در مقاله «وجوه شباهت تفکر گنوسیستی و اشراقی عطار در *اسرارنامه* با اندیشه‌های عین‌القضاة همدانی» برای تبیین نظریات عرفانی این دو عارف از تعبیر گنوسی استفاده کرده است، ولی کار او با تحقیق حاضر همپوشانی ندارد. فدوی و همکارانش (۱۳۹۸)، در مقاله «مبانی عرفانی هستی‌شناسی عین‌القضاة» در مورد «وحدت وجود»، اصل «تجلی»، «نور محمدی» (حقیقت آسمان) و نور ابلیس (حقیقت زمین) بحث کرده‌اند. این محققان بیشتر در پی اثبات این عناصر در اندیشه عین‌القضاة هستند و تحقیق حاضر با اینکه از این مقاله بهره‌مند شده است، این عناصر را در اندیشه عین‌القضاة مسلم فرض کرده، در پی یافتن اشتراکات و شباهت‌های عناصر گنوسی با اندیشه عین‌القضاة بوده است. عابدی و آراسته (۱۳۹۶)، در مقاله «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های شیطان‌پرستی و اندیشه عین‌القضاة درباره ابلیس» در ضمن تطبیق دادن وجوه مشترک و متمایز دیدگاه‌های شیطان‌پرستی و آرای عین‌القضاة در «دفاع از مقام ابلیس»، به تبیین سرچشمه‌های تفکر عین‌القضاة در تقدیس و تنزیه ابلیس پرداخته‌اند ولی شباهتی بین کار آن محققان و تحقیق حاضر وجود ندارد. اشارات پراکنده در جلد سوم «مکتوبات عین‌القضاة»، به تصحیح علی‌نقی منزوی، در حدی نیست که ما را از این تحقیق بی‌نیاز کند و وجه مشترکی با تحقیق حاضر ندارد. در موضوع این

کار، پژوهشی مشابه صورت پذیرفته است. لذا این نوشته می‌تواند گام اول در تدوین شباهت‌های گنوسی با عرفان عین‌القضاة و تحلیل بن‌مایه‌های مشترک دریافت شهودی میان آن دو باشد.

بحث

ورود عناصر گنوسی به نظام عرفانی عین‌القضاة

اگرچه آرای گنوسی از راه‌های متعدد، از جمله از طرق بین‌النهرین، سوریه و آسیای صغیر به ایران راه یافته بود، *اوستا* و *ودها* که ایرانیان با آن آشنایی داشتند، خالی از بن‌مایه‌های گنوسی نبودند، لذا زمانی که ایرانیان با اسلام مواجه شدند، به مذهبی از اسلام گرایش یافتند که باطن‌گرایی در آن بیشتر بود؛ یعنی «ایرانیان... [با] ورود اعراب به ایران با حفظ گنوسیسم پدران خود، که الهام گرفته از *ودا* و *اوستا* بود، مسلمانی را می‌پذیرفتند و هنگام مسلمان شدن، مذهب‌های گنوسی اسلام، مرجئی، جهمی، قدری، راوندی، معتزلی و شیعی را بر مذهب سنی ترجیح می‌دادند.» (منزوی ۱۳۹۵، ج ۳: ۴۴) و از راه‌های متعددی تعالیم گنوسی به دنیای باورهای ایرانیان، از جمله تعلیمات «غلاة شیعه و اسماعیلیه» (اسماعیل‌پور مطلق ۱۳۸۱: ۳۵) و بیش از همه به عرفان ایرانی - اسلامی راه یافت. (ر.ک. دوشن‌گیمن ۱۳۸۴: ۱۲۰) کما اینکه:

«تأثر از اصول و مبانی گنوسی را می‌توان در بسیاری از شخصیت‌های بزرگ تصوف مشاهده کرد. خاصه تأثیرگذاری گنوسی همراه با آموزه‌های اوستایی و حکمت مغانی تا حدی بوده که از یکی از شخصیت‌های بزرگ متصوفه، احمدغزالی، مراد عین‌القضاة، گاه با لقب مغ بزرگ یاد می‌شد. در خصوص عین‌القضاة نیز چنین نظری مطرح است تا جایی که برخی از محققان، آثار و اندیشه‌های عین‌القضاة را

س ۱۷ - ش ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ — بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین‌القضاة همدانی / ۱۰۵

منبعی مهم برای تفسیر گاهان (کهن‌ترین بخش اوستا) می‌دانند.» (عالیخانی ۱۳۷۲:

(۷۰)

باطن‌گرایی موجب حضور عناصر گنوسی در عرفان عین‌القضاة شده‌است. علاوه بر این، تأثر او از تعالیم گنوسی را می‌توان ناشی از علاقه او به بن‌مایه‌های تصوف مکتب خراسان دانست. تأثیر حکمت مغانی خراسان پیش از اسلام که مستقیماً با وجدان درمی‌آویزد، بر عرفان «وحدت شهودی» عین‌القضاة بدیهی به نظر می‌رسد. البته تأثیر احمدغزالی (موثرترین استاد وی) را نباید نادیده گرفت. (ر.ک. فرمنش ۱۳۹۳: ۴۷) همچنین منزوی، عین‌القضاة را گنوسیست مادرزاد می‌شمرد که از کودکی ذوق آن را درمی‌یافته است. (منزوی ۱۳۹۵، ج ۳: ۶۹) بی‌سبب نیست که آثار عین‌القضاة از تأثر او از گنوسی حکایت آشکار دارند.

بازتاب عناصر گنوسی در آثار عین‌القضاة در دو حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی قابل بررسی است.

معرفت‌شناسی

وجوه مشترک معرفت‌شناسی گنوسی و عین‌القضاة، در چند نگرش دیده می‌شود:

الف) معرفت شهودی در گنوسی و عرفان عین‌القضاة: یکی از مبانی گنوسی، اعتقاد به معرفت عالی به طبیعت و صفات الهی به عنوان «معرفت مستقیم نجات‌بخش» است تا جایی که اصل «معرفت» را به جای «ایمان» می‌نهند. از جمله «شمعون مغ، پدر گنوسی، معرفت را بالاتر از ایمان می‌دانست و بر آن بود که هر عارفی می‌تواند در قالب روح‌القدس در جهان مادی درآید و درباره اصل مینوی و ماورایی خود خبر دهد و یا انسان‌ها را به آبشخور ایزدی رهنمونی کند.» (اسماعیل‌پور مطلق ۱۳۹۶: ۱۴) در این نگاه، گنوسی به معنی عین‌الیقین است نسبت به اصل خیر

بدون دخالت عقل و مکتسباتی که با اصل وحدت وجود مغایرت دارند؛ درک «بی‌صورت»ی است بدون التباس به هر صورت و صفتی که ابزار تعقل است. در ذیل این معرفت، معارف دیگر جا دارند از جمله معرفت اسرار نجاتی که این جهانی نیست و معرفت عالم حقیقی که ماورای جهان مادی قرار دارد. گنوسی نوعی وحی و الهام است که اسرار عالم الهی را برای عارف آشکار می‌کند و به او درباره ماهیت حیات دنیوی و اخروی انسان معرفت می‌بخشد. (ر.ک. ایلخانی ۱۳۷۴: ۲۴-۲۵)

عین‌القضاة نیز «معرفت را معنایی نورانی می‌داند که تعبیر آن در تصور نگنجد و هنگام ضرورت جز با الفاظ متشابه و استعاری، قابل بیان نباشد و از این رو در مدرسه نتوان آن را تعلیم کرد.» (شجاری ۱۳۸۹: ۹۴) او با وامداری از آیه قرآنی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/ ۳۵) (اللَّهُ نُورُ أَسْمَانِهَا وَ زَمِينِ اسْت) و احادیثی چون «الْعِلْمُ نُورٌ يَتَذَفُّهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ» (علم نوری است که آن را الله در دل هر کسی که بخواهد، می‌افکند) از تعبیر «نور» برای تبیین «معرفت اصیل» بهره می‌گیرد و حصول آن را از طریق ادراک بی‌واسطه «معرفت معلوم همان‌گونه که هست» معرفی می‌کند: «آن نه معرفه‌الله است که تو می‌دانی... معرفت آفتاب آنگاه حاصل کنی که بر چهارم آسمان روی، و با آفتاب تو را آشنایی حاصل گردد، معرفت این بود.» (عین‌القضاة ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۲) با این توضیح از نظر عین‌القضاة نیز روح عارف با عین‌الیقین یا معرفت شهودی یا وحی و الهام پروده می‌شود که این‌که شناخت عالم مدیون نور است و نور صفتی است دال بر خالق بی‌صفتی که وجود مظهري از اوست و این مشابه همان چیزی است که یکی از معانی گنوسی است. هرچند از نظر وی، علم، از هرگونه که باشد، شأنی عظیم دارد (ر.ک. شجاری ۱۳۸۹: ۸۹) و عقل دشمن معرفت نیست بلکه «ترازویی راست... و احکام آن یقینی و صادق است و کذب را در آن راهی نیست.» (عین‌القضاة ۱۳۷۹: ۹۸)، عارف از راه «طور و رای عقل» به شناخت‌هایی می‌رسد که برای عقل محال است. بنابراین او معرفه‌الله را فراتر از حوزه دسترسی عقل و در قلمرو «طور و رای عقل» (شهود باطنی) ترسیم می‌کند؛ زیرا «عقل

س ۱۷ - ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ — بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین‌القضاة همدانی / ۱۰۷

انسان برای درک برخی از موجودات آفریده شده، چنان‌که چشم برای ادراک بعضی از موجودات آفریده شده، و از ادراک شنیدنی‌ها و بویدنی‌ها و چشیدنی‌ها عاجز است. (ر.ک. پورنامداریان ۱۳۹۲: ۱۷۲؛ عین‌القضاة ۱۳۷۹: ۶۷) او در بیگانه شمردن عقل در حوزه معرفت نیز با گنوسی همداستان است.

ب) جایگاه «قلب» در معرفت‌شناسی گنوسی و عین‌القضاة: در گنوسی «قلب/دل» (به عنوان ودیعه الهی) اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا «گنوسیان قلب را امانتی آن جهانی در وجود انسان می‌دانند که با آن می‌توان به علم لدنی راه جست؛ علمی که در برابر علم مکتسب قرار دارد و می‌تواند جهان مادی را پشت سر گذارد و شناخت را به ارمغان آورد.» (کریستن سن ۱۳۹۰: ۷۲) در اندیشه اشراقی عین‌القضاة نیز «محل معرفت، دل است، همان لطیفه‌ای که از عالم علوی‌ست.» (عین‌القضاة ۱۳۹۲: ۱۴۲) او عقل را در خدمت حیات مادی و حیات مادی را در خدمت دل و دل را محل شناخت اصیل بی‌واسطه می‌داند که غایت مطلوب و منجی عارف است: «تا زمانی که طمع داری از طریق مقدمات عقلی حقیقت علم ازلی را تصدیق کنی، آهن سرد می‌کوبی. البته تصدیق حقیقی بر این موقوف است که نوری در باطن بتابد تا بدان وسیله سینه تو گشاده گردد و حوصله‌ات گنجایش آن را داشته باشد تا بدان وسیله از آن نور دریابی که علم خدا با علم خلاق شباهت ندارد.» (عین‌القضاة ۱۳۷۹: ۲۶)

ج) باورهای رمزگرایانه در معرفت‌شناسی گنوسی و عین‌القضاة: اساس بینش گنوسی فربه‌تر بودن معنی نسبت به جامه الفاظ است، لذا برای بیان رموزی که در لفظ نمی‌گنجد از تمثیل‌ها و رمزهایی که متناسب با موضوع ساخته می‌شوند، استفاده می‌کنند. بی‌سبب مشهور نشده‌است که «آموزه‌های گنوسی، مشربی رازگونه و مقدس بود.» (هالروید ۱۳۸۷: ۱۷) در همین الگو گنوسیان شریعت را تن و قالبی برای معرفت می‌شمردند و «معتقد بودند با بهره‌گیری از معرفت نظری و انجام دادن مناسک و شعائر سرّی و رازآمیز می‌توان بر فرشتگانی که در خلق جهان هستی با

خالق آن همکاری داشته‌اند، دست یافت و از این فرشتگان برخی اسرار را آموخت.» (بهزادی و حامدی ۱۳۹۶: ۵) در عرفان اسلامی نیز که سه مرتبه شریعت و طریقت و حقیقت (به عنوان مراتب معرفت) در پی هم می‌آیند، از این اندیشه حکایت دارند که مرتبه متقدم در حکم کالبد بر متأخر و متأخر در حکم روح برای متقدم است. باطن‌اندیشی و رمزگرایی عین‌القضاة نیز از همین تفکر برخاسته است:

«الفاظ موضوع جز محصور نیست، و معانی نامحصور است و چون معانی صد چندان الفاظ بود، لابد اشتراک در الفاظ ضرورت بود، و نیز هر لفظ که موضوع است معانی ظاهر را بوده‌است، آن مسمیات که عموم نبینند و ندانند، آن را هیچ لفظی موضوع نیست... دریغا! چه دانی که در این تمهید چند هزار مقام‌های مختلف واپس گذاشتیم و از هر عالمی زنده‌ای در کسوت رموز با عالم کتابت آوردیم.» (عین‌القضاة ۱۳۹۲: ۳۰۹)

او حتی بر لزوم نگاه باطن‌گرایانه به کلام الهی تأکید می‌ورزد و معتقد است که بدون کاربرد سخنان رمزی نمی‌توان از حقایق وحی خبر داد و بدون تأویل و رمزگشایی نمی‌توان به کنه این اسرار راه جست. (ر.ک. همان: ۱۳۷ و ۲۵۷)

هستی‌شناسی

«هستی‌شناسی یا علم‌الوجود به معنی شناخت وجود از آن نظر که هست، از مهم‌ترین علوم مطرح شده در حوزه اندیشه اسلامی است. این علم به اصل هستی، وجود و مسائلی می‌پردازد که به طور اختصاصی درباره هستی و موجودیت مطرح‌اند و سه تبیین کلی از آن‌ها وجود دارد: کلامی، فلسفی و عرفانی. تبیین کلامی مبتنی بر وحی و مفهوم خدا و خلقت؛ تبیین فلسفی مبتنی بر اقسام وجود و عقل و علیت؛ و تبیین عرفانی با شهود و با موضوع وحدت و تجلی وجود مطرح می‌شود.» (امداد ۱۳۸۹: ۱۷۶)

مایه اصلی هستی‌شناسی در گنوسی و آرای عین‌القضاة تجلی واحد در اوصاف انسان است، لذا خودشناسی مایه خداشناسی تلقی می‌شود.

الف) خودشناسی در گنوسی و عرفان عین‌القضاة: در گنوسی، اصل «خودشناسی» جایگاه بلندی دارد؛ زیرا «شناخت خود، در عمیق‌ترین... سطح، منجر به خداشناسی می‌شود و راز گنوسی این است که خودشناسی و خداشناسی از یکدیگر جدا نیستند. هرکس به این درجه از معرفت دست یابد، درخواهد یافت که خود و خدا یکسان‌اند.» (پیگلز^۱ ۱۹۷۹: ۱۱-۱۰) تئودوتوس، آموزگار گنوسی آسیای صغیر (۱۴۰-۱۶۰ میلادی) بر این باور بود که قدرت گنوسی نشان می‌دهد که «ما چه کسی هستیم، به چه چیز تبدیل شده‌ایم، از کجا آمده‌ایم و به کجا خواهیم رفت.» (رابینسون ۱۹۸۸: ۱۰) یعنی گنوسی، با ایجاد شناخت حقیقت نفس، انسان را به معرفتی می‌رساند که از طریق آن، شناخت واحد، حاصل شود. منتهای «آرمان گنوسیان، رهایی انسان از بند جهان و جسم و بازگشت به قلمرو الوهیت است و این امر با معرفت به خود، معرفت به خالق و معرفت به منشأ روحانی روح حاصل می‌شود.» (هادی‌نا ۱۳۸۸: ۱۴۰؛ اردستانی ۱۳۹۲: ۲) در مجموعهٔ ارمنی منسوب به هرمس تریس مگیستوس^۲ آمده که «هر که خویشتن شناسد، همه را شناسد.» (الیاده ۱۳۷۳: ۱۴) همچنین نویسندهٔ پویی‌مندرس^۳ نوشته: «فرزانه نخست خویشتن شناسد، آنگاه... او همه را خواهد شناخت.» (همان: ۱۴) یکی از دلایل تقارن خودشناسی با خالق‌شناسی بی‌واسطه بودن شناخت وجود در هستی انسان است. وجود مطلق همان خالق است. وجود قابل شناخت نیست و انسان گاهی موجودشناسی را با وجودشناسی، از غفلت خلط می‌کند. به علت محال بودن وجودشناسی شناخت خالق محال است. انسان نزدیکترین رابطهٔ هستی‌شناسانه را با وجود خود دارد زیرا به وجود خود علم مستقیم و حضوری دارد. لذا خودشناسی بخشی از وجودشناسی محسوب تواند بود و از این

طریق راهی به سوی خداشناسی باز می‌شود هرچند خالق را نتوان شناخت کما هو حقه.

یکی از اساسی‌ترین انگاره‌های هستی‌شناسی عین‌القضاة که می‌تواند متأثر از نگاه گنوسی او باشد، توصیه به «خودشناسی» است. در جهان‌بینی او «خودشناسی»، به عنوان مقدمه‌ای برای شناخت خالق، اهمیت زیادی دارد. از نظر او «هر که راه معرفت ذات او طلبد، نفس حقیقت خود را آینه‌ای سازد و در آن نگرَد» (عین‌القضاة ۱۳۹۲: ۵۸) و نتیجه این نگرش رسیدن به لقاءالله در هنگام تخلی از صفات عاریتی است: «ای عزیز، معرفت خود را ساخته کن که معرفت در دنیا تخم لقاءالله است در آخرت.» (همان: ۵۹) او سخن «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را چنین تأویل می‌کند که انسان آینه تجلی واحد، و غایت معرفت نفس اتصال به حقیقت محمدی (به عنوان انسان کامل) است و به وساطت حقیقت محمدی شناخت ذات حق ممکن می‌شود: هر که معرفت نفس خود حاصل کرد، معرفت نفس محمد او را حاصل شود و هر که معرفت نفس محمد حاصل کرد، پای همت در معرفت ذات الله نهد؛ مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ، همین معنی باشد. (ر.ک. حمزئیان و خادمی ۱۳۹۵: ۵۷، ۵۱) در ادامه این نگاه گنوسی، او مرتبه «اتحاد عارف و معروف» را در جریان سلوک، محصول گم شدن سالک در «معرفه‌الله» و رسیدن به مرتبه حق‌الیقین می‌داند. آنگاه عارف چون وصف خود گوید، همانا مدح ممدوح کرده‌است: «جوانمرد! در معرفت بود که مرد گوید: الهی به حق من و... به جمال من... سَری سقطی با جنید گفت: إذا کانت لک إلی الله حَاجَه فَاقسِمِ علیه بی.» (هرگاه به خدا نیازی داشتی، او را به [جان] من سوگند ده) (عین‌القضاة ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۳)

ب) اعتقاد به اصالت روح در گنوسی و عین‌القضاة: یک اصل دیگر در گنوسی، اعتقاد به اصالت روح در مقابل جسم، و غربت روح در عالم ماده است. «تئولوژی گنوسی بر مبنای ثنویت روح و ماده... است. همان‌گونه که خدای متعال با این جهان

بیگانه است، خویشتن روحانی نیز در این دنیا در غربت به سر می‌برد.» (شاهنگیان ۱۳۸۴: ۵۴) «گنوسی چنان تضادی بین روح و ماده... می‌یابد که نجات انسان را جز در رهایی از... زنجیره تقدیری که وی را در زندان ماده اسیر و مقید می‌دارد، ممکن نمی‌یابد.» (زرین‌کوب ۱۳۶۹: ۳۵۹) «در گنوسی روح جوهر واقعی درونی انسان است و منشأ الهی دارد... ارواح فردی در اصل... با خدا جوهری واحد داشته‌اند. آنگاه به واسطه نوعی مصیبت برخی از این ارواح... در جامه ابدان بشری به اسارت درآمده‌اند. این سقوط و این اسارت سبب شده تا آن‌ها... اصل و منشأ واقعی خویش را در قلمرو نور از یاد ببرند.» (همان: ۵۴) «ولی روح که بارقه‌ای از نور [خدای متعال] است، شروع به دل‌تنگی می‌کند و می‌خواهد به ملاء اعلیٰ پیوندد.» (ایلخانی ۱۳۷۴: ۲۷)

در اندیشه عین‌القضاة هم ترجیح عالم روحانی بر جهان مادی و بدینی نسبت به جهان ماده، دیده می‌شود. او هم مانند گنوسیان روح را جوهر الوهیت و جسم را زندان روح می‌داند:

دل مرکب حق است که در زندان است در عالم خاک مدتی مهمان است
(عین‌القضاة ۱۳۹۵، ج ۳: ۶۴)

«در تفکر او هر اندازه که ماده... خوار شده، جان... تکریم شده. تمام تاکیدهای او بر دل، به علت سنخیت آن با اوصاف الهیت است و این که می‌تواند به یکتایی برسد.» (فرامرزی ۱۳۹۷: ۱۴۳)

«ای عزیز! مناظره قالب بین با دل... قالب چه داند که دل را چه افتاده است،

ای دل به چه زهره خواستی یاری را کو چون تو هلاک کرد بسیاری را
دل گفت که باش تا شوم یکتایی این خواستم از بهر چنین کاری را

این سخن در جهان خود که داند الا محرمان اُنس الهیت که از اوصاف بشریت به اوصاف الهیت رسیده باشند و حقیقت ایشان با بشریت پیوسته.» (عین‌القضاة ۱۳۹۲:

علاوه بر آثار عین‌القضاة، در دیگر آثار عرفان اسلامی هم «روح... به غربت خود... در زندان تن» وقوف دارد (ر.ک. پورنامداریان ۱۳۸۳: ۴۰۴-۴۰۳) تشبیه روح به مرغ در آثار حکمی و عرفانی از جمله قصیده عینیۀ ابن‌سینا، (ر.ک. اقبال ۱۳۳۳: ۱۴-۲۹) رساله‌الطیر غزالی و منطق‌الطیر عطار همگی از تفکر غربت روح آسمانی در تن انسان حکایت دارند. عین‌القضاة هم در تمثیلی، روح خود را مانند بازی می‌بیند که به «بارگاه سلطان ازل» راه می‌یابد و از او راز می‌شنود. (ر.ک. عین‌القضاة ۱۳۷۹: ۸۶) البته اصالت روح از نظر او صرفاً کشف ذوقی نیست بلکه به حوزه تفکر کلامی او نیز راه یافته است، لذا عقیده متکلمانی را که روح را عرض و فانی می‌دانند، با کفر و الحاد یکی می‌داند. (ر.ک. عین‌القضاة ۱۳۹۲: ۱۶۱؛ مدرسی و همکاران ۱۳۹۰: ۱۱۷) باید گفت که در این نگاه، نظریه او بیشتر از این که با نظریه وحدت وجود مرتبط باشد، با نظریه اصالت روح، در مقابل ماده که نه از جنس روح بلکه زندان آن است، ارتباط دارد.

ج) انسان ایزدی در گنوسی و عرفان عین‌القضاة: تفکر «انسان ایزدی» را در گنوسی، نخستین بار در صدر مسیحیت، والتینوس^۱ با اسطوره «آنتروپوس»^۲ مطرح کرد. از این منظر آنتروپوس، کهن‌الگو و جوهر روحانی انسان است که به تجسم انسانی^۳ خداوند در مراتب تجلی اطلاق می‌شود. «کولورباسوس»^۴ آموزگار [شاگرد برجسته والتینوس و از نویسندگان متاله تاریخ مسیحیت]... می‌گفت: خدا آنگاه که خود را آشکار ساخت، به شکل آنتروپوس آشکار کرد. (پیگلز ۱۳۹۵: ۱۶۹) در سخنی منسوب به حزقیال نبی (در سال ۵۹۳ ق.م.) خدا «شخصیتی» وصف شده است «که در آن واحد هم نور بود و هم انسان». (ر.ک. الیاده ۱۳۷۳: ۱۸) تراگیکوس^۵، نمایش‌نامه‌نویس یهودی اسکندرانی در نمایش‌نامه اکسودوس (تبعید، قرن ۲ ق.م.)، خوابی را به موسی پیامبر نسبت می‌دهد که او خدا را به صورت انسان می‌بیند. (ر.ک.

1. vālentīnūs
3. ho phos
5. tragicus

2. Anthropos
4. Colorbāsūs

الیاده ۱۳۷۳: ۱۸-۱۹) در مورد شخصیت «انسان ایزدی» در پویی مندرس (اثر هرمسی متأثر از یهودیان اسکندرانی) نقل شده که خداوند فرزندی آفرید و همه آفریدگان را به دست او سپرد. این فرزند دو جنسی و برابر فوس^۱ (انسان، نور) و زوئه^۲ (حوا، حیات) است. این آفریده که هنوز با کلمه^۳ تفاوت دارد، برای آفریدن فرود می آید اما به طبیعت دل می بندد و تجسد می یابد. به همین سبب است که انسان ها هم فانی و هم جاودانی اند. (ر.ک. الیاده ۱۳۷۳: ۲۰) «در مرکبه گنوسی یهودی، خدای انسان گونه، در عرش قرار دارد و با اسم هایی چون انسان نخستین، متاترون و شیعورقومه شناخته می شود.» (انترمن ۱۳۹۳: ۱۵۹ و ۱۵۳) انسان هر قدر که زمان را بیشتر پشت سر می گذارد و ذهنش از جستن معنی زندگی در آسمان دورتر می شود و به واقعیات حیات بیشتر خو می گیرد، انسان - خدا انگاری رونقش را بیشتر از دست می دهد و فاصله خدا از انسان بیشتر می شود. در میان عرفای مسلمان عظمت خدا بیشتر ملحوظ می شود و انسان در جایگاه معقول تری به تصویر درمی آید و انسان از خداگونگی به سوی کمال انسانیت هجرت می کند.

اندیشه «انسان کامل» در آرای عرفای مسلمان یادآور عقیده «انسان ایزدی» در گنوسی، خصوصاً «در اندیشه ایران باستان» است. (ر.ک. شجاری ۱۳۸۵: ۴۱) به عقیده زرین کوب، در عرفان اسلامی «اعتقاد به سلسله مراتب اولیا که در رأس آنها قطب قرار دارد، به احتمال قوی مأخوذ است از آنچه نزد گنوسی های مسیحی سابقه داشته است.» (۱۳۹۴: ۹۳) گلدزیهر اصل نظریه «انسان کامل» در عرفان را مأخوذ از گنوسی مسیحی می داند، یعنی اندیشه ای که مواعظ هومیلین^۴ منسوب به کلیمانس^۵ قدیس از آن سخن گفته:

«جز یک نبی صادق وجود ندارد و او انسانی است که خدا او را آفریده و روح

قدسی بدو بخشیده و از خلال قرون جهان، از همان آغاز، می گذرد با نامها و

1. phos
3. logos
5. celimans

2. zoe
4. Homilien

صورت‌های متفاوت تا رحمت الاهی شامل او شود و به آسایش ابدی دست یابد پس از پایان قرون و اعصار... تکامل فکر انسان کامل در اسلام، همواره موازی سیر تکاملی نظریه گنوسی نبوت بوده و نظریه گنوسی نبوت، خود وابسته به جنبه گنوسی نظریه امامت نزد شیعه است و از رهگذر عقاید شیعه با ریشه‌های باستانی این اندیشه ارتباط پیدا می‌کند، یعنی اعتقاد به نبی صادق که موجودی است ازلی و روح و فضل^۱ او، در سلسله انبیا به میراث می‌رسد و این روح و فضل در رمز نور الهی از شخصی به شخصی دیگر انتقال می‌یابد.» (نیکلسون ۱۳۹۲: ۱۸۸ و ۱۸۵)

در جامعه ایرانی قبل از اسلام این باور با عنوان اصل «رجعت» نزد پیروان آیین مزدک و خرم‌دینان به چشم می‌خورد که بی‌تناسب و تأثیر در نظریه «حقیقت محمدی» ابن عربی نمی‌تواند بود. (ر.ک. شفیع‌ی‌کدکنی ۱۳۸۷: ۵۸) این اندیشه تنها پیامبر صادق با تغییر در تعبیرات در سخن عین‌القضاة در تعبیر «نور محمدی» نمود درخشان یافته است. «در آثار عرفانی عین‌القضاة (تمهیدات و نامه‌ها) انسان ایزدی دقیقاً منطبق و هم‌معنی با حقیقت محمدی است... قاضی در تمهیدات خلق نور محمدی را با سه اصطلاح عرفانی بدو، وجود و ظهور گره می‌زند و مرتبط می‌داند.» (شریفیان و همکاران ۱۳۹۴: ۱۵-۱۴)

«قال: أول ما خلق الله نوري. اي عزيز خلق به زبان عربیت، بر چند معنی حمل کنند: به معنی آفریدن باشد... به معنی تقدیر باشد و به معنی ظهور و بیرون آمدن باشد. بدین حدیث، ظهور و وجود می‌خواهد. اکنون محمد در کدام عالم چنین مخفی بود که آنگاه ظهور او را خلقت آمد. دریغا در عالم کُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ مخفی بود؛ او را به عالم لولاک کَمَا خَلَقْتُ الْكَوْنَيْنِ آوردند. ای دوست دانی که زیتون در شجره چون کامن و پوشیده باشد... 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... 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.» (عین‌القضاة ۱۳۹۲: ۲۶۶-۲۶۵)

لذا در عرفان عین‌القضاة تجسم عینی «انسان ایزدی و انسان کامل» در شخصیت حضرت محمد (مصدق ارضی حقیقت محمدی) نمود پیدا می‌کند. او برای بیان اندیشه‌های گنوسی خود دست به تاویل آیات قرآن و روایات نبوی می‌زند. با تأویل آیه «نور» (نور/ ۳۵) «حقیقت محمدی» را آینه‌ای می‌داند که جز به واسطه آن معرفت و «مطالعه جمال آفتاب» الهی مقدور نیست. (ر.ک. عین‌القضاة ۱۳۹۲: ۱۰۳ و ۱۷) با تأویل عبارت «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» در آیه ۵۴ سوره مائده و با تمسک به حدیث «لولاک لما خلقت الکونین»، «حقیقت محمدی» را غایت آفرینش می‌نامد. (همان: ۱۸۱-۱۸۰ و ۲۰، ۴۳) او همچنین با تبیین نقش آینگی «حقیقت محمدی» در معرفت حق، خودشناسی را مقدمه شناخت «حقیقت محمدی» معرفی می‌کند: «چون مرد... از شراب معرفت مست شود... و نهایت انتهای خود رسد، نفس محمد را که لَقَدْ جَاءَکُمْ رَسُولٌ مِّنْ اِنْفُسِکُمْ، بر وی جلوه کنند... هر که معرفت نفس خود حاصل کرد معرفت نفس محمد او را حاصل شود و هر که معرفت نفس محمد حاصل کرد پای همت در معرفت ذات‌الله نهد. مَن رَأَى فَعَدَّ رَأَى الْحَقِّ هَمِینَ معنی باشد.» (همان: ۵۶-۵۷)

د) توحید عددی و توحید اشراقی در گنوسی و عرفان عین‌القضاة: در هزاره اول پیش از میلاد، ساکنان غرب خاورمیانه نوعی باور توحیدی داشتند که بر اساس آن باور، «بیهوه» یک حقیقت مشخص جدا از جهان و به تنهایی آفریننده تمام پدیده‌های نیک و بد است. از این باور به «توحید عددی»^(۷) می‌توان تعبیر کرد. در مقابل آن، «توحید اشراقی» ساکنان شرق خاورمیانه و هند قرار داشت. بر مبنای این باور، چنانکه از کهن‌ترین بخش ودها و بهگودگیتا (مهمترین بخش مهاباراتا)^(۸) استنباط می‌شود، خداوند روح جهان و عین آن است. لذا هر چیزی مظهري از اوست. (ر.ک. منزوی ۱۳۹۵، ج ۳: ۱۴۳) اعتقاد به دوگانه «وجود نوری و عدم ظلمانی» مهمترین آموزه «توحید اشراقی» است. در این باور، «بدی» و «نیستی» مترادف هم، و «نیکی» و «هستی» مترادف هم بودند. در سده هشتم میلادی این ثنویت «هستی- نیستی» مبنای توحید اشراقی قرار گرفت و گروهی از اشراقیان میانه‌رو آن را شعار خویش قرار

دادند. آنان جهان را مرکب از نیکی و بدی می‌دانستند، اما از نیکی تعبیر به «وجود» و از شر تعبیر به «عدم» می‌کردند و چون عدم محتاج علت نیست، جهان تاریکی و نیستی مبدأ به شمار نمی‌آید و لذا اصل و مبدأ جهان یکی است و آن وجود مطلق است که منشأ خیر باشد و شر جز عدم چیزی نیست. مطابق این باور هر چیزی در جهان جزئی از وجود کلی (خداوند یگانه) است نه مخلوق او. (ر.ک. منزوی ۱۳۵۰: ۲۳۶-۲۳۷)

عرفان عین‌القضاة در تبیین «توحید اشراقی»، ضمن تأکید بر وحدت منشأ خیر و شر، تا مرز وحدت خیر و شر نیز پیش می‌رود. از نظر او خدا حقیقت بی‌صورتی است که رابطه او با تمام صورت‌ها یکسان است؛ آن صورت خواه خیر باشد خواه شر. البته به اعتباری بودن نیک و بد هم باید توجه کرد: «ارادت خیر و شر در او یک نقطه بود... غضب و رضای ایزدی یک چیز است. و این دو اسم از دو اثر مختلف خاست.» (عین‌القضاة ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۹۰-۱۸۹) او همچنین در سخنی دیگر که دلالت روشنی بر اثبات «توحید اشراقی» او دارد، مانند گنوسیان، خداوند را به جان جهان تشبیه می‌کند که مانند روان در همه تن جاری است: «ای عزیز! اگر بدانی که جان را با قالب چه نسبت است، درون است یا برون، بدانی که خدا را با عالم چه نسبت است، درون عالم است یا برون، پس بدانی که: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، چه بود.» (همان، ج ۲: ۵۶)

ه) ثنویت (دو بن‌انگاری) در گنوسی و عرفان عین‌القضاة: با وجود باور به توحید اشراقی در گنوسی، پیروان این آیین نتوانسته‌اند آیین خود را از نگاه تکثرگرای فلسفی بری دارند و مانند فلاسفه متکی بر عقل استدلالی «جهان‌بینی گنوسی ساختاری ثنوی دارد... هرچه را درک می‌کند، در یکی از دو قطب متضاد خیر و شر قرار می‌دهد.» (ایلخانی ۱۳۷۴: ۲۵) ثنویت گنوسی در مبدأ با اعتقاد به دو خدا (خدای متعالی که منشأ خیر است و خدای آفریننده جهان مادی که منشأ شر است) و

در صورت کیهانی با ترسیم دو قطب شرقی و غربی یا جهان نور و ظلمت (که در مقابل هم قرار دارند) شکل می‌گیرد.

«این دو قطب، دو عالم تجربی و متعالی است و هر کدام مفاهیم مخصوص به خود را دارد. عالم تجربی، عالمی که انسان در آن گرفتار آمده، عالم مادی و متغیر، و عالم تولد و مرگ است و عاقبت روزی به پایان می‌رسد، اصلاً باید پایان یابد، چون ضد ارزش است... ظلمت و فساد نمودگار این عالم است. عالم متعالی جهان زندگی، آرامش، سکون و پاکی است. اصلاً حیات واقعی در آن جهان است که عالم روحانی، بدون مرز و عالم حقیقت است و آن را عالم نور می‌نامند.» (همان: ۲۶-۲۵؛ ر.ک. اسماعیل‌پور مطلق ۱۳۸۸: ۵۸)

البته اینجا تناقضی که پیش می‌آید این است که این ثنویت با «توحید اشراقی» قابل جمع در یک آیین نمی‌تواند باشد لذا بلافاصله این نظر را باید طرح کرد که

«از نظر نوع‌شناسی دشوار بتوان ثنویت را یک مقوله مستقل در دین به شمار آورد، بستگی آن با وحدت چندان زیاد است که لزوماً می‌توان چنین تصور کرد که ثنویت چیزی نیست جز تشدید یک خصوصیتی که ذاتی هر دین و وحدانی است. توحید چون کیهان را در ید قدرت یک خدا می‌داند، لاجرم بیش از نظام‌های چندخدایی با مسئله شر دست‌به‌گریبان است و باید راه حلی برای این مسئله بجوید که آخر الامر شر را جایی میان خدا و جهان قرار می‌دهد، به عبارت دیگر در راهی که از خدا آغاز و به جهان ختم می‌شود، جایی برای او می‌یابد، در این معنی هر توحیدی ثنوتی است و چون هر ثنوتی مایل است که شر را در مرتبه‌ای فروتر از خدا قرار دهد در واقع توحید است. تفاوت آن‌ها، تفاوت در مرتبه شدت و تأکید است و نه در ذات.» (شاکد ۱۳۸۶: ۴۱)

در عرفان عین القضاة، ثنویت کیهانی گنوسیان در تقابل «نور آفتاب محمدی» با «نور سیاه عزازیلی» (۱۳۹۲: ۱۲۶) به نمایش گذاشته می‌شود. عین القضاة مانند گنوسیان، توجه خاصی به تناقض‌های موجود در جهان دو بُنی داشته، آن‌ها را جفت‌جفت، کنار هم نهاده با تعبیراتی مانند «و مِنَ النقیضِ فاعتبرِ یا ذالْبَصْرِ» (ای

صاحب‌نظر، از این نقیض راه‌یابی کن) تفسیر می‌کند. (ر.ک. ۱۳۹۵، ج ۳: ۲۴۹) وی تضادها را تابع اراده‌ی خالق واحد دانسته، قوام جهان را نتیجه‌ی هم‌نشینی اضداد و حاصل حکمت الهی می‌بیند: «ای عزیز، حکمت آن باشد که هر چه هست و بود و شاید بود، نشاید و نشایستی که به خلاف آن بودی. سفیدی هرگز بی‌سیاهی نشایستی... جوهر بی‌عرض متصور نشدی، محمد بی‌ابلیس نشایستی... و همچنین جمله اضداد.» (عین‌القضاة ۱۳۹۲: ۱۸۶-۱۸۷) وی با اصرار بر قاعده «بِضْدِهَا تَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ» (اشیاء با اضداد خود تبیین می‌شوند.)، به دفاع از ابلیس برخاسته^(۹)، عصیان او را (در داستان سجده‌ی آدم) امری اعتباری تلقی می‌کند و معتقد است که «ایمان محمد، بی‌کفر ابلیس نتوانست بودن... و سعادت محمد، بی‌شقاوت ابلیس نبود.» (همان: ۱۸۷) نظر او درباره‌ی تقابل نور تسلیم محمدی و سیاهی عصیان ابلیس شبیه تقابل نور اهورایی و ظلمت اهریمنی مزدایی ایرانی است. نقطه‌ی جدایی عین‌القضاة از مزداییان و مانویان معتقد به گنوسی و کوشنده برای تکامل آن، در این است که مانویان بخش ظلمانی را نیز مانند بخش نورانی موجود می‌شمرند در حالیکه عین‌القضاة، مانند پیروان توحید اشراقی، ظلمت و تاریکی را امری «عدمی» می‌داند. (ر.ک. ۱۳۹۵، ج ۳: ۲۲۷) لذا ثنویت عین‌القضاة صرفاً در ساحت کیهانی و ثنویت گنوسی هم در حوزه‌ی مبدأ (باور به دو خدای خیر و شر) و هم در حوزه‌ی جهان آفرینش است.

نتیجه

عین‌القضاة همدانی از عارفان صاحب‌نظر موثر در جریان عرفان ایرانی - اسلامی است. در آرای عرفانی عین‌القضاة، غلبه‌ی روح گنوسی به نگاه تأویل‌اندیش او، در حوزه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، به واسطه‌ی علقه‌ی عمیق با پیشگامان تصوف خراسان، قابل مشاهده است. در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، یکی از اساسی‌ترین مبانی

گنوسی، اعتقاد به معرفت عالی به طبیعت و صفات الهی به عنوان «معرفت مستقیم نجات‌بخش» است. در عرفان عین‌القضاة نیز ابتناء بر «طور و رای عقل» دلالت به این حقیقت است که شناخت اصیل پیامد تفکر و استدلال نیست، بلکه از سرشت خود آن معرفت مایه می‌گیرد و انسان تنها از راه مکاشفه بلاواسطه درونی به آن دسترسی می‌یابد؛ براساس این باور، «دل/ قلب»، به عنوان ودیعه الهی، در آیین گنوسی و عرفان عین‌القضاة اهمیت ویژه‌ای می‌یابد زیرا گنوسی‌ان «قلب را امانتی آن جهانی در وجود انسان می‌دانند که با آن می‌توان به علم لدنی راه جست»؛ عین‌القضاة نیز با تعبیر «مرکب حق»، آن را محل تابش انوار الهی و حصول معرفت معرفی می‌کند. در بینش گنوسی و عین‌القضاة، معانی بسیار فریه‌تر از جامعه‌الفاظاند و این امر تاویل و باطن‌اندیشی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. بنابراین داشتن گرایش‌های رازگرایانه و مستعد شدن برای معارف سرّی (که بایست در لایه زیرین کلام و ساحت رمز شناسایی شوند) جهت احاطه بر جهان از شاخصه‌های مشترک دیگر در معرفت‌شناسی گنوسی و آرای عین‌القضاة است. در حوزه هستی‌شناسی وجه جامع عرفان عین‌القضاة و گنوسی در جهان‌بینی آن‌ها؛ یعنی نوع نگاه به انسان، جهان و خداوند است. مایه اصلی هستی‌شناسی در گنوسی و اندیشه عین‌القضاة (به اتکاء اصل تجلی واحد در اوصاف انسانی به عنوان وجه اتم مبدعات) شناخت «من» حقیقی انسان است که در نهایت صیوررت خود با «فرامن یا من روحانی» اتصال و اقتران می‌یابد. از این منظر خودشناسی نه تنها جدا از هستی‌شناسی نیست بلکه در کمال مطلوب خود منتهی به خداشناسی می‌شود و به قول عین‌القضاة: «هر کس راه معرفت ذات حق طلبد، حقیقت نفس خود را آینه سازد و در آن نگرَد.» در حوزه انسان‌شناسی تشابهات زیادی در اعتقاد به «انسان ایزدی» میان تعالیم گنوسی و منظومه عرفانی عین‌القضاة به چشم می‌خورد. در این راستا عین‌القضاة حقیقت محمدی را، که از نظر او نمونه

أرضی آن حضرت محمد (ص) است، به عنوان الگوی راستین «انسان ایزدی و انسان کامل» معرفی می‌کند و برای آن ویژگی‌هایی چون آینگی خداوند، وساطت کسب معرفت، حق مخلوق به بودن و... قایل می‌شود. در مبحث توحید بازخوانی انگاره‌های هستی‌شناختی گنوسی‌ان و عین‌القضاة مبین نگاه شهودی آن‌ها، در باورمندی به توحید اشراقی در مقابل توحید عددی‌ست که بر پایه آن خداوند مانند روح جهان بلکه خود آن است. پس نه تنها در همه جا هست بلکه هر چیزی در او منطوی است. در حوزه کیهان‌شناسی نیز دوئالیسم گنوسی با استخدام دو نماد «نور و ظلمت» به تعبیر نیکی و بدی و تفسیر حقایق عالم می‌پردازد. این اصل در بینش عین‌القضاة به صورت دوگانه «نور آفتاب محمدی و نور سیاه عزازیلی» نمود می‌یابد و بر مبنای آن، او ضمن دفاع از ابلیس و توجیه اندیشه «نظام أحسن»، شناخت هر پدیده‌ای را در درون ضدش جست‌وجو می‌کند و برپایی جهان را منوط به مقارنت اضداد می‌یابد.

پی‌نوشت

- (۱) Gnosis به یونانی و Gnosticism به انگلیسی. (ر.ک. لغت‌نامه معین، ذیل واژه؛ کریستن سن ۱۳۹۰: ۵۶)
- (۲) در مورد تاریخچه آن ر.ک. الیاده ۱۳۷۳: ۱۳؛ تقی‌زاده ۱۳۸۳: ۱۲۶؛ کریستن سن ۱۳۹۰: ۵۶-۵۷)
- (۳) در یکی از دسته‌بندی‌های انجام شده، جریان عرفان اسلامی به دو سنت: دوران عمل‌گرایی و خانقاهی از آغاز پیدایش تا سده هفتم هجری و زمان شکل‌گیری و نضج عرفان نظری با ظهور ابن‌عربی تقسیم می‌شود.
- (۴) شیخ برکه یا برکت (۴۴۰-۵۲۱ تا ۵۲۴)، استاد اُمّی عین‌القضاة، از اهالی همدان بود.
- (۵) شیخ فتحه، ملقب به سرقولی یا سرقوی، از مشایخ گمنامی است که (در حوالی نیمه دوم قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم) در همدان می‌زیسته، استاد شیخ برکت و مرید باباطاهر بوده است.

- س ۱۷ - ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ — بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین القضاة همدانی / ۱۲۱
- (۶) در مورد تاریخچه و مشرب‌های گنوسی مراجعه به این منابع خالی از فایده نیست: تقی‌زاده ۱۳۸۳: ۱۲۴؛ بهزادی و حامدی ۱۳۹۶: ۲؛ زرین‌کوب ۱۳۹۴: ۲۲ و یوناس^۱ ۱۹۹۱: ۳۳.
- (۷) توصیف توحید با واژه‌های «عددی» و «اشراقی»، نخستین بار در آثار سه‌روردی و شهرزوری آمده‌است.
- (۸) در به‌گودگیتا آمده‌است: «آن که مرا در همه چیز می‌بیند و همه چیز را در من مشاهده می‌کند، هرگز مرا گم نخواهد کرد و هیچ وقت از من دور نخواهد شد.» (ر.ک. چند ۱۳۷۲: ۹۷)
- (۹) موضوع دفاع از ابلیس، اندیشه‌ای فلسفی-عرفانی است که به نظر شفیع‌کدکنی ریشه در ثنویت زرتشتی دارد. (ر.ک. شفیع‌کدکنی ۱۳۸۷: ۶۴)

کتابنامه

- قرآن کریم.
- اردستانی، حمیدرضا. ۱۳۹۲. «بررسی افکار و باورهای گنوسی ابوالعلائی معری و صادق هدایت». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۹. ش ۳۱. صص ۱-۲۱.
- اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم. ۱۳۸۱. اسطوره آفرینش در آیین مانی. چ ۲. تهران: کاروان.
- _____ . ۱۳۸۸. ادبیات گنوسی. چ ۲. تهران: اسطوره.
- _____ . ۱۳۹۶. اسطوره آفرینش در کیش مانی. چ ۳. تهران: چشمه.
- اقبال، عباس. ۱۳۳۳. «شرح قصیده عینیة ابن سینا». مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. س ۱. ش ۴. صص ۲۹-۱۴.
- الیاده، میرچا. ۱۳۷۳. آیین گنوسی و مانوی. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق. چ ۱. تهران: فکر روز.
- امداد، توران. ۱۳۸۹. «اصول اساسی هستی‌شناسی در عرفان ابن عربی». پژوهش‌های فلسفی و کلامی. س ۱۱. ش ۳ و ۴. صص ۱۹۴-۱۷۵.

۱۲۲ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ ابراهیم رنجبر - بابک سوداگر

انترمن، آلن. ۱۳۹۳. *باورها و آیین‌های یهودی*. ترجمه رضا فرزین. چ ۳. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

ایلخانی، محمد. ۱۳۷۴. «مذهب گنوسی». معارف. س ۱۲. ش ۳۴ و ۳۵. صص ۱۶۳۱.

بهزادی، ایرج و زهرا حامدی. ۱۳۹۶. «گنوسیان در گذرگاه تاریخی و تأثیرات آنها بر حوزه عرفان اسلامی». پنجمین کنفرانس بین‌المللی رویکردهای پژوهشی در علوم انسانی و مدیریت. پورنامداریان، تقی. ۱۳۹۲. *در سایه آفتاب*. چ ۷. تهران: سخن.

پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۳. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: چ ۴. علمی و فرهنگی. پیگلز، الین. ۱۳۹۵. *انجیل‌های گنوسی*. ترجمه ماشاء الله کوچکی میبیدی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.

تقی‌زاده، حسن. ۱۳۸۳. *مانی شناسی: پژوهش‌ها و ترجمه‌ها*. به کوشش ایرج افشار. چ ۱. تهران: توس.

جعفری کمانگر، فاطمه. ۱۳۹۵. «بررسی اندیشه‌های گنوستیک در دیوان حافظ». *کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات (دانشگاه تربیت حیدریه)*.

_____ . ۱۳۹۷. «وجه شباهت تفکر گنوسیستی و اشراقی عطار در *اسرارنامه* با اندیشه‌های عین‌القلبه همدانی». نخستین همایش بین‌المللی زبان فارسی و اندیشه ایرانی - اسلامی درباره فریدالدین عطار نیشابوری. صص ۴۷۵-۴۹۵.

چند، تارا. ۱۳۷۲. *گزیده سرودهای ریگ‌ودا*. ترجمه محمدرضا جلالی نائینی. چ ۳. تهران: قطره. حمزئیان، عظیم و سمیه خادمی. ۱۳۹۵. «بررسی تطبیقی کاربرد آینه در آثار عین‌القلبه همدانی و مولوی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۲. ش ۴۳. صص ۸۴-۴۳.

دوشن‌گیمین، ژاک. ۱۳۸۴. *اورمزد و اهریمن ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان*. ترجمه عباس باقری. چ ۲. تهران: فرزانه روز.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۹. *در قلمرو وجدان*. چ ۱. تهران: علمی.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۹۴. *ارزش میراث صوفیه*. چ ۱۸. تهران: امیرکبیر.

شاکد، شائول. ۱۳۸۶. *تحول ثنویت (تنوع آرای دینی در عصر ساسانی)*. ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی. چ ۲. تهران: ماهی.

- س ۱۷ - ش ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ — بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین‌القضاة همدانی / ۱۲۳
- شاهنگیان، نوری‌سادات. ۱۳۸۴. «بحثی در نجات‌شناسی گنوسی». *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*. س ۷. ش ۱۶. صص ۶۰-۴۷.
- شجاری، مرتضی. ۱۳۸۵. «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۲. ش ۲. صص ۵۵-۴۰.
- شجاری، مرتضی. ۱۳۸۹. «معرفت از دیدگاه عین‌القضاة». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۶. ش ۲۰. صص ۱۱۲-۸۷.
- شریفیان، مهدی و همکاران. ۱۳۹۴. «جنبه‌های مشترک تفکر عرفانی مانی و عین‌القضاة». *دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی*. دانشگاه محقق اردبیلی. صص ۱۷۲-۱۵۴.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۷. *قلندریه در تاریخ*. ج ۳. تهران: سخن.
- عابدی، محمد رضا و عقیده آراسته. ۱۳۹۶. «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های شیطان پرستی و اندیشه عین‌القضاة درباره ابلیس». *دوفصلنامه الهیات تطبیقی*. س ۸. ش ۱۸. صص ۸۴-۶۷.
- عالیخانی، بابک. ۱۳۷۲. *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*. ج ۲. تهران: هرمس.
- عطار، محمد. ۱۳۸۸. *منطق‌الطیر*. تصحیح و شرح رضا انزابی‌نژاد و سعید قره‌بگلو. ج ۳. تبریز: آیدین.
- عین‌القضاة، عبدالله. ۱۳۷۹. *زبانه‌الحقایق*. ترجمه مهدی تدین. ج ۱. تهران: دانشگاهی.
- _____ . ۱۳۹۲. *تمهیدات*. به اهتمام عقیف عسیران. ج ۹. تهران: اساطیر.
- _____ . ۱۳۹۵. *نامه‌های عین‌القضاة*. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. ج ۳. تهران: اساطیر.
- غزالی، محمد. ۱۳۹۶. *رساله‌الطیر*. ترجمه ناصر طباطبایی. ج ۲. تهران: مولی.
- فدوی، صبا و همکاران. ۱۳۹۸. «مبانی عرفانی هستی‌شناسی عین‌القضاة». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا)*. س ۱۳. ش ۲. صص ۴۲-۲۳.
- فرامرزی، جواد. ۱۳۹۷. «ریشه‌های تاریخی نگرش عین‌القضاة به حدیث اطلبوا العلم و لو بالصّین». *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*. س ۲۴. ش ۶۴. صص ۱۵۶-۱۳۷.
- فرمنش، رحیم. ۱۳۹۳. *احوال و آثار عین‌القضاة*. ج ۱. تهران: اساطیر.
- کرستن‌سن، آرتور. ۱۳۹۰. *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه غلامرضا رشید‌یاسمی. ج ۵. تهران: صدای معاصر.

۱۲۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ ابراهیم رنجبر - بابک سوداگر

مدرسی، فاطمه و همکاران. ۱۳۹۰. «شطیحات عین‌القضاة همدانی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۷. ش ۲۵. صص ۱۰۶-۱۲۳.

معین، محمد. ۱۳۶۴. فرهنگ فارسی. چ ۷. تهران: امیرکبیر.

منزوی، علی‌نقی. ۱۳۵۰. «قضا و قدر در ادبیات فارسی». نشریه کاوه (مونیخ آلمان). ش ۴۱ و ۴۲. صص ۲۴۶-۲۳۳.

_____ . ۱۳۹۵. نامه‌های عین‌القضاة. تصحیح و تعلیق مقدمه علی‌نقی منزوی. ج ۳. چ ۳. تهران: اساطیر.

نیکلسون، رینولدالین. ۱۳۹۲. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۵. تهران: سخن.

هادی‌نا، محبوبه. ۱۳۸۸. «مکاتب گنوسی: خاستگاه و اعتقادات». نیمسال‌نامه تخصصی پژوهشنامه ادیان. س ۳. ش ۵.

هالروید، استوارت. ۱۳۸۷. ادبیات گنوسی. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق. چ ۱. تهران: اسطوره.

English sources

Jonas, Hans. 1991. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Third edition, Boston, Beacon Press.

Knigt, Gareth (1965). *A practical guide to Qabalistic symbolism*, Helios book Serice (publications) Ltd. Usa.

Pagels, Elaine. 1979. *the Gnostic Gospels*, Vintage Books, New York, Vintage books, A division of Random House and online in The Nag Hammadi Library.

Robinson, James M. 1988. *The Nag Hammadi Library in English*, USA, New York, HarperCollins publishers.

Reference

Holy Quran

Abedi, Mohammad Reza and Aghil Araste. (2017/1396SH). "Barresī-ye Tatbīqī-ye Dīdqāh-āye Šeyēn- Parastī va Andīše-ye Ayn-al- quzzāt Darbāre-ye Eblīs". *Do- faslnāme-ye Elāhīyyāt-e Tatbīqī*. 8th Year. No. 18. Pp. 67-84.

Alikhani, Babak. (1993/1372SH). *Barresi-ye Latāyef-e Erfānī dar Nosūs-e Atīqe Avestāyī*.

Tehran: Hermes.

Ardestani, Hamid Reza. (2013/1392SH). "Barresī-ye Afkār va Bāvarhā-ye Genosī-ye Abo- Al'llāye Mo'rri va Sādeqe Hedāyat". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Year 9. No. 31. Pp.1-21.

Attar, Mohammad. (2009/1388SH). *Manteq -al tayar*. Ed. by Reza Anzabinejad & Saied Gharabagloo. 3rded. Tabriz. Aydin.

Chand, Tara. (1993/1372SH). *Qozīde-ye Sorūdhā-ye Rīq- Vedā*. Translation and Introduction by Mohammad Reza Jalali Nayini. 3rd ed. Tehran: Ghatre.

Duchesne -Guillemin, Jacques. (2006/1384SH). *Ūrmozd va Ahrīman Mājarā-ye Dogāne-Bāvarī dar Ahd-e Bāstān* (Ormazd et Ahriman: l'aventure dualiste dans l'antiquite). Tr. by Abbas bageri. 2nd ed. Tehran: Farzane Rooz.

Eliade, Mircea. (1994/1373SH). *Āyīn-e Genūsī va Mānavī*. Tr. by. Abolghasem Esmeilpour. 1st ed. Tehran: Fekre Rooz.

Emdad, Touran. (2010/1389SH). "Osūl-e Asāsī Hasfī- šenāsī dar Erfān-e Ebne- Arabī". *Pežūheš hā-ye Falsafī va Kalāmī*. Year 11. No.3, 4. Pp. 175-194.

Eqbal, Abbas. (1954/1333SH). "Šarh-e Qsīde-ye Aynīye-ye Ibne sīnā". *Majlle-ye Daneškade-ye Adabiyāt-e Danešgāh-e Tehrān*. Year 1.No.4. Pp. 14-29.

Esmailpour, Abolghasem. (2002/1381SH). *Ostūre-ye Āfarīneš dar Ā'īn-e Mānī (Bā Qoftārī dar Erfān-e Mānī)*. 2nd ed. Tehran: Karevan.

_____. (2009/1388SH). *Adabīyyā-te Genosī*. Tehran: Ostoure.

_____. (2017/1396SH). *Ostūre-ye Āfarīneš dar Kīš-e Mānī*. 3rd ed. Tehran: Cheshme.

Fadavi, Saba et al. (2019/ 1398SH). "Mabānī-ye Erfānī-ye Hasfī-šenāsīye Eynolqozzāt". *Pežūhešhā-ye Adab-e Erfānī (Qohare Qūyā)*. 13th Year. No 2. Pp. 23-42.

Faramarzi, Javad. (2018/1397SH). "Rīsehā-ye Tārīxī-ye Neqareš-e Eynolqozzāt be Hadīse "Otlobū al-Elma valo bessīn"". *Motāle'āt-e Tārīxī-ye Qorān va hadīs*. No.64. Pp137-156.

Farmanesh, Rahim. (2014/1393SH). *Ahvāl va Āsār-e Eynolqozzāt*. Tehran: Asatir.

- Ilkhani, Mohammad. (1995/1374SH). "Mazhab-e Genūsī". *Ma'āref*. No 34 and 35. Pp. 16-31.
- Jafari Kamangar, Fatemeh. (2016/1395SH). "Barresī-ye Andīsehā-ye Genostīc dar Dīvān-e Hāfez". *Konqere-ye Beynolmellatī-ye Zabān va Adabiyāt*. Mašhad.
- Jafari Kamangar, Fatemeh. (2018/ 1397SH). "Vojūh-e Šabāhat-e Tafakkor-e Genosīstī va Ešrāqī-ye Attār dar Asrār-nāme bā Andīsehā-ye Eynolqozzāt Hamedānī". *Naxostīn Hamāyeš Bynolmelatī-ye Zabān Fārsī va Andīše-ye Iranī- Eslāmī Darbār-eye Farīd- aldin Attār-e Neysābūrī*. Pp. 475- 495.
- Hadinia, Mahboubé. (2009/1388SH). "Makāteb-e Genūsī: Xāstgāh va Eteqādāt". *Nīmsāl-nāme-ye Taxassosī-ye Pezūheš-nāme-ye Adīān*. Year 3. No.5.
- Holroyd, Stuart. (2008/1387SH). *Adabiyāt-e Genūsī (The elements of Gnosticism)*. Tr. by Abolghasem Esmaeilpour. Tehran: Ostoure.
- Hamzeeian, Azim and Someyye Khademi. (2016/1395SH). "Barresī-ye Tatbīqī-ye Kārbord-e Āīn-e dar Eynolqozzāt Hamedānī va Molavī". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Year 12. No. 43. Pp.43-84.
- Modarresi, Fateme et al. (2011/1390SH). "Šathīyāt-e Eynolqozzāt Hamedānī". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Year 7. No. 25. Pp. 106-123.
- Eynolghozzat, Abdollah. (2013/1392SH). *Tamhidāt*. With the Effort of Afif Osseiran. 9th ed. Tehran: Asatir.
- _____. (2016/1395SH). *Nāmeḥā-ye Eyn-al- quzzat*. With the Effort of Alinaghi Monzavi & Osseiran. 3rd ed. Tehran: Asatir.
- _____. (2000/1379SH). *Zobdat al- haqāyaq*. Tr. by Mahdi Tadayyon. 1st ed. Tehran: Našr-e Dānašqāhī.
- Behzadi, Iraj and Zahra Hamedī. (2017/1396SH). "Genūsīyān dar Gozargāh-e Tārīxi va Ta'sīrāt-e ānhā bar Hoze-ye Erfān-e Eslām'īlī". *Conference Beynolmelaliye Rūykardhā-ye Pezūheš dar Olūm-e Ensānī va Adabiyāt*.
- Christensen, Arthur. (2011/1390SH). *Irān dar Zamān-e Sāsānīyān (L e' Iran sous les sassanides)*. Tr. by Gholamreza Rashid Yasami. Tehran: Seda-ye Mo'āser.
- Ghazzali, Mohammad. (2017/1396SH). *Resālat –al Tayr*. Tr. by Naser Tabatabaei.
- Moein, Mohammad. (1985/1364SH). *Farhang-e Fārsī*. Vol. 6. Tehran: Amirkabir.
- Monzavi, Ali Naghi. (1971/1350SH). "Qazā va Qadar dar Adabiyāt-e Fārsī". *Našrīye-ye Kāve (Munich Germany)*. No. 41 and 42. Pp. 233-246.
- _____. (2016/1395SH). *Introduction, Edition and Explanation for Nāmeḥā-ye Eynolqozzāt*. Volrd 3. 3rd ed. Tehran: Asatir.

- Nicholson, Reynold Alleyne. (2013/1392SH). *Tasavof-e Eslāmī va Rābete-ye Ensān va Xodā (The Idea of personality in sufism)*. Tr. by. Mohammad Reza Shafieei Kadkani. 5th ed Tehran: Sokhan.
- Pournamdarian, Taghi. (2004/1383SH). *Ramz va Dāstānhā-ye Ramzī dar Adab-e Fārsī*. 7th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- _____. (2013/1392SH). *Dar Sāye-ye Āftāb*. 4th ed. Tehran: Sokhan.
- Pagels, Elaine H. (2016/1395SH). *Engīlha-ye Genosī (The gnostic Gospels)*. Tr. by. Mashalla Kouchaki Meybodi. 2nd ed. Tehran: Elmi va Farhangi..
- Shafieei Kadkani, Mohammad Reza. (2008/1387SH). *Qalandarīye dar Tārīx*. 3rd ed. Tehran: Sokhan.
- Shahangian, Nouri Sadat. (2005/1384SH). "Bahsī dar Nejāt- Šenāsī". *Fasl-nāme-ye Andīše-ye Dīnī Dānešqāh-e Šīrāz*. 7 Year. No. 16. Pp. 47-60.
- Shaked, Shaul. (2007/1386SH). *Tahavvol-e Sanavīyat (Dualism in transformation)*. Tr. by. Seyyed Ahmad Reza Ghaem Maghami. Tehran: Mahi.
- Sharifian, Mahdi et al. (2015/1394SH). "Janbehā-ye Moštarak-e Tafakor-e Erfānī-ye Mānī va Eynolqozzāt ". *Dahomīn Hamāyeš-e Beynolmellatī-ye Tarvīj-e Zabān va Adabīyāt-e Fārsī. Dānešqāh-e Mohaqeq*. Ardabil. Pp.1-20.
- Shajari, Mortaza. (2010/1389SH). "Ma'refat az Dīdqāh-e Eynolqozzāt Hamedānī". *Majalle-ye Adīān va Erfān*. No .2. Pp. 61-84.
- Shajari, Mortaza. (2006/1385SH). "Ensān-e Kāmel az Dīdqāh-e Ebne-Arabī va Pišīne-ye Ān". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Year .2 No. 2. Pp. 40-55.
- Taqizade, Hasan. (2004/1383SH). *Mānī- Šenāsī: Pežūhašhā va Targomehā*. With the Effort of Iraj Afshar. 1st ed. Tehran: Tous.
- Zarrinkoob, Abdolhossein. (1990/1369SH). *Dar Qalamrow-e Vejdān*. 1st ed. Tehran: Nashr-e Elmi.
- _____. (2015/1394SH). *Arzeš-e Mirās-e Sūfī-ye*. 17th ed. Tehran: Amirkabir.
- Unterman, Alan. (2014/1393SH). *Bāvarhā va Āyinhā-ye Yahūdī (The Jews: their religious beliefs and practices)*. Tr. by Reza Farzin. Qom: Dānešqāh-e Adiyān va Mazāheb.

Gnostic Elements in the Mystical System of Ayn al-Quzat Hamadani

Ebrāhim Ranjbar

The Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Tabriz

Bābak Sodāgar

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, University of Tabriz

In Iranian thought, mysticism, along with Islamic jurisprudence, theology, philosophy, has opened new horizons in exegesis (tafsīr) and has had remarkable achievements in this field.

The works that reflect the discovery and intuition of mystics are proof of this claim. In the field of practical and theoretical mysticism, Muslim mystics often justified their interpretive approach by referring to Quranic verses and hadiths, and in addition, they also used to introduce their own epistemological and ontological foundations. Among the mystics who engaged in practical mysticism, Abu Said Abul-Khayr, puts decontextualization at the center of his interpretations in various fields, including verses and hadiths, poetry, quotations, deeds, everyday events, and so on. In this approach, the intention of the author/speaker is discussed, but the context from which the verse, hadith and so on arises, is put aside. Abu Said Abul-Khayr removes all verses, hadiths, deeds etc. from the historical context and interprets them according to the mystical circumstances and context. The creation of new meanings and interpretations, the presentation of new horizons and worlds, are the results of such a view. By using a descriptive-analytical method, the present article deals with these issues in detail.

Keywords: Abu Said Abul-Khayr, *Asrār al-Tawhid*, Exegesis, Decontextualization, Language of Mysticism.

*Email: ranjbar87@gmail.com

**Email: : babaksodagar@gmail.com

Received: 2021/08/19

Accepted: 2021/09/24