

گنوسیسم و اندیشه‌های میانجی در دیدگاه عین‌القضات همدانی

فاطمه برزگر، مریم شادمحمدی*، کوروس کریم‌پسندی، محمدتقی بیگلر

گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران.

دی ۱۴۰۱، دوره ۱۵، شماره پیاپی ۸۰، صص ۹۷-۸۱

DOI: 10.22034/bahareadab.2023.15.6607

نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی

(بهار ادب)

چکیده:

زمینه و هدف: گنوسی‌گری مکتبی تلفیق‌گراست و بر آموزه‌های کلی همانند اصالت دادن به دونالیسم و تضاد اشیاء دنیوی، روح‌انگاری و دوری از ماده، راهیابی به عالم علوی از طریق معرفت (گنوس) تأکید دارد. عرفان اسلامی نیز با تلفیق برخی گزاره‌های گنوسی در قالب توحید اشراقی در تقابل با توحید عددی و سنیگری افراطی و حکومتی، از آن جهت تلطیف متن و باورهای اسلامی بهره جست. عین‌القضات همدانی از عرفای بیپروای ایرانی-اسلامی با آگاهی از آموزه‌های گنوسی و متأثر از آن و با تلفیق دیدگاه‌های مانوی و مندایی و اندیشه‌های میانجی، که در این مقاله به اندیشه‌های نوافلاطونی و هرمسی اطلاق می‌شود، درصدد بود تا خوانش جدیدی از متن مقدس مسلمانان با گفتمانهای گنوسی و اندیشه‌های میانجی بوجود آورد.

روش مطالعه: روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است و بر پایه داده‌های کتابخانه‌ای و آثار متقدمان استوار است.

یافته‌ها: یافته اصلی تحقیق بر تأثیر ادیان گنوسی و فلسفه‌های نوافلاطونی و هرمسی بر نگاه موحدان و روایت‌های اسلامی عین‌القضات با حفظ اصالت اسلامی آن تأکید دارد.

نتیجه‌گیری: پاسخ به چستی صورتهای جدید آفریده‌شده در تلفیق با گونه‌های فکری قدیم و ماهیت اندیشه‌های جدید، بویژه در منظومه فکری عین‌القضات و قالب اسلامی آن، از نتایج مهم پژوهش حاضر است.

تاریخ دریافت: ۲۲ مهر ۱۴۰۰

تاریخ داوری: ۲۵ آبان ۱۴۰۰

تاریخ اصلاح: ۰۶ آذر ۱۴۰۰

تاریخ پذیرش: ۲۲ دی ۱۴۰۰

کلمات کلیدی:

گنوسیسم، نیاندایی، مانوی، فلوپتین، هرمس، نگاه توحیدی.

* نویسنده مسئول:



Shadmohamadi80@yahoo.com

۰۱۵۲۲۲۶۶۰۱ (۹۸ ۱۱) +



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

Gnosticism and Mediator Thoughts in Eyn al-Qozzat Hamedani's Viewpoints

F. Barzegar, M. Shad Mohammadi*, K. Karim Pasandi, M.T. Bigler

Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 14 October 2021
 Reviewed: 16 November 2021
 Revised: 27 November 2021
 Accepted: 12 January 2022

KEYWORDS

Gnosticism, Mandaeanism, Manichaeism, Plotinus, Hermes, monotheistic view

*Corresponding Author

✉ Shadmohamadi80@yahoo.com

☎ (+98 11) 52226601

ABSTRACT




BACKGROUND AND OBJECTIVES: Gnosticism is a blended school and emphasizes on a series of general teachings such as authenticity of dualism and conflict of worldly objects, enlivenment and avoidance of matter, access to the Alevi world through knowledge (GNUS). Islamic mysticism, by combining some Gnostic propositions in the form of Eshraghi monotheism in contrast to numerical monotheism and extreme Sunnism and government, used it to stylize the Text and Islamic beliefs. Ayn al-Qudzat Hamedani, a reckless Iranian-Islamic mystic with knowledge of the Gnostic teachings and influenced by it, and by combining Manichean and Mandaean dialects and mediator thoughts, which in this article refers to neo-Platonic and Hermetic thoughts, sought to create a new reading of the holy text of Muslims with their Gnostics and mediator thoughts.

METHODOLOGY: Our research methodology is based on library data and posteriology analysis based on the works of the old ones.

FINDINGS: The main finding of this study emphasizes on the effect of Gnostic religions and Neo-Platonic and Hermetic philosophies on the Monocelal view and Islamic narratives of Ayn al-Qozzat by preserving its Islamic authenticity.

CONCLUSION: The answer to what new forms have been created in combination with the old intellectual species and the nature of new thoughts, especially in the intellectual system of Ayn al-Qozzat and its Islamic format, is one of the important results of this study.

DOI: [10.22034/bahareadab.2023.15.6607](https://doi.org/10.22034/bahareadab.2023.15.6607)

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 21	 0	 0

مقدمه

گسترش قلمرو اسلامی در سده‌های نخست و مواجهه عملی کلام و اندیشه توحیدی با فلسفه‌های کهن و علوم اولیه در زایش عناصر جدید فکری مؤثر بود. در این میان نقش میانجی‌های مختلف، اعم از جغرافیای اندیشه، فلسفه‌های مستقل یا وابسته به ادیان پیرامونی و درون‌رفت آن در فلسفه و کلام اسلامی سده‌های نخستین، در شکل‌گیری عنصر سوم، قابل چشم‌پوشی نیست. تفکر اسلامی با دو تمدن بزرگ آن عصر مواجه شد. در نتیجه گفتگوی مستقیم و غیرمستقیم تمدنها و مکاتب بزرگ، تحولات چشمگیری حاصل شد که تأثیر آن قابل اغماض نیست. در یک سوی عناصر شرقی و در سوی دیگر جغرافیای مندایی، هرمسی و نوافلاطونی وارد گفت‌وگوهای اسلامی شده و موجب پیدایش مشرب‌های جدیدی شده‌اند. عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵ ه. ق) از جمله عرفایی است که در زمان حساسی دیده بجهان گشود و با حفظ اصالت توحیدی، محصول و حاصل این نگاه تلفیق‌گرا شد. او میانجی مکتب عرفانی خراسان و عراق بوده و با سیطره بر علوم اولیه و دیدگاه‌های متفکران و مشرب‌های فلسفی و کلامی، تحلیل و تفسیر نوینی از آموزه‌های دینی با اصالت توحید اسلامی ارائه کرده و افزوده‌ها و نگرش‌های او کاملاً در این میان هویدا است. هرچند او استمرار اندیشه‌های پیش از خودش میباشد، نوآوری و خلاقیت او چنان قوی بوده که گویی عنصر و اندیشه جدیدی را بر تارک تاریخ اندیشه نشانده است. او علاوه بر تلفیق اندیشه‌های مختلف از گنوستیک تا هرمس و فلوپین، صورت خود را در قالب مضامین اسلامی بر آن تفکرات بخشیده است. مسئله و سؤال اصلی ما در این پژوهش چیستی این صورتهای جدید آفریده‌شده توسط عین‌القضات و پاسخ او به آنها است. نویسندگان مقاله تلاش کرده‌اند علاوه بر استفاده و بهره‌برداری از پژوهش‌های پیشین و رجوع به آثاری که اهداف پژوهش بر آنها استوار است، با تکیه بر آثار عین‌القضات به کندوکاو و ریشه‌یابی سرچشمه‌های نظرات او در این زمینه بپردازند و گمانشان بر این است که تا حد قابل قبول در این راه کامیاب بوده‌اند.

روش مطالعه

این پژوهش بر پایه مطالعه آراء و آثار پیشینیان و انعکاس آن در کتابهای عین‌القضات شکل گرفته است و در این راه تلاش شده برخی نظرات محققان عصر جدید مورد توجه و تحلیل قرار گیرد.

سابقه و ضرورت پژوهش

بررسی و شناخت این بخش از اندیشه‌های عین‌القضات، علاوه بر روشن شدن دیدگاه‌های این عارف جوان شوریده و نوپرداز، ما را بسوی شناخت بیشتر ظرفیتهای عرفان و تصوف اسلامی رهنمون مینماید و از این منظر پژوهش حاضر میتواند به شناخت ابعاد گوناگون مسئله‌های پیش روی تاریخ اندیشه در اسلام و ایران کمک نماید. تا کنون پژوهشی بصورت مستقل با عنوان حاضر انجام نشده است؛ اما جسته و گریخته آثاری در ادبیات پژوهش معاصر به دیدگاه متفاوت عین‌القضات پرداخته است. علی نقی منزوی در مقدمه تمهیدات (۱۳۷۷) با تفکیک نگاه سنتی و سنی در اسلام، با نگاه اشرافی، به تفاوت آرای عارفان اسلامی، که او همگی آنان را تحت تأثیر آرای گنوسیزم میدانند، تلاش کرده آرای عین‌القضات را هم در آن گروه مورد بررسی قرار دهد. متأسفانه نگاه ایشان به عین‌القضات به جای اندیشمندی خلاقه‌نویس و پویا به یک نویسنده تلفیق‌گرا و مقلد صرف تقلیل مییابد. نصرالله پورجوادی در کتاب دریای معرفت (۱۳۹۴) بخشی را به معرفی کلی دیدگاه عین‌القضات اختصاص داده است.

نجیب مایل هروی در کتاب *خاصیت آیینگی* (۱۳۷۴) به نکات نغزی دربارهٔ عین‌القضات، همانند نظریهٔ دین عجوزه و کودکان و... پرداخته است. دیگران هم بیشتر به آرای عین‌القضات دربارهٔ نور و ظلمت اشاره نموده‌اند.

بحث و بررسی

گنوسیسم و خاستگاه آن: گنوس (gnos) واژه‌ای یونانی است و میتوان آن را دانش و معرفت (know) ترجمه نمود. گنوسیسم، مذهبی است که داعیه‌دار رستگاری آدمی و شناخت و تفسیر خلقت و آگاهی از رازهای خلقت از طریق دانش خاص است (الیاده، میرچا، ۱۳۷۳: ۱۳). پیروان آن از طریق مناسک و آیینهای ویژه و رازآلود، مدعی معرفت به کنه هستی میباشند. گنوسیسم دارای معمار یا پیامبر نیست و بر یکسری قواعد و زمینه‌های مشترک آیینی و معرفتی تکیه دارد که از مهمترین آنها میتوان به دوبین‌انگاری در خلقت و اصل تضاد اشاره نمود (بی‌ناس، ۱۳۸۶: ۴۲۰). در آیینهای گنوسی، جسم و جهان ماده، که دارای نقص است، مخلوق خدای اعظم نیست؛ چراکه نقص شایسته او نیست؛ ازاینرو خالق دیگری را که شریر بودن از ویژگیهای اوست، معرفی میکنند (همان: ۴۲۱-۴۲۲ و لوکونین، ۱۳۵۰: ۱۲۱). تقابل جسم و روح، عقل و اشراق، نور و ظلمت، ماده و ورای ماده و ... از جمله ویژگیهای این آیین است. در تفکر گنوسیسم، روح که منشأ الهی دارد، مجبور به هیبوط میشود و در قالبهای کثیف مادی فرود آمده و به اسارت تن و ماده درمی‌آید. گنوس، اسباب رهایی مجدد روح از این زندان و ظلمت و حرکت بسمت آزادی و روشنایی است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱: ۱۴-۱۵ و تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۵۴). در نظر گنوسیستها رهایی، از طریق اشراق و اتصال به تجربه‌ها و معرفتهای برتر و رهاییبخش ممکن است. گنوسیسمها برای قوام اندیشهٔ خود با استفاده از مکاتب گوناگون جغرافیاهای مختلف، آموزه‌هایی را به اندیشه‌های خود افزودند و به تناسب شرایط در ادیان بزرگ همانند یهود، مسیحیت و اسلام به اصلاح برخی مفاهیم و آموزه‌های خود بویژه در تلفیق با مذاهب میزبان ادامهٔ حیات داده‌اند (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۲۲).

دربارهٔ خاستگاه اولیهٔ گنوسیسم نظریهٔ واحدی وجود ندارد. برخی ریشهٔ گنوسیسم را در آیینهای ایرانی دانسته و معتقدند مانی آن را تبدیل به سیستمی فکری و آیین جهانی کرد (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۲۲). برخی نیز با رد خاستگاه ایرانی گنوسیسم، نقش کلام و فلسفهٔ متأخر یهودی و مسیحی را در شکل‌گیری آیین گنوسیسم و تبدیل به سیستم منظم فکری برجسته میدانند و مانی را صرفاً استمرار این اندیشه در عصر متأخر آن بحساب می‌آورند. در این نگاه نقش متألهین و عرفای یهودی در بساختن آموزه‌های گنوسی غیرقابل‌انکار است. آنان گوهر حکمت را با شخصیت سوفیا آمیخته و بعدها به او صفت آفرینندگی دادند: «جهان مینوی از خدای ناشناخته و همسرش پیدا گشت. سوفیا، واپسین گوهر مینوی، گستاخ شد و غولی را به نام جهان‌آفرین هستی بخشید» (گیسل، گیلز-الیاده، همان: ۲۲-۲۷). در این نگاه روح جنبهٔ آسمانی یافته و پس از مرگ به جایگاه آسمانی خود صعود میکند (همان: ۲۷-۲۸). بنظر میرسد مکاتب مختلف گنوسی مجموعه‌ای بهم‌پیوسته از عقاید دینی و عناصر تلفیقی از فرهنگهای آرامی، بابلی، مصری، ایرانی و یونانی هستند که در دوره‌های متأخرتر بویژه تحت تأثیر متون هرمسی، نوافلاطونی و نیاندایی سامان یافته و مانی متأثر از این مکاتب، آن را تبدیل به آیینی جهانی کرد و بعدها نیز از طریق آمیزش با نحله‌های معرفتی عرفانی-ایرانی وارد ادبیات اسلامی شد. این گروهها میانجی ورود باورهای گنوسی به جهان اسلام و باورهای مذهبی برخی مسلمانان شدند؛ برخی نیز به نقش ابن مقفع در ترجمان آیین گنوستیک ایرانی به حوزهٔ ادبیات عرب تأکید دارند (منزوی، ۱۲۷۷: ۱۸۱). همچنین میتوان بر توأمانی میانجیهای جغرافیایی و آیینهای رایج در بین‌النهرین و خراسان تأکید ورزید (همان: ۱۶۱). نظریهٔ غالبی در این زمینه وجود ندارد؛ اما میتوان بر

جغرافیای اسکان منداییها در غرب فلات ایران و انتقال آموزه‌های گنوسی و آمیختگی آن با باورهای هرمسی، نوافلاطونی و مندایی پافشاری بیشتری نمود.

از آنجاکه فرضیه این پژوهش تأثیر واسطه یا بیواسطه اندیشه‌های فلسفی نوافلاطونیان بویژه فلوطین و پیش از او هرمس در کنار گنوسیستهای چون منداییها و مانویها است، تلاش میکنیم با بررسی اندیشه‌های این دسته از نظرات، به کالبدشکافی آرای عین‌القضات پرداخته و آنها را در دستگاه معرفتی او مورد رصد و ارزیابی قرار دهیم.

هرمس‌گرایی: در روایت‌های هرمسی، چون هرمس به سبب غضب خداوند سایه خسوف را بر زمین دید، روی به خدا کرد و از او مدد طلبید و خداوند به او ندا کرد که به ریسمان شعاع چنگ زند و بواسطه شعاع نور به بالا رفت (سهروردی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۱۰۸). هرمس، که دارای شخصیت افسانه‌ای و منسوب به چندین نفر در جغرافیای مختلف است، معتقد بود خداوند نور خود را بر درون او تابیده است. این گزاره‌ها روایت‌هایی است که برخی عرفا و فیلسوفان اسلامی درباره شخصی به نام هرمس گفته‌اند. کتاب *هرمتیکا*، که مدعی گزیده‌هایی از متون هرمسی است، هرمس را در تجلی عرفانی نشان میدهد که حکمت‌علی را بصورت مستقیم از خداوند دریافت و در مکاشفای رازآمیز، شاهد خلقت جهان است و این مراتب را از طریق تأمل و مراقبه بدست می‌آورد. اساس خلقت در اندیشه او مبتنی بر انفجار بزرگ نور و پیدایش خورشید و ستارگان و در نتیجه انتشار نور در اجرام در رحم تاریکی صورت می‌گیرد (تیموتی فرک، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۵). در اندیشه هرمسی محسوسات و زندگی، ناپایدار و نوعی توهم است اما توهمی که ریشه در واقعیت دارد. تولد انسان شروع روح وی نیست؛ بلکه آغاز تجسد روح بعنوان شخص خاص است. او از جابجایی دائمی ارواح سخن گفته و از منظر فرجام‌شناسی، ارواح پاک هم‌آغوش خدا میشوند و ارواح ناپاک و غافل دوباره به چیز مادی افول خواهند کرد (همان: ۱۶۷-۱۷۲). آیا این همان تناسخ هندی است که در اندیشه هرمس دیده میشود با این تفاوت که هرمس میگوید و میگذرد و سکوت میکند؟

در نظر او هر چیز مادی با فطرت معنوی و ذاتی بیگانه و گرفتار شهوات است. او راه رستگاری را در حکمت، مکاشفه باطنی و درک عقل و معرفت الهی میداند (همان: ۱۷۵-۱۷۶)؛ همانگونه که جهل نیز مهلک نفس است (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۲۳۸).

در نظر هرمس خدای یکتا، که از آن بعنوان آتوم نام میبرد، همان واحد است که به دو نیروی نور و حیات، بخش میشود و به عقل و روح تبدیل میشود؛ یگانگی با خدا هم‌نور است و به جهان حیات و نظم میدهد. در نظر او امور مادی، پلشتی تفکرات گنوستیکی را ندارند؛ چون عقل کیهان و کیهان جسمانی انعکاسی از عقل کل است: «فراز آنجا که آتوم سراسر نیکی است کیهان نیز نیک است» (تیموتی فرک، همان: ۹۶). او میداند اول است که ابداع فلک و ... از اوست (همان: ۹۶). خدای آتوم در کنار خود خدایانی دارد که با قوای خود در انتظام جهان مشغولند، تقدیر از طریق ستارگان رقم می‌خورد و بر همه خلقت سلطنت میکند. الهه سرنوشت مسلط بر مجموعه‌ای از خدایان است، خورشید و ستارگان هرچند روشنایی‌بخش و مسلط بر تقدیر عالم و عالمیان هستند، در نهایت تصویری از خدای بزرگ یا واحد متعالی بشمار می‌آیند. خداوند حیات را به کل جهان میدهد و خورشید و خدایان نیز به عناصر جاندار و زمین نیرو میدهند (همان: ۱۰۵). هرچند هرمس‌گرایی با گنوسیسم تفاوت بارزی دارد اما در برخی پندارها همانند توجه به نور، درک اشراقی از عالم، تناسخ و اعتقاد به سلسله‌مراتب در خلقت، استواری و برتری روح بر جسم مشترکاتی دارند.

فلوطین: اندیشه‌های فلوطین چنان سترگ و قدرتمند بود که در زمانه‌اش عالمگیر شد. او، که در حدود ۲۰۳ تا ۲۷۰ م میزیست، مکتب خود را در اسکندریه بنا نهاد و پهنه وسیعی را از مصر تا یونان و آسیای صغیر متأثر ساخت.

سفرهایش به شرق در رکاب امپراتور روم شرقی، شناخت فلوطین را به آموزه‌های گنوسی عمق بخشید (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۰). او نویسنده‌ای قهار بود که بزرگترین ارزش آدمی را معرفت و سبب هرگونه بدی را جهل میدانست. معرفت در نظر او با دل و مکاشفه ممکن است؛ او از تجربه مکاشفه خود با خدا (واحد) مینویسد: «بارها هنگامیکه از خواب تن بیدار میشوم ... زیبایی حیران‌کننده‌ای میبینم. در آن دم به تعلق خود به جهانی بهتر و والاتر یقین‌تزلزل‌ناپذیر مییابم ... با خدا یگانه میشوم» و بعد از هیبوط روح و جای گرفتن آن در کالبد اظهار شگفتی میکند (همان: ۴۴). در نظر فلوطین «بیان این تجربه براساس حقیقت دیدار ممکن نیست و فراتر از علم و زبان است، ...». این یگانگی انسان و خدا همانی است که بعدها عرفای اسلامی و ایرانی از آن بسیار گفته‌اند اینکه: «نگرنده با آنچه نگرسته میشد یگانه بود ... در حال یگانگی با واحد دیگر نمیدیشم؛ همچنانکه واحد نمیدیشد؛ از اینرو این نگرستن بزرگتر از خرد است و برتر از خرد» (همان: ۴۶). در نظر فلوطین خدایی شدن آدمی تنها به مدد گرفتن از قدرت درون و شهود ممکن است و در چنین شرایطی، که بیان کیفیت آن از آدمی سلب میشود، وحدت مشاهده‌کننده (تجربه‌گر) و مشاهده‌شونده امری است یگانه و کاملاً بدیع که از قدرت خرد انسان در شرایط عادی بیرون است. بنظر میرسد این موضوع تنها تجربه منتقل‌شده به تفکرات شهودی و حتی گنوستیکی از سوی فلوطین نباشد؛ چراکه در همین کیفیت ارتباط، او ناچار است به مراتب دیگر وجود نیز، توجه کند. از این منظر فلوطین، پس از واحد که هستی برتر است و جز با مفاهیم کلی - نامعین، بیشکل، بیچون و بیچندی - قابل وصف نیست (همان: ۱۶)، عقل و روح و ماده قرار دارند. در نظر او، واحد چون روی در خود میکند، عقل پیدا میشود و عقل نتیجه تحول در خود واحد است و همسایه اوست (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۷۳۰). روح که در این مجموعه در مراتب پس از عقل قرار دارد توسط او سامان مییابد (همان: ۷۷۹)، بمنزله نور واحد محسوب میشود و در میان طبیعت در مرتبه پایین و عقل در مرتبه بالاتر قرار دارد. روح در نگرش به پایین با طبیعت و آدمی درمی آمیزد و حیاتبخش میشود (همان: ۱۷). واحد و عقل از محدودیت زمان و مکان آزاد هستند اما ارواح در نزول خود در دامن زمان و مکان میفتند. با جدایی، روح بالارونده از ماده و عناصر پایین به آزادی میرسد (همان: ۱۷ و فلوطین، ۱۳۶۶: ۹۰۹). برخلاف عقل و روح، ماده در حصر زمان و مکان است و در هیچ نقطه ثابت نیست و متأثر میشود و همیشه نیازمند و از هر حیث فقیر و تاریک است. هرچند در تفکر فلوطین ماده شرف مطلق نیست و جلوه‌ای از آفریننده عناصر حیات‌بخش است اما بارقه‌هایی از عناصر گنوسیستی در اندیشه فلوطین به ماده دیده میشود؛ با این تفاوت که فلوطین قائل به دوبنی در عالم نیست. در نظر فلوطین حصول به واحد صرفاً با مراقبه و مشاهده درونی و تطهیر ممکن است. روح در این مسیر از خدایان گوناگون گذشته و از طریق حکمت و معرفت و دعا بسوی «او» حرکت میکند، خلاصه آنکه پایان این راه شناسایی و اتحاد با واحد است (همان: ۲۸-۳۱).

نیانداییها، گنوسیستهای واسطه: این آیین را جدانشده از دین یهود و مقاوم در برابر مسیحیت دانسته‌اند. محققان «مندا»، را که به معنی دانش و آگاهی است، در پیوند تنگاتنگ با دین یهود و مسیحیت دانسته‌اند (الیاده، ۱۳۷۳: ۹۱). این گروه از منطقه حران در قرن سوم یا چهارم میلادی به منطقه بین‌النهرین و جنوب غربی ایران مهاجرت نمودند و در این راه حامل سنتهای حرانی و بنابر ادعای الملل و النحل هرمسی بودند (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۲۲۶-۲۲۷). نیانداییها، که به صبئی و معتسله هم معروف شدند، برای حفظ و صیانت از خود بویژه در اوایل دوره اسلامی پیامبران یحیی را تعمیددهنده معرفی کردند تا جزو اهل کتاب محسوب شوند (الیاده، ۱۳۷۳: ۹۳). سنت مندایی، زندگی در کنار رود خانه و شستشوی دائمی و انجام غسل تعمید در ایام و مناسک گوناگون و پاک کردن جسم و درون خود است. جامعه مندایی اجتماع بسته‌ای است که بجهت دوری از سیاست و فعالیت‌های اعتراضی، کمتر مورد

آزار و اذیت قدرتها واقع شده و ایام را بآرامی و صلح گذرانده است (فروزنده، ۱۳۷۷: ۷۴-۷۵). در عرفان مندایی، که به نوعی دوگانه‌پرستی پنهان و رازآلود آن را احاطه کرده و نتیجهٔ دیالکتیک نور و ظلمت است، دو گوهر کاملاً متضاد و درهم‌پیچیده وجود دارد که به قلمرو هم هجوم می‌آورند (همان: ۲۲۰). به این ترتیب، نیکی و بدی و نور و تاریکی، روح و ماده از همان آغاز جهان، هم‌اورد یکدیگر میشوند. اسارت «مانا» (روان و روح) توسط نیروهای شر (شو یاهی) و عسرت او در زندان تن و تلاش برای آزادی، بخش مهمی از کتاب *گنزاربا* - متن مقدس منداییها- را تشکیل میدهد. در روایتی که به خلقت انسان برمیگردد: «فرشتگان، جسمی گلی از این دنیای خاکی ساختند و به صورتی بسیار زیبا ... کامل کردند، پس به امر پروردگار، فرشتگان روان آدم (نشمتا) را از دنیای نور به دنیای خاکی آوردند و به او گفتند: ای آدم وارد این جسم شو. روان آدم ... گریه نمود و به آنها گفت، ای برادرانم چه گناهی میانتان مرتکب شدم و ... مرا حبس نمایید، من فریاد میزنم و نیاندایی را به کمک میطلبم که ... مرا به مکان اولیه‌ام برگرداند». در ادامهٔ این روایت فرشتگان روان آدم را آرام ساخته و به او وعده میدهند رسالت او در انقیاد و پیروزی بر ظلمت است و او حامل نوعی مأموریت الهی است. در این منازعه براساس درخواست روان آدمی، سلاحی برتر در اختیارش قرار میگیرد تا در تقابل ظلمت و تاریکی از خود دفاع نماید و آن گنج الهی در قالب «گنزارتا» میباشد تا بدان ابزار بر بدیها و تاریکیها پیروز شود (گنزارتا اسمال، بی تا: ۵۷). مانا (روان=روح) با حکمتی که خداوند در وجود او گذاشته میتواند بر شویاهی و دنیای دروغ و ریا و تاریکی غلبه نماید و درنهایت در زمان مقرر بسوی خداوندش برمیگردد و در مکان و وطن اصلیش اقامت میگزیند. در این فرایند مانا از گرفتاری در تبیل (جسم ناپاک) مینالد و شکایت میکند. او فرمان یافته دستورات خدای بزرگ را در جسم و قالب شریر به انجام برساند (همان: ۲۷-۲۹). ضمن اینکه در این کتاب سراسر راز و ابهام مشخص نیست که قالب شریر و «تبیل» و «شوآ» و «شویاهی» توسط خدای بزرگ آفریده شده‌اند یا گوهر مستقل از آفریننده است و اینکه فرشتگانی چون «اپتاهیل» دستیار خداوند در امر خلقت جهان هستند یا نقشی در آفرینش ندارند؟! (همان: ۵۸).

در گنزارتا خدای ازلی، دومی را خلق میکند و دومی سوومی را بوجود می‌آورد و به همین شکل همانند فلسفهٔ فلوطین تکرار از دل واحد با واسطه شکل میگیرد (همان: ۱۱۱). نکتهٔ مهم در آیین مندایی محاجه و مناظرهٔ آنان با مدافعان عقل عربی میباشد؛ شهرستانی بیش از بیست صفحه از اثر خود را به این هم‌اوردی اختصاص داده است (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۲۱۲-۲۳۵). آنچه مسلم است منداییان توانستند بسیاری از آموزه‌های خود همانند تضاد روح پاک و جسم پلید و مسئلهٔ تطهیر و عبور از زمان و مکان برای حصول به خدا را وارد ادیان و فلسفه‌های دینی متأخر و همسایگان خود نمایند و یکی از گفتمانهای مذهبی حاضر در عصر ساسانی و اسلامی باشند. در فلسفهٔ مندایی، انسان با تطهیر و پیروی از رهنمودها و آیین الهی میتواند به رستگاری برسد.

مانویت: مانی (۲۱۶-۲۷۷) زادهٔ جنوب عراق امروزی از قلمرو ساسانی بود. محیط زندگی و تربیت او آکنده از اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی بویژه دیدگاههای مندایی بود و پدر او نیز در شمار پیروان آیین مندایی بوده است. زندگی فکری مانی پر از تحولات و حوادث عجیب و غریب است؛ از ادعای نزول وحی در ۱۲ و ۲۵ سالگی بر او که خود را همزاد (نرجمیک) معرفی کرده و بر او سلام میفرستد (الندیم، ۱۳۶۶: ۵۸۳) تا سفرهای فکری و فیزیکی او بسوی آیینها و مذاهب و جغرافیای آن در داخل قلمرو ساسانی، بگونه‌ای که پیروانش در مدت کوتاهی در غرب تا شرق قلمرو ایران پراکنده بودند (الیاده، ۱۳۷۳: ۳۹). مذهب مانی تحت تأثیر فضا و جغرافیای تولدش بشدت تلفیق‌گرا بود. او از دین یهود گریزان و با مسیحیت مهربان و البته سخت متأثر از دین زرتشتی بود و دین اخیر، هستهٔ اصلی و چهارچوبهای گفتمانی و بیانی او را شکل میداد (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۱۹۰).

آیین مانی کاملاً دوینی است؛ روایت مانی با چپستی نور و روشنایی و نیروی تاریکی و ظلمت و آفرینندگان آن آغاز میشود و اینکه بر اساس روابط و مواجهه آن، تاریخ آفرینش به سه دوره تقسیم میشود. دوره اول مربوط به گذشته است که در قالب دو عنصر نور و روشنی جدای از همدیگر سپری میکردند؛ دوره دوم که مربوط به حال است با حمله تاریکی (نماد نادانی) به سرزمین روشنایی (سمبل خرد) موجب آمیختگی آن دو شد. نور زاده هر مزد است و تیرگی زاده اهریمن و با ماده یگانه است؛ دوره سوم نیز مربوط به آینده است که با تلاش خداوند بزرگ (پدر عظمت) و با دستیاری آفریده‌های او و با ترفندهای خاص که تماماً جنبه نمادین و رمزی دارد دو دنیا از یکدیگر جدا شده و نور از دل تاریکی بیرون می‌آید (همان: ۱۳۳-۱۳۴ و الندییم، ۱۳۶۶: ۵۸۷-۵۸۸). سرنوشت انسان نیز در تضاد میان روح پاک آسمانی و جسم و قالب مادی که پای در تاریکی دارد رقم می‌خورد. روح با حکمت و معرفت و از طریق تطهیر درون و پاکی نفس میتواند بر جسم ناپاک غلبه کرده و در نهایت بسوی پدر عظمت حرکت نماید (همان: ۱۳۴ و ۱۴۰ و الندییم ۱۳۶۶: ۵۹۲). به عبارتی داستان دورافتادگی روح از ملکوت و ایام عسرت او، به آیینهای پیشین از جمله مندایی، هرمسی و فلوطینی شباهت دارد. روح محبوس در تن و به قول گرادوینولی «طلای در گل» است که میتواند با آگاهی از خود حقیقی، خداگونگی را تجربه نماید و آرزوی مانی نیز رستگاری و آزادی اندیشه و ارج نهادن به تجربه خداگونگی انسان بود (همان: ۱۴۰). آیین مانی هرچند توسط موبدان زرتشتی و نهاد رسمی سیاست عصر ساسانی سرکوب شد، تا عصر اموی استمرار مییابد (الندییم، ۱۳۶۶: ۵۹۹-۶۰۲). بنظر میرسد نسبت اندیشه‌ای عین‌القضات با مانی و زرتشتیگری، نوعی تقرب و دوری است. مثلاً در موضوع تطهیر درون و توجه به نور و روحگرایی به مانی نزدیک میشود و در ماجرای دوآلیم در خلقت به زرتشتیگری متأخر که مبتنی بر سانتالیسم است روی خوش نشان میدهد

گنوسیزم عین‌القضات: همانگونه که گفته شد گنوسیزم مجموعه‌ای منسجم و یکپارچه نیست و پیامبر یا فیلسوف واحدی پشت آن قرار ندارد، بلکه اندیشه‌ها و رفتارهایی است که در کل بر پایه تضاد میان اشیاء و عناصر طبیعی و ماوراء طبیعت (ماده و روح، جسم و جان، آخرت و دنیا، آسمان و زمین، ظاهر و باطن و ...) نشان داده شده است. از سوی دیگر گفته شد گنوسیزم بشدت میل به تلفیق دارد و از حوزه فکری و جغرافیایی وارد جرگه‌های دیگر میشود؛ با طلوع اسلام و رها شدن اندیشه کلامی در جهان اسلام، اندیشه گنوسیزم با استفاده از آیات و روایات قرآنی و اسلامی بتدریج در برابر سیاست رسمی و ظاهرگرای قرون نخستین موضع‌گیری کرده و در قالب اندیشه‌های ایرانی همانند المقفع و جنبشهای دینی و سیاسی سده‌های نخست در قلمرو ایرانی (از خراسان تا عراق) طرح و گسترش یافت. اندیشه گنوسی در جهان ایرانی-اسلامی دارای ویژگیهایی است که براحتی میتوان آن را از نگاه عربی و رسمی متمایز نمود. از جمله این تفاوتها عبارتند از: مادگرایی و متافیزیسیم، تشبیه و تنزیه، معاد جسمانی و روحانی، فیض یا خلق، قانون صدور، جبر و اختیار، اصالت تن یا روان، رابطه با خدا، بندگی و اتحاد و حلول، ظاهرگرایی و وفاداری به متن و تأویل‌گرایی، علم و معرفت، نور و ظلمت و ... نکته مهمی که در رصد اندیشه‌های گنوسی عین‌القضات و عرفای دیگر قابل اهمیت است، عنصر آگاهی در پرداختن به آرای گنوستیکی است؛ اینکه با آگاهی از آرای پیشینیان، نظراتشان را متأثر از دیدگاههای مذکور بیان میکردند یا به تقلید یا اجتهاد فردی و نادانسته و تحت تأثیر پیشینیان، طرح موضوع مینمودند. در آثار عین‌القضات این موضوع بینابینی است، بویژه با عنایت به میانجیهای گوناگون در انتقال مفاهیم شاید منشأ و سرچشمه‌ها به فراموشی سپرده شده و با اصالت دادن به توحید اسلامی، منطقهای استنادی، مورد رد یا تأیید قرار میگیرد.

روح و جسم: مهمترین وجه تمایز گنوسیستها با مشربهای دیگر، تفسیر و روایت آنان از چیستی و جایگاه روح و ارتباط آن با خالق و وضعیت کنونی آن در کالبد زمینی و انسانی است. چنانچه دیدیم کالبد و ماده در نظر مانویان نماد جهل و ظلمت و در ردیف امور پست قرار دارد و بشکل خاصتر منداییان کهمانی نیز تحت تأثیر آنان قرار داشته و کالبد را زندان و روح را زندانی وصف کرده‌اند. کالبدی که آفریده یا در تسخیر بدیها و تاریکیها است و روح علیرغم میل خود بر اساس مأموریت خدای بزرگ در آن (کالبد) جای گرفته تا با بدیها ستیز نماید. عین‌القضات همدانی در موضوع روح بصورت دائمی با این آیه قرآن روبروست «و یسألونک عن الروح قل الروح من امر ربی» (سوره ۱۷ آیه ۶-۷). او درصدد است بین اسرار مگویی که خود از آن باخبر است با آیه فوق سازگاری برقرار نماید. قاضی از اینکه در قرآن مجید درباره روح حداقل سخن گفته شده، استفاده کرده و در شرح این آیه و آیات مشابه درباره روح و کالبد و جایگاه آن دو سخن میگوید. در اندیشه او روح همان دل و ... است و در پیوند با قلب آورده شده است و فرمانده و غالب بر قالب است. او میداند آدمی تشنه شنیدن و پاسخ به سؤال درباره روح و ارتباط آن با بدن است؛ «پس از شناس این همه، طالب حقیقت روح باشی ... اکنون گوش دار ان شاءالله که بدانجا رسی» (عین‌القضات، ۱۳۹۷: ۱۴۱). در نظر عین‌القضات قالب آدمی «کثیف و از عالم سفلی است» (همان: ۱۴۲) و روح از عالم علوی است و پاک و منزّه، که انسان نیز در اصل، هم اوست؛ به عبارتی همان اصل «طلا در گل». مانویت در اندیشه عین‌القضات نیز دیده میشود؛ با این توضیح که با هدف انطباق جسم کثیف و روح علوی واسطه‌ای خلق شد که دستور از روح گرفته و برای جسم ترجمه میکند و آن دل یا قلب است که آن نیز لطیفه‌ای است که از عالم علوی میباشد (همان: ۱۴۳). در نگاه او «قلب ملکوتیست و قالب ملکی، در ملک کسی زبان ملکوت نداند، اگر زبان جبروتی نباشد» (همان: ۱۴۳).

در گنوزاری آمده است که روح دارای اجزایی است که معادل بدن هستند؛ مانند پای درخشنده، چشم، گوش که هر کدام در جایگاه خود در جسم قرار گرفته‌اند. عین‌القضات نیز چیزی شبیه به آن مینویسد: «هرگز شنیده‌ای که روح دست دارد، و پای دارد و طعام خورد» و در روایتی از مجاهد نامی «تن آدمی خلقی و صورتی باشد همچون آدمی و صورت مردم دارد اما آدمی نباشد و از عالم قالب و بشریت نباشد از عالم فتبارک الله احسن الخالقین باشد» (همان: ۱۴۵). او تعیین‌کننده سرنوشت قالب و قاهر بر جسم را روح میداند که با فساد آن، قالب نیز فاسد میشود و با صلاح آن به صلاح باشد (همانجا). او دل و روح را از سرزمین خدا و متعلق به او میداند که مأمور در تن است و سعادت قالب نیز در همراهی با اوست (همان: ۱۴۶). باینحال عین‌القضات در جای جای کلامش از اینکه در بیان چیستی و ماهیت روح معذور است سخن میگوید؛ «دریغا اگر شریعت بند دیوانگی حقیقت آمده نیستی؛ بگفتمی که روح چیست؛ اما غیرت الهی نمیگذارد که گفته شود» (همان: ۱۴۸).

این ادعا با توجه به همسنجی کلیت نظرات او درباره جایگاه روح و جسم، بنظر میرسد برگردان اندیشه‌های مانوی و مندایی باشد؛ با این تفاوت که عرفای اسلامی درباره جایگاه دل یا قلب بصورت مستقل بیان سخن داشتند و چارچوبهای نظری ساختند. او همانند هرمس، فلوطین و منداییان معتقد است: «روح را از عالم خدا به قالب فرستادند». روح هم مأمور الهی است و هم در بند ماده و قالب قرار دارد. با این تفاوت که در اندیشه فلوطین میان خدا و روح، عقل قرار دارد اما عقل، که در قالب معرفت می‌آید، در نگاه عین‌القضات سکوی پرتاب انسان و روح بسوی خداوند است، روح از عالم آفریده نیست بلکه از عالم آفریدگار است و از این حیث قدیم و ازلی است و حضورش در عالم به فرمانده ارتباط دارد. بنابراین نقش روح در بدن در نظر عین‌القضات «قاهر باشد نه مقهور» (همان: ۱۶۰). جسم مرکب روح است و هرگز مرکب از ذات راکب نباشد (همان: ۱۵۹). روح نیز در نظر عین‌القضات

همانند گنوسیستهای دیگر، دارای مراتبی و مرتبیتی است؛ او روح حاکم و کلی بر جهان را روح قدسی مینامد و معتقد است شکل‌های دیگری نیز از ارواح وجود دارد که یکی از آن حیوانی و متحرک است؛ اما توضیح نمیدهد مراد او از روح حیوانی چیست؟! شاید مراد او ارواحی هستند که به جای راکب بودن بر تن، مرکب آن میشوند و تنزل مینمایند. شکل دیگر از روح را روحانی مینامد و آن را نیز به دو دسته تقسیم میکند.

مراتب معرفت: علوم اسلامی در سده‌های نخستین اسلامی پیرامون متن مقدس و برای درک بهتر آن شکل گرفت. با گسترش قلمرو اسلامی و نفوذ اسلام در میان تمدن‌های غیرعربی، مجموعه دانش آن قلمرو در خدمت ساختار رسمی و مذهبی دین جدید درآمده و معارف قدیم عمدتاً در جهت اثبات و تشریح احکام و آموزه‌های اسلامی بکار گرفته شد. با ورود آموزه‌ها و واژه‌های فلسفی و کلامی به ممالک محروسه اسلامی، بتدریج تمدن جدید در ایران و بویژه در خراسان با آموزه‌های مانوی و زرتشتی و در بین‌النهرین و ایران غربی تا مصر با فلسفه مندایی، نوافلاطونی، هرمسی و ... آمیخته شد و بتدریج علوم جدید همانند کلام نوین، علوم شهودی و فلسفه باطنی در نتیجه این آمیزش پدید آمد. حاصل این تلاش به عین‌القضات رسید. عین‌القضات در مباحث معرفت‌شناسی متأثر از مکتب خراسان و بایزید بسطامی است. تعریفی که او از علم و عقل ارائه میکند تفاوت چندانی با نقل قول‌های پیشینیان ندارد. یعنی علم در نظر او به علومی گفته میشود که میتوان معنای آن را به عبارتی درست و مطابق آن تعبیر نمود و یا عقل را وسیله کسب علم میدانند که جز با الفاظ متشابه تعبیر نمیشوند (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۶۷). او معتقد است «از محالات آشکار آن است که سالک بتواند از طریق علم، به ازلیت راه یابد، زیرا آنکه جز به دانش نمیپردازد، در بند زمانست و رسیدن به ازلیت ممکن نیست مگر پس از پاره کردن این بند» (همان: ۶۰). در نظر قاضی، بصیرت تولیدکننده معرفت و بعضاً حتی خود معرفت است. بصیرت عجز عقل را در دریافته‌ها و حصول به حقیقت آشکار میکند (همان: ۳۶). او معتقد است نگرش بر جهان ملکوت بر دیدگان علم و عقل بسته و چه بسا جزو محالات است؛ وجودی که موجودات از آن به کاملترین صورت صادر میشود (همان: ۱۳). این سنخ از گفتگو به تجربه فلوطین در مواجهه با واحد شباهت دارد، قاضی نیز با استفاده از معرفت و بصیرت از بیکرانها میگذرد و در مقام مشاهده نشسته و به مرحله قرب میرسد (همان: ۷۷ و ۷۸). در آنجا مسلم شد که از قید زمان و مکان رهایی یافته و به عالم ازلیت رهسپار گردیده، سپس از آن سفر عرفانی بدین جهان بازگشته است (همان: ۸۶). عارف چون بدین مقام میرسد به بقای حیّ قیوم باقی میماند و کمترین علامات اشراق متلاشی شدن در «اوست»، چون برای عاشق ممکن نیست به وصال معشوق برسد مگر بعد از فنا، ... چون از حدود علم و عقل خارج است (همان: ۱۰۰). قاضی این نوع سیروسلوک را نه حلول در حق بلکه همانند فلوطین اتحاد و یگانگی با حق میدانند (باسپرس، ۱۳۶۳: ۳۱) یا آن را متفاوت با حلول‌گری میدانند (عین‌القضات، ۱۳۹۷: ۱۱۳). عین‌القضات هرچند در بیان مراتب علم و معرفت پیرو سبک خراسان و مکتب بایزید است اما نوآوری‌های او در این عرصه قابل توجه است؛ از آن موارد میتوان به نظریه «تعطیل» و تمثیل «دین پیرزنان» اشاره کرد که میان عرفای ایرانی یک ابداع است (پورجوادی، ۱۳۹۴: ۱۴۸ و عین‌القضات، ۱۳۹۷: ۱۳۱).

در این نظرات تأکید میشود که چیزی به نام کمال معرفت در عارف نداریم و هرچه طالب در معرفت پیشتر رود، نتواند به اندازه قطره‌ای آب از دریای معرفت کسب کند بلکه باید متوجه فیضان باشد تا حجاب و پرده غفلت از دیدگان او کنار رود؛ «حجابی از راه بشریت دامنگیر شود این بلای راه همه بود» (عین‌القضات، ۱۳۹۷: ۱۰۹). «و البته لطف خداوند در برداشتن حجاب بر برخی تا مرتبه‌ای گیرند و برخی را کار موقوف میشود به قیامت» (همان: ۱۰۶). همانی که فلوطین معتقد است «ما باید دعا کنیم؛ در برابر این پرسش، هستی چگونه از واحد پدید می‌آید

و چرا واحد در خویشتن نمی‌ماند ... روی در خدا بیاوریم و هنگامی که در برابر او تنها قرار می‌گیریم با تمام رحمان دست به دعا برداریم» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۸) «تا بواسطه دعا ... بتوان درباره موضوع آن سؤال سخن بامعنائی گفت؛ بدست آورد ... از او بخوان که بیاید؛ شاید بیاید و جهان غنی خود را با خود بیاورد» (همان: ۲۸-۲۹).

قانون صدور: قانون صدور، که برگردان آن از پهلوی یا سریانی به «لا یصدور من الواحد الا الواحد» (از یکی جز یکی نباید) بیان شده است، ریشه در اندیشه‌های هرمسی (تیمونی فرک، ۱۳۸۴: ۹۳-۹۶) و نوافلاطونی (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۴) دارد و در گنوسیسم با صورت متفاوت با آغاز نهضت ترجمه در سده سوم هجری از اسکندریه و دانشگاه‌های جندی شاپور و حران وارد محیط اسلامی شد (عابد الجابری، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۵۰). مانویان برای اثبات دوآلیزم از آن بهره می‌جستند (یعقوبی، ج ۱، ۱۳۷۱: ۱۹۶). قانون صدور بتدریج در اندیشه‌های عرفانی و بشکل تلطیف‌شده و توحیدی مورد استناد قرار گرفت و افرادی مانند ابن سینا، خواجه نصیر طوسی و ملاصدرا هر یک رساله‌هایی در دفاع از آن نوشتند (منزوی، ۱۳۷۷، مقدمه نامه‌های عین‌القضات: ۲۳۰) اما عین‌القضات با آگاهی از تضاد آن با توحید اسلامی، آن را کفر صریح نامید (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۴۴-۴۵) و یا در تمهیدات/بصراحت آن را رد کرد و این موضوع نشان از اصالت و اولویت معرفت اسلامی نزد او نسبت به معرفت‌های دیگر دارد. این در حالی است که فلاسفه یونانی مآب معتقد بودند چون خدا یکی است و موجودات متعدد، ممکن نیست که از واحد مستقیماً متعدد بوجود آید. فلوطین در این زمینه معتقد است «اگر قرار است که پس از او (واحد) دو می‌باشد، این دوم باید پدید آید بی آنکه آن واحد به سویی بگراید ... آنچه پس از واحد می‌آید نتیجه‌ای است نخواسته ... پس از واحد دیگری همچون هاله‌ای از روشنایی است که از آن میتابد و گرد آن فرامی‌گیرد» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۱-۲۲).

«واحد همچون پدر، عقل را که همانند سپر است می‌آفریند و عقل نیز روح را و ...» (همان: ۲۲). عقل از راه نگرش، تولید میکند و بهمین شکل تولید و آفرینش استمرار می‌یابد؛ «واحد روی در خود داشت و در خود نگریش و این نگرش عقل است ... عقل در اندیشیدن در آغاز یکی است ولی کثرت می‌یابد ... چون می‌خواهد بر همه چیز دست یابد، پس از عقل، روح جهان است و پس از آن طبیعت» (همان: ۲۴). در این سلسله‌مراتب، تولیدشده همیشه پایینتر از تولیدکننده است تا به منبع فیضیان یعنی واحد میرسند (همانجا). در اندیشه هرمسی نیز در آغاز واحد وجود دارد. واحد به دو قوه بنیادین بخش میشود. هرمس این دو قوه را تحت نام نور و حیات شرح میدهد (تیمونی فرک، ۱۳۸۴: ۹۱). در زبده/الحقایق، عین‌القضات ابتدا سخن فلاسفه را خلاصه میکند: «نزد فلاسفه ظاهری، روشن است که خدا جز برای یکی از موجودات سبب نمی‌باشد و این مخلوق اول علت وجود مخلوق دوم میشود و همینطور ... بدین صورت ممکن نیست که از واحد جز واحد صادر شود (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۴۴ - ۴۵). قاضی معتقد است این را اگر به نظر عقل بنگریم صحیح باشد و اگر با نظر معرفت نگاه کنیم اشتباه است و این مطالب را عقل نمیتواند ادراک کند (همان: ۶۳). در نگاه معرفت «برای موجودات اصلاً ترتیبی قائل نیستند و بعضی را بر دیگری مقدم نمیدارند، بلکه خدا را بدون فرق همراه هر موجود معتقدند، مانند همراهی او با موجود اول در نظر علما» (همان: ۶۶). در نظر قاضی این همراهی و معیت خداوند با موجودات، او را مقید نمیکند، چنانکه موجودات به وجود او مقیدند ... «بدان که خدا بوده است درحالیکه با او هیچ موجودی نبود و همچنین نمی‌آید که موجودی با او بوده باشد ... هیچ چیز با خدای نیست، لیکن او همراه تمام موجودات میباشد» (همان: ۶۲-۶۳). او در ادامه چشم باطن و معرفت را قادر به دیدن حقیقت وجود دانسته و عقل را از ادراک آن قاصر میدانند (همان: ۶۷). پس سخن عقل و فلاسفه در مورد فیض ترتیبی مخلوقات «نزد اهل بصیرت کفر آشکار است ... [چرا که] هیچ موجودی در وجود نمیتواند سبب وجود چیز دیگر باشد مگر خدا ... هیچ‌یک از موجودات ممکن، ذات و وجود حقیقی ندارند چون

وجود حقیقی و ذات واجب، منحصر به خداست و بس و آنچه در حقیقت وجود ندارد چگونه میتواند دیگری را سبب باشد و آنچه بنفسه وجود ندارد چگونه دیگری را بوجود می‌آورد...» (همان: ۴۵). نکته قابل توجه در این زمینه، مطالعه دقیق آثار نوافلاطونیان و هرمس‌گرایان توسط قاضی همدانی است. او در نقل قولهای خود چنان می‌آورد که گویی با تسلط و اشراف به متن فلوطین و فیلسوفان متقدم سخن می‌گویند و نیز در رد نظرات از روش آنان، یعنی راه عقلی بهره می‌جوید؛ پاسخی فلسفی و عقلانی با استفاده از تمثیل نور آفتاب (واحد) و تابش ماه (مخلوق دوم) نشان از سیطره او بر اندیشه گنوسیستهای پیش از خود دارد. نظر علینقی منزوی، که معتقد است با توجه به سیطره اندیشه سنی متعصب در قرن پنجم و ششم و فشار خلیفگان بغداد بر گنوسیسم اسلامی در دوران سلجوقیان، بزرگانی چون عین‌القضات بگونه‌ای دوشخصیتی دیده میشوند (منزوی، ۱۳۷۷، مقدمه نامه‌های عین‌القضات: ۲۲۰)، در این زمینه نمیتواند درست باشد؛ چراکه اساس معرفت‌شناسی عین‌القضات بر متون اصیل اسلامی استوار است.

منشأ و مراتب نور و داستان ابلیس: تقدیس ابلیس در فرهنگ عرفانی و گنوسی دارای سابقه است و تفاوت عین‌القضات با پیشینیان در اصل موضوع نیست بلکه در نوع ورود و بپیونده‌گوییهای اوست؛ تا آنجاکه با اطلاع از عواقب آن مدعی میشود «برای این سخن خونم بخواهند ریخت، اما دریغ ندارم و بترک خود بگویم» (عین‌القضات، ۱۳۹۷: ۲۶۶). قاضی پیش‌درآمد موضوع ابلیس را با مسئله نور و چیستی آن آغاز میکند و این شیوه ابداعی او نسبت به اسلافش است. قاضی با تفسیر آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...» به مسئله ابلیس ورود میکند و مدعی است تفسیرش از نور شاذ است و در هیچ دفتر و کتابی نیامده و آن را در کتابی بی حرف و صوت که نزد اوست و آن را «ام‌الکتاب» مینامد دیده است. او در ادامه با رد نظرات علمای جهل درباره نور الهی، ابتدا به انواع نورها و درجات و مراتب آن اشاره میکند و پس از آن با تمسک به سخن استاد خود، احمد غزالی که النور عباده عما تطهر به الاشیاء اینکه نور آن باشد که خیرها بجز از نور نتوان دید و ظلمت به نور ظاهر شود (همان: ۲۵۵)، این تفسیر را صرفاً بر خداوند صادق میداند و معتقد است بر غیر خدا این مسمی اسم مجاز است. «همه موجودات عالم خود معدوم بودند، پس به نور او و قدرت و ارادت او موجود شدند. آوردن واژه ارادت نیز در این روایت قابل تأمل است» (همان: ۲۵۶). پس چون وجود آسمان و زمین از قدرت و ارادت او باشد «اللَّهُ نور السموات والارض» جز وی نباشد. پس از این مقدمه او بلافاصله می‌گوید بنابراین «هرگز هیچ ذره را در ظلمت توان دید؟» پس از آن با استناد به خبری از مصطفی (ص) می‌گوید «وجود خلق نعت ظلمت داشت (دیدگاه گنوسی) آن را به نور الهیت مقرون کردند تا همه وجود ایشان نور باشد و ظلمت ایشان به نور مبدل شود» (همان: ۲۵۶). او که از نتایج و پیامدهای سخنان خود درباره نور و ظلمت آگاه است، موضوع را در عالم تأویل دنبال کرده و مدعی میشود «دریغاً اگر بگویم که نور چه باشد، احتمال نکنی و عالمها بر هم اوفتد؛ اما رمزی بگویم و دریغ ندارم» (همان: ۲۵۷). او با بیان اخباری از شبلی، ابوالعباس قصاب، حلاج و... درصدد بیان این نکته است که چون خداوند، نور است و خلق را که نعت ظلمت داشت، به نور الهیت مقرون کرد، پس اصل وجود نیز نور است و ظلمت اعتباری ندارد. بنابراین نتیجه قسری مطالبی که زین پس از او می‌آید، رد شر مطلق و ظلمت در عرصه خلقت است؛ چیزی که در عدم باشد همچون خلقتی بر آن حادث نشد، پس قابل تصور نیست چون در خلقت، خداوند از «خلقت بیدی» استفاده کرد و «یدی» منسوب به دو نور است. نور آسمان و نور زمین و این دونالیسم گنوسی در باقی مراتب نیز مصداق دارد؛ همانند نور مشرق و نور مغرب، «و لكن أنظر الی الجبل» در کوه طور هم نور است و هم نار که در ادامه نور منسوب به محمد (ص) میشود و نار به ابلیس متصف میشود و این دوگانگی در یک وجه است و بسوی اتحاد حرکت میکند.

«اللهم بیض وجهی بنور و وجهک الکریم» در اینجا «لا شرقیه» یعنی لازلیّه و لا ابدیّه: در پیوند با درخت صمدی یکی میگردد «که ازل نزد او ابد باشد و ابد ازل نماید؛ نه ازل او را خیری باشد و نه از ابد او را اثری» (همان: ۲۶۴). مسئله دنیا و آخرت هم در نزد خدا چنین است. پس از آن قاضی با ریشه‌یابی واژه «خلق» به عربی و برگرداندن آن به «تقدیر» و «ظهور و بیرون آمدن» به سراغ محمد (ص) می‌رود که وجودش را در عالم دیگر و بروز او را در خلقت بیان میکند. به عبارتی او را از عالم دیگر بدین عالم آورده‌اند و جلوه‌ای و نوری از «بیخ درخت صمدی» بود، پس محمد چون عیسی که از روح‌القدس است هم ازلی است و هم ابدی (همان: ۲۶۶)، دوگانه تن و کالبد و روح و نور او تفاوت «أنا بشر مثلكم و اول ما خلق الله» نوری است؛ آیا این اول ما خلق الله نوری، مخلوق دوم است که از شعاع نور واحد در دستگاه فکری فلوطین برخاست؟ (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۶۸). با یادآوری این نکته مهم که قاضی به جای عقل اول فلوطین از واژه نور بهره می‌جوید (عین‌القضات، ۱۳۹۷: ۳۴۰). او با بیان روایتی در تمهیدات از حضرت محمد (ص)، باب جدیدی را در این زمینه باز میکند «إن الله تعالی خلق نوری من عزته و خلق نور ابلیس من نار عزته» و بعد با بیان روایتی از سهل بن عبدالله تستری و شیبان راعی می‌فرازد «خلق الله نور محمد من نوره فصور و صدر علی یده ...» خدای نور، محمد را از نور خود پدید آورد و بر دست خود آن نور را بداشت صد هزار سال، پس هر شبانه‌روزی که هزار سال دنیوی باشد نظر در این نور کردی ... (همان: ۲۶۸). پس از آن نور را وارد ساحت عمومیتر کرده و با تفسیر المؤمن مرآة المؤمن معتقد است: خدا خود را در آینه ما میبیند و ما خود را در نور او (همان: ۲۷۴) و در استمرار این سخن وحدتی میان عبودیت و ربوبیت قائل میشود و «عبودیت بی ربوبیت نقصان و زوال باشد و ربوبیت بی عبودیت محال باشد... این باشد که عبودیت و ربوبیت لایق و مناسب آمدند» (همان: ۲۷۵). اوج این درهم‌تنیدگی باز به محمد (ص) برمیگردد، آنجا که مصطفی (ص) در شب معراج خدای تعالی با محمد گفت: «همه ایام و اوقات، ناظر و مستمع تو بودی؛ امشب سامع و ناظر منم و قائل و منظور تو. این قربت خدا را باشد با محمد نه محمد را با خدا» (همان: ۲۷۷).

«عشق ذره‌ای در دنیا آمد،... عشق الهی بر دو طرف قسمت کردند: نیمی جوانمردی برگرفت و نیمی جوانمردی دیگر» شعله داستان عشق ابلیس و محمد (ص) از همین بحث درمیگردد، احمد ذره‌ای از عشق را بر موخندان بخش کرد و ابلیس ذره‌ای از آن را بر مغان، اینجاست که ایمان و کفر بهم آمیختند و بعضاً عین هم شدند؛ قاضی، که معمولاً این نکات را از زبان بزرگان دیگر روایت میکند، جاده منازل ربوبیت را بسیار مینامد اما راه را یکی میداند (همان: ۲۸۴) و این دل‌بستگی یا تأثیر خود از مغان زرتشتی و نگاه گنوستیکی را با بیان روایتی از ابوسعید ابوالخیر آشکار میکند، آنجا که «بوسعید پیش گیری آمد از مغان و گفت: در دین شما امروز هیچ خبری هست که در دین ما امروز هیچ خبر نیست» (همان: ۲۸۵) و این همان نیمه دوم آن ذره است که به مغان دادند و ریشه در ایمان و عشق ابلیس دارد و اما خداوند همه این عشق را مالک است و در مذهب عشق سالک «در حقیقت کافر باشد» چون در نیمه دوم عشق نیز در خدا و با خدا بودن سهم دارد (همان: ۱۱۶ و ۲۸۶).

نور سیاه و نور روشن: عین‌القضات زیرکانه این خلقت را مقرون به نور دانسته است که دو سوی آن را دو جوانمرد نمایندگی میکنند. محمد (ص) که نور روشن خداوند است و ابلیس که نور سیاه خداوند است. نور سیاه یا به اصطلاح قرمطیان «نور ظلمانی» شباهت نزدیکی با آیین زروان عصر ساسانی میانه دارد که پس از کنفرانس آدرفرنیغ با هدف تمرکز در مدیریت خلقت و البته سیاست و برتری بخشیدن به خدای زرتشتی شکل گرفت (منزوی، ۱۳۷۷، مقدمه نامه‌های عین‌القضات: ۲۴۸). میدانیم که در زروانیسم خدای زمان (زروان) زاینده دو نیروی خیر و شر میشود، یکی با چهره نورانی و دیگری سیاه و درنهایت جهان بسمت خیر رهنمون میشود. سانترالیسم

زرتشتی با سامان دادن به روایت زروانی و مبارزه با تکثر و دوئالیسم مانوی اهداف سیاسی خود را پیش میبرد. عین‌القضات نیز با دوری جستن از ثنویت مانوی، همانند عرفای دیگر اسلامی، فرجام جهان نیک و دوزخ را ابزاری برای ترس و پرهیز مردمان میدانند (عین‌القضات، ج ۲، بند ۴: ۲۰۴-۲۰۶). در این نگاه، عذاب و گمراهی در قاموس آفرینش آدمی جایگاهی ندارد (عین‌القضات، ۱۳۹۷: ۳۹۲). ابلیس در دوراهی عدم و موجود در نظر گنوسیتهای اسلامی است، اگر متعلق به عدم باشد نیاز به علت ندارد و اگر موجود فرض شود، ناگزیر شرّ نسبی و اضافی خواهد بود نه مطلق، اما عین‌القضات از این گزاره و استدلالهای مشابه فراتر رفته و داستان ابلیس را متعلق به نوعی خیمه‌شب‌بازی جهانی میدانند. در این بازی ابلیس بازیگری میشود که نقش خود را با علاقه دنبال میکند و از اینکه مأمور اجرای حکم الهی است، نفرین را به جان میخرد و از صلوات‌گریزان میشود تا عبودیت خود را بخوبی انجام دهد و با جان و دل و عشق وارد این بازی میشود (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۱۹۶). او معلم عشق و عبرت و عبودیت فرشتگان بوده و حاضر نیست سر و چشم از یار بگیرد (همان: ۱۹۸-۱۹۹). عین‌القضات با چنین موجودی (دربرابر عدم) روبروست؛ موجودی عاشق، بیپروا و همانند شخصیت خود او شوریده. بنابراین شخصیت ابلیس بیش از دیگران در دیده‌ او خوش می‌آید. از اینرو قاضی پس از اثبات نور الهی خلقت و با تأکید بر نقش ابلیس در تماشاگاه هستی به سراغش میرود. او مینویسد «دریغا مگر که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکردند؟! آن نور ابلیس است ... و نسبت با نور الهی ظلمت خوانند؛ و اگر نه، نور است». قاضی در جای‌جای تمهیدات و نامه‌ها به میرا کردن ابلیس از اتهامات توحیدگرایان عددی پرداخته و در تفسیر «و کان من الکافرین» این صفت را برای ابلیس خلعت الهی بیان نموده است. «شمشیر فبعتک لاغونینهم أجمعین کشیده است... پاسبان عزت آمده است. دربان حضرت اعدو بالله من الشیطان الرجیم شده است. دریغا از دست کسی که شاهد را ببیند با چنین خد و خال و حسین‌وار انالحق نگوید» (عین‌القضات، ۱۳۹۷: ۱۱۹). قاضی صفت دیگر ابلیس را «ناز در سر» مینامد؛ چراکه آیه «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» همه‌اش ناز است (همان: ۱۲۱). او در عبارت دیگر نور محمدی را با آفتاب مشرق ازلی، و نور سیاه عزرائیلی را با ماهتاب مغرب ابدی مقایسه میکند (همان: ۱۲۶). قاضی آن دو نور را مکمل همدیگر دانسته و معتقد است «دریغا سیاهی بی‌سپیدی و سپیدی بی‌سیاهی چه کمالی دارد؟ هیچ کمالی ناشستی. حکمت الهی اقتضاء چنین کرد...» (همان: ۱۲۲). هر جا سپیدی برود سیاهی جمع شود جمال باشد (همان: ۳۹۱). تأکید مجدد او بر اینکه «موجودات و مخلوقات در نورها مزین و مشرف آمده‌اند» (همان: ۱۲۲)، آخرین میخ را بر تختۀ توحید عددی و روایت رسمی از آن کوبیده است.

نتیجه‌گیری

کلیت عرفان اسلامی بویژه از قرن سوم با حفظ اصالت معرفت اسلامی خود، تحت تأثیر اندیشه‌های گنوسی و نوافلاطونی و هرمسی قرار دارد. این مسئله در آرای اندیشمندان، فیلسوفان و متکلمین و عارفان اسلامی این دوره بیشتر دیده میشود. عین‌القضات همدانی که بر فلسفه و کلام دینی دستی داشت، بنیادهای فکری و توحیدی خود را بر اندیشه‌ها و نحله‌های اسلامی متأثر از گنوسیسم و اندیشه‌های واسط دیگر قرار داد. این همانندی در مباحثی همانند مواجهه با جهان جسمانی و روحانی و دوئالیسم روح و ماده و نور و ظلمت و ... نشان داده شده است. همچنین بر تأثیر اندیشه‌های جغرافیای شرق و غرب تمدن ایرانی بر عرفان عین‌القضات و اسلاف او تأکید شد. در کنار آن نشان داده شد که چگونه قاضی همدانی با خلاقیت‌های فردی خود اموری را بر تجارب اسلاف خود افزود که میتواند با نام او ماندگار شود، از آن جمله است جستجوی او در درونمایۀ مفاهیم عرفانی و اسلامی و استنتاج‌هایی

که از گزاره‌های فیلسوفان و متألهین پیش از خود بعمل آورد. با اینهمه عین‌القضات نوعی شهود و تجربه اشراقی منحصری را از توحید اشراقی و مواجهه با امور متعالی، که پایه‌های آن بر تفکرات اسلامی و در فرعیات بر نگاههای گنوسیستی و نوافلاطونی و هرمسی است، پی افکند.

مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی مصوب در دانشکده زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس استخراج شده است. سرکار خانم دکتر مریم شادمحمدی راهنمایی این رساله را برعهده داشته و طراح اصلی این مطالعه بوده‌اند. سرکار خانم فاطمه برزگر بعنوان پژوهشگر این رساله در گردآوری داده‌ها و تنظیم متن نهایی نقش داشته‌اند. آقای دکتر کوروس کریم پسندی و آقای دکتر محمدتقی بیگلر به عنوان مشاور نیز در تجزیه و تحلیل داده‌ها و راهنماییهای تخصصی این پژوهش نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر چهار پژوهشگر بوده است.

تشکر و قدردانی

از همه کسانی که در نوشتن این مقاله از دانششان بهره بردیم سپاسگزاریم.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیت‌های پژوهشی تمامی نویسندگان است، و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است، و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

REFERENCES

- Abed Al-Jaberi, Mohammad. (2010). Critique of Arabic Wisdom, Translated by Mohammad Al-Mahdi, Tehran: Nasal Aftab.
- Al-Nadim, Mohammad Ibn Ishaq. (1987). Alfehrest, Compassion and Research Mohammad Reza Tajaddod, Tehran: AmirKabir.
- Bi Nas, Jan. (2007). History of Religious Society, translated by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Scientific and Cultural.
- Eliadeh, Mircha. (1994). Gnosticism, translated by Abolghasem Esmailpour, Tehran: Fekr Rooz.
- Forouzandeh, Massoud. (1998). Dine Sabin Mandai, Tehran: Samt.
- Ganzarba, Small, "n.d"
- Hamedani, Ein Al-Qozzat. (1962). Zobdeh Al-Haqayeq, Introduction and Correction, Afif Asiran, Tehran: Manouchehri.
- Hamedani, Ein Al-Qozzat. (1998). Letters of Ein Al-Qozzat, edited by Afif Asiran, Tehran: Asatir.

- Hamedani, Ein Al-Qozzat. (2019). Tamhidat, Introduction and Correction of Afif Asiran, Tehran: Asatir.
- Ismailpour, Abolghasem. (2002). Myths of Creation in Manichaeism, Tehran: Caravan.
- Jaspers, Carl. (1984). Plotinus, translated by Mohammad Hossein Lotfi, Tehran: Kharazmi.
- Lukonin, Vladimir, Grigorovich. (1971). Sassanid Iranian Civilization, translated by Enayatollah Reza, Tehran: Translation Agency.
- Mayel Heravi, Najib. (1995). The Property of Ayinegi, Tehran: Ney.
- Monzavi, Ali Naqi. (1998). Introduction to Ain Al-Qozzat Hamedani, Tehran: Asatir.
- Peter Gandhi, Timothy Fark. (2005). Hermetica, translated by Fridaldin Radmehr, Tehran: Markaz
- Plotinus. (1987). Courses of Plotinus's works, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Volume 2, Tehran: Kharazmi.
- Pourjavadi, Nasrollah. (2015). The Sea of Knowledge from Bayazid Bastami to Najmuddin Dayeh, Tehran: Hermes.
- Shahrestani, Abolfath Mohammad ibn Abdul Karim. (1956). Al-Melal wa Nehal, translated by Afzal-ud-Din Issuance of Isfahani estate, edited by Seyyed Mohammad Reza Jalali Naeini, Tehran: Taban.
- Suhrevardi, Sheikh Shahabuddin. (1977). Sheikh Ishraq, Collection of Works, Vol. 1, by Henry Carbon, Institute of Cultural Studies and Research.
- Taghizadeh, Seyed Hassan. (2004). Manology, by Iraj Afshar, Tehran: Toos.
- Yaghoubi, Ahmad Ibn Ishaq. (1992). Yaghoubi History, edited by Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran: Scientific and Cultural.
- Zarrinkoob, Abdolhossein. (1974). The Value of Sofia Heritage, Tehran: AmirKabir.

فهرست منابع فارسی

- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۸۱) اسطوره‌های آفرینش در آیین مانی، تهران: کاروان.
- بی‌ناس، جان، (۱۳۸۶)، تاریخ جامعه ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.
- پورجوادی نصرالله، (۱۳۹۴)، دریای معرفت از بایزید بسطامی تا نجم‌الدین دایه، تهران: هرمس.
- پیتر گندی، تیموتی فرک، (۱۳۸۴)، هرمتیکا، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نشر مرکز.
- تقی‌زاده، سیدحسن، (۱۳۸۳)، مانی‌شناسی، به کوشش ایرج افشار، تهران: توس.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۳)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۵۶)، شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۱، به اهتمام هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم، (۱۳۳۵)، الملل و نحل، ترجمه افضل‌الدین صدور ترکه اصفهانی، به تصحیح سید محمدرضا جلالی نایینی، تهران: تابان.
- عابد الجابری، محمد، (۱۳۸۹)، نقد عقل عربی، ترجمه محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- فروزنده، مسعود، (۱۳۷۷)، دین صائبین نیاندایی، تهران: سماط.
- فلوطین، (۱۳۶۶)، دوره‌های آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد دوم، تهران: خوارزمی.
- گنزارتا، اسمال، بیتا، بیجا.
- لوکونین، ولادیمیر، گریگورویچ، (۱۳۵۰)، تمدن ایرانی ساسانی، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه.

مایل هروی، نجیب، (۱۳۷۴)، خاصیت آینگی، تهران: نشر نی.
الندیم، محمدبن اسحاق، (۱۳۶۶)، الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران، امیرکبیر.
همدانی، عین‌القضات، (۱۳۴۱)، زبده الحقایق، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
همدانی، عین‌القضات، (۱۳۷۷)، نامه‌های عین‌القضات، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
همدانی، عین‌القضات، (۱۳۹۷)، تمهیدات، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
یاده، میرچا، (۱۳۷۳)، آیین گنوسی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.
یاسپرس، کارل، (۱۳۶۳)، فلوطین، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران: خوارزمی.
یعقوبی، احمدبن اسحاق، (۱۳۷۱)، تاریخ یعقوبی، تصحیح محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

معرفی نویسندگان

فاطمه برزگر: دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران.
(Email: Fatemehbarzegar4321@gmail.com)
مریم شادمحمدی: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران.
(Email: Shadmohamadi80@yahoo.com) (نویسنده مسئول)
کوروس کریم‌پسندی: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران.
(Email: karimpasandi@iauc.ac.ir)
محمدتقی بیگلر: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران.
(Email: M.t.biglar@gmail.com)

COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. no permission is required from the authors or the publishers.

Introducing the authors

Fatemeh Barzegar: PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran.
(Email: Fatemehbarzegar4321@gmail.com)
Maryam Shadmohammadi: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran.
(Email: Shadmohamadi80@yahoo.com) : Responsible author)
Kouros Karim Pasandi: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran.
(Email: karimpasandi@iauc.ac.ir)
Mohammad Taghi Bigler: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran.
(Email: M.t.biglar@gmail.com)