

Existential Aspect of Evil in the Works of Mani: Explanation and Evaluation

Mozhgan Khalili*
Hosein Kalbasi**

Abstract

Since the old times, resolving and justifying the issue of "Evil" has been among humankind's perpetual and difficult questions in the path towards making sense of the universe. The background and history of "Evil" in the literature and religion indicates its role in humankind's worldview towards its Existential roots, and this is among the important reasons why theological-philosophical traditions pay great attention to it. Philosophers and theologians have always been aware that justifying Evil in terms of religious beliefs is a huge task; therefore, their endeavors did not always lead to success. Justifying this issue has sometimes lead to duality and polytheism and sometimes it has actually caused theoretical conflicts. According to Mani - whose viewpoint is grounded in some Iranian ancient religious and ceremonial traditions - evil (darkness) resides in the nature of terrestrial creatures. The aforesaid religion claims it wants to discover the rules governing this Being which is composed of Good and Evil and the procedure of liberation and purification from it. Mani's thoughts had an impact on some Iranian and non-Iranian ancient religions in India, Africa and Middle East. For many years, Augustine believed that Mani's religion offers the only acceptable rational interpretation of how the world is formed, because, it properly explains the source of Evil. Some scholars believe that Evil is an outcome of abulia and some other – like philosophical and theological traditions of Islamic world – believe that Evil is an outcome of lack of perfection and the absence of good; therefore, they think that Evil is devoid of any originality. The crucial point in this essay is to explain the existential aspect of Evil according to Mani; its real existence and its obvious opposition to good throughout the world; we also want to pay attention to the reasons behind this duality which opens its way out of Mani's works; as he claims, this duality will resolve and become unified in upper levels. If, regardless of the origin that Mani considers for the reality of Evil, we consider Evil a living creature unified with good, because of its being mixed with it, we will need a phenomenological viewpoint towards Evil; from an existential perspective and not from the point of its privation; however, to decide whether this image can withstand theoretical and rational criticism is another point and we have tried to present some of this method's – which theoretically tries to explain Evil cognitively - shortcomings briefly.

It should be said that the reason behind difficulties in explaining Evil throughout the history of philosophy lies in assuming it an object we can gain knowledge of. The subject of Evil, before being an issue related to theory and cognition as an individual object, appears in natural life and people can experience it; thus, above all other things, it's the general and beforehand understanding of Evil's various phenomenological possibilities from an existential

* Ph. D. Student of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Responsible author)

mozhgan.kh1@gmail.com

** Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

hkashitari@yahoo.com



point of view in the field of ontological experience which opens the way for cognitive explanations, which also happens through the help of metaphors and allegories.

From a Kantian perspective it's as if having no access to the essence and Noumenon of Evil causes old and traditional efforts that try to justify the explanations about phenomenological presence of Evil in a cognitive belief system, which, through relying on analogical abilities of pure reason, on the one hand, results in assuming an origin for Evil, and on the other hand, the way out of it and the only way to donate life a purpose will only happen through denying and rejecting the current existence of Evil; a purpose which sums up as paving the way towards death and the supernatural purpose in the afterlife. This is exactly the same thing Mani tries to do through relying on the purpose of absolute good and how to join it in the course of humankind's religious and ethical life.

From an ontological and phenomenological perspective, Evil, with its permanent non-independent presence, benefits from the ability to appear in different shapes in the context of various possibilities of existence and is intertwined with life in a way that on the one hand, because of having no access to it as an independent constant Being we are unable to explain Evil cognitively prior to explaining its existential flow; on the other hand, because Evil appears in different forms, we can only explain the way it is experienced in different possibilities according to a cognitive system, only through relying on allegory or assuming that Evil possesses an unknown essence, as purpose, - a purpose like what Kant explains in his third criticism as teleological reflective verdict -.

Meanwhile, allegory plays an important role and it's exactly what Kant uses in order to explain the relationship between the unknowns' Noumenon or essence and their appearance. Different experiences of various appearances of Evil has attracted many intellectuals and artists; however, according to this respect, this explanation, will be only accessible after gaining a concise glimpse of Evil's way of being and appearing, through an aesthetical and teleological reflection and through relying on symbolic metaphors. Mani's conscious or unconscious efforts to integrate and consolidate his belief system and everything he knew of Evil – according to the natural desire of human or Kantian intellect – results in assuming the existence of an unknown essence behind the veil. An assumption without which, Mani's basis of aesthetical cognition of this "existence's genuine issue" will not be organized. It's exactly because of this that Mani's cognitive justification of fundamentals of his religion only happens through allegorical tales and in the form of images.

Keywords: Mani's religion, good and Evil, Khosravani (royal) wisdom, assuming Evil as devoid of existence, ontology of Evil's phenomenon.

Bibliography

- 1- Ibn al-Nadim. (2009). *Mani*. Abolghassem Farhad.(trans.). Tehran: Tahoori Pub.
- 2- Stead, Kristoffer. (2009). *Philosophy in Christian Antiquity*. Abdolrahim Soleimani. (trans). Qom: Religion's studies Press
- 3- Plato.(1978). *Plato's works*. Kaviani Reza& Lotfi Mohammadhasan. Tehran: Kharazmi Pub.
- 4- Ilkhani, Mohammad. (2012). *history of philosophy in the middle ages and renaissance*. Tehran: Samt Pub.
- 5- Peterson, Michael. (1999). *Reason and Religious Belief*. Naraghi & Soltani .(Trans). Tehran: Tarhe No Pub.

- 6- Poursina, Zahra. (2006). *The Impact of Sin on Knowledge concerning on Saint Augustine's View- point*. Qom: Research Center for Islamic Theology and Philosophy Academy of Islamic Sciences and Culturs
- 7- Reshad, Aliakbar. (2012). *Encyclopedia of Imam Ali*. Tehran: Publishing organization for Islamic Culture and Thought
- 8- Rezaei, Mahin.(2002). *Theodicy and Divine Justice*. Tehran: Pajooresh Va Nashre Sohrevardi.
- 9- Gilson, Étienne. (1992).*The spirit of mediaeval philosophy*. Davoodi.(trans). Tehran: Elmi Farhangi Pub.
- 10- Soleimani Amiri Asgari. (2010). *Criticism of indemonstrable argument of God existence*. Qom: book of Boostan
- 11- Sadr-ol-Mote'allehin. (2004). *Asfar al-'Arba'ah*. Mohammad KHajavi.(trans.). 7 vol. Tehran: Mola Pub.
- 12- Klimkeit, Hans Joachim. (2005). *Manichaeen Art*. A. Esmailpour. (trans). Tehran: Ostooreh Pub.
- 13- Kenny, Anthony. (2010). *What I Believe*. Pooya Azam. Tehran: Hermes Pub.
- 14- Motahari, Morteza. (1993). *Collection of works*. 4 vol. Tehran: Sadra Pub.
- 15- Moreno, Antonio. (1998). *Jung, Gods and Modern Man*. Ashoori Daryoosh. (tras). Tehran: Markaz Pub.
- 16- Mazdapour, Katayoon & Colleagues. (2016). *Religions and sects in the Ancient Persia*. Part 3: Zarshenas, Zohreh.Tehran: Samt Pub.
- 17- Nategh, Naseh. (1979). *About Mani and his message*. Tehran: Amir Kabir Pub.
- 18- Naghibzadeh, Mir Abdolhosein. (1996). *Philosophy of Kant (The Awakening from Dogmatic Slumber)*. Tehran: Agah Pub.
- 19- Gnoli, Gherardo. (1979). *From Zoroaster to Mani*. Taleghani, Arezoo.(trans). Tehran: Mahi Pub.
- 20- Warburton, Nigel. (2013). *Philosophy: The Basics* (Alphabet of Philosophy). Oliya, Masoud. Tehran: Ghoghnoos Pub.
- 21- Wall, John.(1997). *Debates in Metaphysics*. Mahdavi. Yahya. (tran.). Tehran: Kharazmi
- 22- Werner, Charles.(1995). *Wisdom of Greek*. Naderzad, Bozorg. Tehran: Elmi & Farhangi Pub.
- 23- Hick, John.(2012). *Philosophy of Religion*. Saleki, Behzad.(trans.). Hoda international Pub.
- 24- Yalom, Ervin D. (2013). *Existential Psychotherapy* . Habib, Sepideh. (trans). Theran: Ney Pub.
- 25- Jorge J. &... .(ed.) .(2006). *A Companion to philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Publishing.
- 26- Viladesau, Richard. (1999). *Theological aesthetics*.Oxford University Pub.
- 27- Douglas, Lockhart. (2006). *The Manichaeen Synthesis and its Philosophical Implications*: www.douglaslockhart.com
- 28- Routledge.(1998).*Encyclopedia of Philosophy*.Volum 3

وجه وجودی «شر» در آثار مانی: تبیین و سنجش

مژگان خلیلی* - حسین کلباسی اشتری**

چکیده

از گذشته دور، حل و توجیه مسئله «شر» از جمله پرسش‌های همیشگی و دشوار بشر در مسیر فهم هستی بوده است. سابقه و دیرینه این مسئله در عرصه دین و نیز ادبیات، نشانه نقش آن در جهان‌بینی بشر نسبت به ریشه‌های وجودی آن است و این یکی از دلایل مهم توجه ویژه سنت‌های کلامی فلسفی به این مسئله است. فیلسوفان و متالهین آگاه بوده‌اند که توجیه شر در زمینه باور و اعتقاد دینی کاری است سترگ؛ بنابراین تلاش آنان همواره موفقیت‌آمیز نبوده است. توجیه این مسئله گاهی به ثنویت و چندخدایی انجامیده و گاهی نیز عملاً به بروز تعارضات نظری منجر شده است. از دیدگاه مانی - که برخاسته از برخی سنت‌های کهن دینی و آیینی ایران زمین است - شر (تاریکی)، داخل در سرشت موجودات زمینی و این‌جهانی است. آیین مذکور مدعی است در پی تحقیق کشف قوانین حاکم بر این هستی مرکب از خیر و شر و روند رهایی و تطهیر از آن است. اندیشه‌های مانی در برخی مذاهب کهن ایرانی و غیرایرانی، در پهنه هند و آفریقا و آسیای میانه تأثیر گذاشت. آگوستینوس سال‌ها معتقد بود دین مانی تنها تفسیر عقلانی پذیرفتنی از نحوه شکل‌گیری جهان است؛ زیرا منشأ شر را به درستی تبیین کرده است. برخی شر را حاصل نقص و ضعف در اراده دانسته‌اند و برخی دیگر - از جمله در بسیاری از سنت‌های فلسفی و کلامی عالم اسلام - شر را نتیجه فقدان کمال و غیبت خیر می‌دانند و برای آن اصالتی قائل نیستند. مسئله مهم در این نوشتار، تبیین وجه وجودی شر به طریقی است که در مذهب مانی تدارک شده است؛ نوعی حضور واقعی شر و در عین حال ضدیت آشکار آن با خیر در پهنه گیتی و نیز توجه به علل ثنوتی که از درون آثار مانی راه به بیرون باز می‌کند و بنا بر ادعا، در مراحل بالاتر به وحدت و یگانگی می‌رسد. اگر صرف‌نظر از مبدایی که مانی برای واقعیت شر در نظر گرفته است، آن را در اثر درآمیختگی با خیر، مخلوقی زنده و یگانه با خیر ببینیم، نیازمند نگاهی پدیدارشناسانه به شر هستیم؛ آن هم از جنبه وجودی و نه از حیث عدمی آن؛ اما در اینکه این تصویر بتواند در برابر نقد عقلی و نظری تاب بیاورد یا خیر، نکته دیگری است که به اجمال تلاش شده است برخی از کاستی‌های این شیوه نقد و بررسی - که به دنبال تبیین شناختی شر در حوزه نظری است - ارائه شود.

واژه‌های کلیدی

آئین مانی، خیر و شر، حکمت خسروانی، عدمی‌انگاشتن شر، هستی‌شناسی پدیدار شر.

mozghan.khl@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (مسئول مکاتبات)

hkashitari@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۲۸

مقدمه

به نظر می‌رسد مسئله وجود داشتن یا نداشتن شرّ از نخستین دغدغه‌های نظری بشر بوده و هست. شاید بتوان گفت از جمله ابتدایی‌ترین باورهای دینی بشر، تأمل و فهم ریشه‌شناختی پدیده شرّ - یعنی همان بلا یا و ناملازمات زندگی - بوده است؛ به گونه‌ای که تقریباً تمامی ادیان الهی و غیر الهی به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم، بود یا نبود خارجی و عینی شرّ را توجیه کرده‌اند. سابقه کهن این مسئله، یکی از محوری‌ترین مسائل مورد توجه فیلسوفان است. از آنجاکه برخی دین‌شناسان شرّ را جدی‌ترین چالش علیه وجود خدا پنداشته‌اند و حتی آن را پناهگاهی برای الحاد دانسته‌اند (پترسون، ۱۳۷۷: ۱۷۶). این مسئله به‌طور وسیع در معرض بحث و مناقشات الهیاتی، کلامی و فلسفی قرار گرفته است و می‌گیرد. در دنیای یونانی مآب، اپیکوروس از نخستین کسانی است که با تمسک به معضلی به نام شرّ، علیه وجود علت اولی، برهان اقامه کرده است (واربرتون، ۱۳۹۱: ۴۱). او در بیان خود موسوم به «برهان شرّ» سعی در نشان دادن تناقض منطقی میان دو قضیه «وجود خدا» و «وجود شرّ» دارد و می‌گوید برابر با اصل عدم تناقض، تنها یکی از این طرفین درست است و از آنجاکه در وجود شرّ، شک و تردیدی نیست، می‌توان از صدق قضیه دوم به نادرستی قضیه نخست رسید؛ بنابراین خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد! (سلیمانی‌امیری، ۱۳۸۸: ۳۰۸). چندین قرن پس از آن، هیوم با تمسک و استفاده از نخستین صورت فلسفی برهان یا شبهه اپیکور سعی داشت وجود نداشتن خدا را اثبات کند. رواقیان که برخلاف اپیکوروس خلقت جهان را با اطمینان به خدا نسبت می‌دادند، برای حل مسئله شرّ دو نظر عمده را مطرح کردند: از یک سو، ارتباط متقابل اضداد را تأیید می‌کردند؛ به این معنا که اضداد با تکیه برهم و تلاش دو جانبه، نگه‌دار یکدیگرند؛ بنابراین خطاست که «خیر» را بدون شرّ طلب کنیم. از سوی دیگر، معتقد بودند که «بد» به ظاهر بد است و درحقیقت به کمال مجموعه کمک می‌کند. ما چون

به پاره‌ای جزئی از جهان بدون ارتباط آن با اجزاء دیگر می‌نگریم، برخی چیزها را بد می‌دانیم؛ درحالی‌که وجود آن‌ها برای برپایی مجموعه جهان و کمال آن ضروری است (ورنر، ۱۳۷۳: ۲۰۵). بنابراین رواقیون با انکار واقعیت خارجی شرّ، آن را امر موهومی می‌پنداشتند که ناشی از ضعف اندیشه آدمی است. در واقع، این ناتوانی انسان‌ها در درک جزء جدایی‌ناپذیر و ضروری از کلیت خیر است که باعث می‌شود امری را که در واقع نیست، موجود بپندارند؛ زیرا بسیاری از چیزها که به نظر شرّ می‌آید، ممکن است در واقع خیر باشند. معرفت و خودشناسی بیشتر، این امکان را به وجود می‌آورد که انسان‌ها از بسیاری از رنج‌های غیر ضروری - که به اشتباه آن را شرّ می‌دانند - اجتناب کنند (Routledge, 1998: p. 463 - 466). اگوستینوس به مدت نه سال مانوی بود و طی این دوران، جهان‌شناسی ثنوی مانویان را تنها تفسیر عقلانی پذیرفتنی برای ساختار عالم می‌دانست؛ اما کم‌کم پیامدهای تفسیر ثنوی از ریشه و بنیاد جهان که به «رد قدرت مطلق خداوند» و «پذیرفتن شرّ به عنوان جوهری عینی» می‌انجامید، او را قانع نکرد و در نهایت به دین مسیحیت گروید (ایلخانی، ۱۳۹۰: ۸۷). اما به نظر می‌رسد نحوه مواجهه با این مسئله در مشرق زمین - و به‌ویژه در سنت‌های کهن ایرانی - با دیدگاه و روش یونانیان در این باب متفاوت بوده است. از دیدگاه برخی از پژوهشگران، عقیده به دو امر وجودی خیر و شرّ، ریشه در آیین گاهانی در حکمت خسروانی ایران دارد. زردشت میان وجود غیرمادی فکر یا اندیشه (آهومَننهو) و وجود مادی و جسمانی (آستوت) اشیاء، تمایز قائل شد. طبیعت مینوی خیر، حامی زندگی است و مینوی شرّ، به‌خاطر ذات خود با آفرینش زندگی مادی، بیگانه و به ناچار ویران‌کننده آن است. مینوی خیر، منشأ زندگی (گی) و مینوی شرّ اصل و منشأ نازندگی (آجیایتی) است؛ بنابراین، شرّ به‌طور طبیعی از خلق شدن به شکل مادی ناتوان است. اهریمن، برخلاف اهورامزدا، وجود مادی

است). مطابق با دست‌نوشته‌های یونانی مجموعه کلن [۲]، کودکی و نوجوانی مانی در میان الخسایون گذشته است [۳] (زرشناس، ۱۳۹۴: ۴۲۳-۴۲۲).

آیین مانی، بر بنیان دو نیروی «نیکی یا روان: روشنی» و «بدی یا ماده: تاریکی» استوار شده است؛ دو اصل و بُنی که؛ ازلی، حادث و در تضاد با هم‌اند؛ اما همپایه نیستند و نیکی بر بدی برتری دارد (همان: ۴۱۶-۴۱۵). این دو براساس اسطوره آفرینش مانوی، در آغاز از هم جدا هستند و در فرآیند نبرد دشواری که منجر به آفرینش انسان می‌شود، به هم می‌آمیزند. این دو بُن را دو درخت زندگی و مرگ هم نامیده‌اند (همان: ۴۳۹ و ۴۴۱). اساس نگاه مانی به هستی، درهم‌تنیده‌بودن خیر و شر است. بودن شر در کنار خیر در فلسفه او، با جدایی کامل دو مبدأ خیر و شر تبیین می‌شود. او برای ظلمت، هستی واقعی قابل است؛ همان چیزی که باعث می‌شود از دوگانگی انسان به دوگانگی مبدأ منتقل شود و یا برعکس. و آنچه برای مانی اهمیت زیادی دارد، نحوه انفکاک از این ظلمت و راه تصفیه‌شدن از وجود این عناصر ذاتی و سرانجام، عوض شدن صورت و تبدیل شدن به عناصر پاک است. به باور او، تنها با آگاهی از ماهیت این تاریکی‌ها و دلیل خلق آن‌ها در وجود ما و انجام اعمالی که دیناوری عارفانه خاص مانی است، می‌توان پس از مرگ به سرزمین روشنایی - که امکان سکونت در آن، به ماهیتی تغییرشکل یافته و پاک شده از ناخالصی نیاز دارد - سفر کرد. خودآگاهی بر وجود شر، بدون شک ما را به سمت تسلط بر قواعدی سوق می‌دهد که خیر را در رفتار و درون، شکل می‌بخشد و برعکس. با این فرض، باید موجودیتی کشف‌شدنی برای شر جست‌وجو کرد. در این باره از او نقل شده است:

«نور، عظیم اول است، نه به عدد و او خدا و پادشاه بهشت‌های روشنی است و او راست پنج اندام: حلم و علم و عقل و غیب و فطنت؛ و پنج اندام روحانی دیگر دارد و آن حب و ایمان و وفا و مودت و حکمت... و با اوست دو چیز

ندارد و آفرینش شر به لحاظ هستی‌شناسی محدود به وجود مینوی است. شر به‌خودی‌خود، شیء و ماده نیست؛ بلکه می‌تواند وارد آن شود و آن را آلوده و پریشان سازد. با این وصف، جایگاه وجودی و عینی شر را در متن عالم خارج نمی‌پذیرد و به پذیرش وجه عدمی آن گرایش دارد تبیین وجه وجودی شر در مذهب مانی مسئله اصلی این نوشتار است؛ شکل خاصی از حضور واقعی آن و در عین حال ضدیت آشکارش با خیر در هستی مادی و نیز توجه به علل ثنویتی که از درون آثار مانی راه به بیرون باز می‌کند و بنا بر ادعا، در مراحل بالاتر به وحدت می‌رسد. اگر شر - صرف‌نظر از مبدایی که مانی برای واقعیت آن در نظر گرفته -، در اثر درآمیختگی با خیر، مخلوقی زنده و یگانه با خیر دیده شود، نیازمند نگاهی پدیدارشناسانه، از جنبه وجودی و نه از حیث عدمی به آن هستیم. از این منظر، درخواهیم یافت امکان تبیین شر قبل از هرگونه شناخت نظری، منوط به درک تصویر پدیداری آن در حوزه عقل عملی و تجربه هستی‌اگزیستیال آن است.

مبانی آیین مانوی و زمینه‌های پیدایش آن:

در ابتدا برای درک بهتر مسئله شر در بنیان آیین مانوی، لازم است به اجمال مروری داشته باشیم بر زندگی مانی و آنچه منجر به شکل‌گیری مبانی آیین او شده است. مانی، فیلسوف، شاعر، نویسنده، پزشک، نقاش و بنیانگذار دین مانوی در سال ۲۱۶ میلادی است. او در شمال بابل متولد شد و در ایران دوران ساسانی زندگی می‌کرد. در آغاز قرن سوم میلادی، میان‌دورود یا بین‌النهرین، مرکز برخورد فرهنگ‌ها، ادیان و فرقه‌های مختلف مذهبی بود. فرهنگ‌های «ایرانی» و «یونانی»، دو دین «مسیحی» و «زردشتی» و فرقه‌های «غنوسی» [۱] و «یهودی - مسیحی» مثل: الخسایوس در اصل یهودی بود که از این دین جدا شد. او بخشی از انجیل را قبول نداشته و از تورات و بخش‌های دیگر انجیل تفسیرهای خاصی داشته

می‌بایند. انسان نخستین به هوش می‌آید و با فریاد درخواست کمک می‌کند. مادرش با شنیدن صدای او از پادشاه روشنی کمک می‌خواهد و او ایزدان آفرینش دوم را به هستی فرا می‌خواند یا خلق می‌کند (همان).

دوره آفرینش دوم:

در این دوره، به ترتیب ایزدهای «دوست روشنی‌ها»، ایزد / معمار بزرگ خلق می‌شوند تا پس از آن‌ها مهرایزد / روح زنده فراخوانده شود که پنج فرزند دارد. فرزندهای مهرایزد به ترتیب: دهبند / نگاهدارنده شکوه، مرزبند / شهریار افتخار (پادشاه شرافت)، ویسبند / الماس‌نور (آدم نورانی، اداماس نور / ایزد چهارپیکر)، زنبند / شهریار شکوه (ایزد وادهرام)، مانبد / اطلس (ایزد پرمانگن) هستند (همان: ۴۴۲).

مهرایزد با مادر زندگی همراه می‌شود و به مرز تاریکی می‌روند. مهرایزد، انسان نخستین را به فریاد می‌خواند. او هم پاسخ می‌دهد. این فریاد و پاسخ، هرکدام به یک ایزد تبدیل می‌شوند؛ **ایزد خروش / فریاد** (ششمین فرزند مهر ایزد)، **ایزد پاسخ** (ششمین فرزند انسان نخستین) (همان: ۴۴۷ و ۴۴۶-۴۴۳).

به این ترتیب، انسان نخستین به کمک مهرایزد به بهشت برمی‌گردد؛ اما پنج پسرش در اسارت تاریکی باقی می‌مانند. رهایی انسان نخستین، الگویی برای آزادسازی آتی همه روان‌های انسان است. مهرایزد این بار به نیروهای تاریکی حمله می‌کند و پیروز می‌شود؛ اما برای آزاد کردن نور اسیر در ماده تاریک، از جسم دیوان کشته شده، هشت زمین و از پوستشان ده آسمان می‌سازد. مهرایزد «رهبران نیروهای تاریکی» با نام «شیاطین یا آرخن‌ها» را در آسمان به بند می‌کشد. فرزندش دهبند از بالا نگاهبان ده آسمان است (همان).

مانبد بر زمین پنجم ایستاده است و سه زمین دیگر را روی شانه‌هایش نگاه می‌دارد. او همچنین از نورهای بلعیده شده که هنوز به ماده نیامیخته‌اند، خورشید و ماه و از نور کمی آمیخته شده به ماده، ستارگان را می‌سازد. سه چرخ آتش، آب و باد را برای رهایی نور اسیر در ماده می‌سازد و

ازلی: یکی از آن دو، جو و دیگری زمین است. اندام‌های جو پنج است: حلم و علم و عقل و غیب و فطنت؛ و اندام‌های زمین، نسیم و باد و نور و آب و آذر است. هستی دیگر، ظلمت است. اندام‌های آن پنج است: نرم و حریق و سموم و سم و ظلمت» (مانی ابن‌الندیم، ۱۳۸۷: ۱۸).

دلیل بودن ما و خلق دنیا این است که به‌طور تصادفی، «تاریکی یا ابلیس قدیم» از وجود عالم نور، آگاه می‌شود و زیبایی آن را می‌طلبد؛ در نتیجه، میان نور و تاریکی، جنگ برپا می‌شود. «پادشاه روشنی یا پدر بزرگی» ایزدان مانوی یا جلوه‌های مختلف خود را طی سه دوره، یک‌به‌یک برای جنگ با نیروهای تاریکی فرا می‌خواند «فراخواندن، به معنای خلق کردن به‌کار می‌رود» (زرشناس، ۱۳۹۴: ۴۴۲). نبرد و خلق ایزدان مانوی در سه مرحله زمانی رخ داده است که از مفاهیم بنیادین آیین مانی است و به همین علت مانویت را «آموزه دو بُن و سه دوره نامیده‌اند.» «دوره نخستین»، دوره جدایی دو بن روشنی و تاریکی و «دوره میانی»، یعنی عصر کنونی دوره آمیختگی آن دو و دوره پایانی که خواهد آمد، دوره جدایی در اثر پیروزی روشنی بر تاریکی و رهایی روح از ماده و برگشت به حالت نخستین است (همان: ۴۴۱).

دوره آفرینش اول:

پادشاه روشنی یا خیر، **مادر زندگی (مادر زندگان / روح بزرگ)** را فرا می‌خواند یا خلق می‌کند. مادر زندگی، پسرش **انسان نخستین (اورمزد بیغ)** را فرا می‌خواند یا خلق می‌کند. انسان نخستین با **پنج پسر** ایزدش که همان پنج عنصر نورانی‌اند: «فروهر / اثیر»، «نسیم / باد»، «آتش»، «آب» و «روشنی» و به منزله سلاح‌های او هستند، به نبرد اهریمن می‌رود. ایزد **نفس زنده (نفس روشنی)** در این دوره خلق می‌شود که ترکیب یافته از این پنج عنصر روشنی است. انسان نخستین به نبرد اهریمن می‌رود و شکست می‌خورد (همان: ۴۴۲-۴۴۱).

انسان نخستین، مغلوب و در اعماق تاریکی، بیهوش رها می‌شود. دیوان، پنج پسرش را می‌بلعند و آرامش

زندبد پسر چهارمش را نگاهبان آن‌ها می‌کند (همان).

«گوید مانی: و پادشاه جهان نور به فرشته‌ای دستور داد، این عالم را از آن اجزای درآمیخته، برای رهایی آن اجزای نور از اجزای ظلمت خلق کند و بسازد. پس او، ده آسمان و هشت زمین ساخت و فرشته‌ای را به آسمان‌ها و دیگری را به رفع زمین‌ها مأمور کرد. برای هر آسمان، دوازده باب با راهروهای بزرگ و وسیع ساخت...» (مانی ابن‌الندیم، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۰).

دورهٔ آفرینش سوم:

در این زمان، جهان، بی‌جنبش و بی‌حیات و خورشید در آسمان ساکن است. که پدر روشنی، ایزدان منجی آفرینش سوم را فرامی‌خواند؛ **ایزد نریسه / پیامبر سوم** (مهرایزد / ایزد روشن شهر / مهربخ / ایزد زیناریس / ایزد سرزمین روشنی) که خود مانی را تداعی می‌کند. ایزد نریسه نیز **دوشیزهٔ روشنی** را فرامی‌خواند (گاه چون دوازده دوشیزه ظاهر می‌شود). **ایزد ستون روشنی (یا ستون شکوه / ایزد کشوردار / سروش اهلائی / بامیستون)** نیز فراخوانده می‌شود او گذرگاه نورها یا روان‌های آزادشده در راه بهشت‌نو، از طریق گردونه‌های ماه و خورشیدی است. سپس، **عیسای درخشان** (ایزد خردی شهر) و **بهمن بزرگ** (منوهمد / نوس روشن / تفکر بزرگ) فرا خوانده می‌شوند. پنج اندام بهمن بزرگ عبارت‌اند از: **خرد، ذهن (تفکر)، هوش، اندیشه، ادراک**. او **ایزد واپسین است**. (آخرین **ایزد / ایزد ایستومن**) (زرشناس، ۱۳۹۴: ۴۴۷ و ۴۴۶-۴۴۳).

با برهنه و ظاهرشدن دو ایزد نریسه و دوشیزهٔ روشنی در برابر آرخن‌های به بند کشیده شده در آسمان، نطفه و جنین آن‌ها خارج می‌شود که حاوی نور است و گیاهان و حیوانات روی زمین به وجود می‌آیند. پس از آن، بام ایزد «بهشت نو یا ائون نو» را - که قبل از پایان جهان و رستاخیز، جایگاه ایزدان و پاره‌های نور رستگار شده است - می‌آفریند و بهشت جاودانی را از آشوب دوران نبرد محفوظ می‌دارد (همان: ۴۴۴).

پس هنگامی که ابلیس قدیم با انسان قدیم در محاربه برآویخت، از اجزای پنجگانهٔ نور به اجزای پنجگانهٔ ظلمت درآمیخت. پس این نسیم، ممزوج از آن است. پس هرچه در آن است، از لذت و ترویج نفس‌ها و حیات حیوان، از نسیم است و آنچه در آن است از هلاک و بیماری، از دود است و حریق با آذر در آمیخت. پس این آذر از آن است. پس آنچه در آن است از احراق و هلاک و فساد، از حریق است و آنچه در آن است از پرتوافشانی و نورافشانی، از آذر است. نور با ظلمت درآمیخت. پس این اجسام کثیف، مانند زر و سیم و... از آن است. پس آنچه در آن است از صفا و حسن و نظافت و منفعت، از نور است و آنچه در آن است از کثافت و تیرگی و غلظت و قساوت، از ظلمت است. سموم با باد درآمیخت، پس این باد از آن است. پس آنچه در آن است از منفعت و لذت، از باد است و آنچه در آن است از اندوه و شرر و ضرر، از سموم است. نزم با آب در آمیخت. پس این آب از آن است. پس آنچه در آن است از صفا و عدویت و ملایمت برای نفس‌ها، از آب است و آنچه در آن است از غرق‌کردن و خفه‌کردن و هلاک‌کردن و سنگینی و فساد، از نزم است (مانی ابن‌الندیم، ۱۳۸۷: ۲۰).

با قاعده و ترتیب خاصی، پنج عنصر از خیر با پنج عنصر از شر (دو به دو)، قابلیت درهم‌شدن دارند: نسیم و دود، آذر و حریق، نور و ظلمت، باد و سموم، نزم و آب. حاصل آن موجودی است با وجه خیر و شر توأمان. این ترکیب و نظام‌مندی مشخص باید در فرآیندی نهایی از هم فروپاشد و این فروپاشی، قهراً برای طی دوره زمانی لازم و پشت سر گذاشتن مراحل جدایی، نیازمند مکانی است. اینجاست که به عقیده مانی خلق جهان مادی لازم می‌شود: «...و در حول این عالم، خندقی ساخت تا ظلمتی که از نور تصفیه می‌شود، در آن افکنده شود و در پشت آن خندق، دیواری ساخت تا چیزی از آن ظلمت جداشده از نور، بیرون نریزد... پس خورشید، نوری را که به شیاطین گرما درآمیخته است و ماه، نوری را که به شیاطین سرما

مخلوط شده است، تصفیه می کند... پس پیوسته کار او چنین است تا اینکه از نور، چیزی در ظلمت بسته بماند که خورشید و ماه نتوانند آن را تصفیه کنند...» (مانی ابن الندیم، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۰).

در پاسخ به جنبش جهان و در تلاش برای گردآوری دوباره نور و ادامه جذب عناصر روشنی، اهریمن - که تجسمی از حرص، آز و شهوت است - آدم و حوا (گهمرد و مردیانه) را به وجود می آورد که هم، روح تاریکی (با صفات آز، شهوت، رشک و نفرت) و هم روح روشن در کالبدشان زندانی است. صفات روح تاریکی و در رأس آنها زاد و ولد، نژاد انسان و در پی آن، اسارت نور در زندان جسم را نسل به نسل منتقل می کند. انسان می تواند با تلاش و آگاهی بخشی برای اخلاق نیک و تقوا، به آزادی نور کمک کند. هدف از فرستادن پیامبران نیز رساندن دانش و آگاهی به فرزندان آدم برای رهایی است (زرشناس، ۱۳۹۴: ۴۴۵-۴۴۴).

با ظهور مانی، عناصر روشنی از زندان ماده جدا می شوند و جدایی کامل وقتی است که نبرد بزرگ اتفاق بیفتد؛ وقتی که پاره های نور به بهشت می روند و حاملان تاریکی ساقط می شوند. در این زمان، عیسی، داور دادگر برای بار دوم ظهور می کند تا روانها را داوری کند. بعد از آن، ایزدان نگهدارنده زمین و آسمان آنها را رها کنند. زمین در آسمان می آویزد و آتشی بزرگ به مدت ۱۶۶۸ سال زبانه خواهد کشید تا همه نورها پالایش شوند. باقیمانده ذرات نور آزاد شده به شکل ایزد واپسین به بهشت نو صعود می کنند. بهشت نو به بهشت اصلی خواهد پیوست. شر یا تاریکی زندانی می شود و سنگ عظیمی در زندان را برای همیشه خواهد بست (همان: ۴۴۵).

«...پس در این هنگام... بالا و پایین درهم می آمیزد و آتشی زبانه می کشد... پس پیوسته شعله ور است تا هرچه نور در آن هاست، آزاد شود. گوید مانی: آن آتش سوزی، هزار و چهارصد و شصت و هشت (سال) به درازا می کشد. هرگاه این تدبیر تمام شود، همایه روح

ظلمت طلب... به فکر جنگ می افتد. پس سپاهیان نور به او از اطراف فشار می آورند و او به قبر آماده شده بازمی گردد. پس با صخره ای که به اندازه دنیا است، آن قبر، پوشیده می شود. فرقه ماسیه از مانویان پنداشته اند که چیزی از نور در ظلمت باقی می ماند» (مانی ابن الندیم، ۱۳۸۷، ص ۲۱-۲۰).

به دنبال همین تعرض ظلمت، پیدایش نسل انسان و نیز موجودات دیگر با انتشار شر در دل خیر و با اسارت خوبی در درون بدی آغاز شده است و قرار است تا رهایی کامل نورها از درون تاریکی، بساط جهان مادی برقرار باشد. در ادامه درک این موقعیت، روی گردانی از ازدواج توصیه شده است؛ با این توجیه که، توالد به اسارت طولانی تر خوبی در درون بدی منجر می شود و در کانون ریاضت شخص مانی و برگزیدگان طبقه خاص آیین او قرار می گیرد. البته طبقه نیوشایان، همان مردم عادی پیرو آیین مانی اند که می توانند چنین ریاضتی را تحمل نکنند؛ فقط در این صورت نمی توانند پس از مرگ مستقیماً به بهشت روشنی بروند؛ و به آمدن ها و رفتن های زیادی در چرخه هستی برای تطهیر کامل نیاز دارند (همان).

بنا بر اسطوره آفرینش مانوی، بهشت یا جهان ازلی روشنی، فقط از جنوب به سرزمین تاریکی محدود شده است؛ در حالی که از سمت شمال، شرق و غرب گسترده است. «پدر بزرگی» یا «پدر نخستین» یا «بغ راستیگر» یا «زوران یا خدای خیر» شهریار این سرزمین است. او بیش از آنکه شخص باشد، چون وجودی کلی و انتزاعی عمل می کند، دیهیم دوازده لایه ای از نور داشته است و با دوازده پسر نورانی اش یا دوازده ایزد برتر احاطه شده است. او دارای پنج عنصر نورانی «فروهر/ اثیر»، «نسیم/ باد»، «آتش»، «آب» و «روشنی» است که هر کدام به ترتیب با مقوله های «خرد»، «ذهن»، «هوش»، «تفکر» و «ادراک» مرتبط اند. در بهشت روشنی، ائون های (Aeon) بی شمار زندگی می کنند و نیز ایزدبانویی (روح القدس) روح بزرگ) که به نظر می رسد همسر خدای بزرگ است

(زرشناس، ۱۳۹۴: ۴۴۰).

اهمیت آراء مانی در این زمینه از آنجا ناشی می‌شود که در آیین او «حساسیتی حاد و بس فراگیر نسبت به شر و رنج و بی‌عدالتی وجود دارد که هستی آمیخته از نور و ظلمت را تیره و تار می‌کند» (نیولی، ۱۳۹۰: ۸۸). بنابراین، در آموزه مانوی، شر، موجودیت و هویت بیرونی و بقای خود را در تسخیر خیر و تقابل دائمی با آن در نوع هستی مادی، به دست می‌آورد که تنها راه گریز از آن، خودآگاهی به این موقعیت متعارض همیشه‌گی است که همراه با تلاش برای رهایی از این دوگانگی و گریز از این جهان مادی و رو به سوی مرگ‌داشتن به دست می‌آید.

معروف‌ترین تقسیمات مربوط به شر:

در فلسفه و کلام اسلامی نیز فصول درخور توجهی مسئله شر را تبیین و توجیه کرده‌اند و هم‌زمان در این زمینه، دیدگاه‌های ثنوی و دهری، نقد و سنجش جدی شده‌اند. نخستین بحث، تعریف و تقسیم شر است. فیلسوفان و متکلمان اسلامی و بعضاً غربی با توجه به ملاک‌های گوناگون، تقسیم‌بندی‌های مختلفی از شر ارائه کرده‌اند. در این میان، شرور طبیعی و اخلاقی محل اختلاف نظر است و در مورد آن، بیشتر از سایر اقسام بحث شده است؛ اما به هر حال، تمامی انواع شرور می‌توانند به نحوی با هم تداخل داشته باشند (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۹۹). از زمره این تقسیمات می‌توان به شر اخلاقی، شر طبیعی، شر اجتماعی، شر عاطفی (رضایی، ۱۳۸۰: ۱۴۹ و ۵۳)، شر مرکب (عقل و اعتقاد دینی: ۱۷۸)، شر متافیزیکی یا فلسفی، شر ادراکی (اسفار، ج ۷: ۶۳-۶۲) اشاره کرد. روشن است که این تقسیمات و مانند این‌ها بر اعتبارات مختلفی استوار است که امکان تکثیر و اندراج آن‌ها در یکدیگر منتفی نیست؛ اما مهم‌تر از بیان تقسیمات و فروعات شر، تبیین عقلانی و موجه آن است که لزوماً نشان‌دهنده نگاه شناخت‌شناسانه مسبوق به نگاه هستی‌شناسانه مکاتب در این باب است. از تبیین شر بر اساس «عدل الهی مبتنی بر انسان‌سازی»، لزوم پرورش

سرزمین تاریکی یا دوزخ، دارای پنج طبقه از جنس پنج عنصر تاریکی است که عبارتند از: نزم، حریق، سموم، سم و ظلمت. «نزم: بخاری است که در ایام زمستان پدید می‌آید و ملاصق زمین، باد و هوا را تاریک می‌سازد» (برهان قاطع). شاهده‌ای این سرزمین، تاریکی یا شر است و ظاهر آمیخته‌ای از پنج گونه اهریمنی (دیو، شیر، عقاب، ماهی و اژدها) دارد. او فرمانروای ساکنان دوزخ و تجسم ماده است. قلمرو او منبع آشوب همیشه‌گی است و به پنج غار تقسیم می‌شود که پنج نوع دیو یا اهریمن دوبا، چهارپا، پروازگر، شناگر و خزنده در این غارهای پنجگانه زندگی می‌کنند (همان: ۴۴۱).

«گنوس یا دانش» مانوی، معرفتی باطنی است که چگونگی برگرداندن روان اسیر در زندان ماده در دوران آمیزش کنونی را به سرچشمه اصیل خود، آموزش می‌دهد (همان: ص ۴۱۶-۴۱۵). بنابراین اساس این آیین بر مژده نجات و رستگاری شکل می‌گیرد و هدف غایی آن، برانگیختن آرزوی این رستگاری در انسان است (همان: ۴۴۰).

به اعتقاد مانویان، بن شر یا تاریکی از میان نرفتنی است؛ بنابراین آینده پیروان مانی رهایی و نجات از تمامی بدبختی‌های این جهانی و اقامت دائم در دنیای روشنی است؛ اما سرنوشت محتوم توانگران این جهان، رفتن به قلمرو تاریکی است. تخطئه نهادهای اجتماعی و همه چیزهای پیرامون، به شکل نوعی اعتراض اجتماعی و به مثابه سلاحی عقیدتی علیه شر، جزء جدانشدنی آموزه مانوی بود و سبب جذب توده‌های تحت ستم جوامع مختلف آن دوره می‌شد (همان).

واقعیت این است که هر پاسخی به معضل شر، هم‌زمان نقدی جدی را درون خود پرورده است؛ تا آنجا که عموم تبیین‌های مرتبط با این مسئله، کافی نیستند و شکست خورده‌اند و ماهیت شرور- اعم از آنکه موجود باشند یا نباشند - چالشی عمیق در روح و هستی ما ایجاد می‌کنند.

روح و بروز فضیلت‌های اخلاقی» یا «سرشت و ضرورت قوانین طبیعی و شکوفا شدن استعدادها»، «نظریه بهترین جهان ممکن لایب‌نیتس»، «نسبی بودن شر»، «شرّ ظاهری و خیر واقعی»، «تلازم میان خیر و شرّ» و «شرّ لازمه وجود و درک خیر» گرفته تا «نظریه هماهنگی نهایی یا راه‌حل زیبایی‌شناسانه» یا «دفاع مبتنی بر اختیار» که براساس آن، شرّ دلیلی اساسی برای اختیار و انتخاب انسان است، تلاش‌ها برای توجیه نظری مقدم بر درک آن در حوزه عملی است. در الهیات پوشی هم، خدا جزئی کاملاً اساسی از خود جهان است که نه قادر است ساختار بنیادین آن را دگرگون کند و نه مستقیماً در جزئیات مستمر آن دخالت می‌کند، بنابراین لازم نیست برای مجازشمردن شرّ، به توجیه عمل خدا پردازیم. برخی این الهیات را «دعوتی به جانبداری از خدا در مبارزه بی‌پایان علیه شرور جهانی توصیف کرده‌اند که مقهورناشدنی هستند؛ همان‌طور که در آیین مانی و زرتشتی دیده می‌شود» (جان هیک، ۱۳۹۰: ۱۲۰)؛ در این نگرش نیز، به مطلق انگاشتن وجود شرّ می‌رسیم که بیشتر از عدم توانایی برای تبیین وجود آن، خبر می‌دهد تا پاسخی به مسئله.

در مجموع، به نظر می‌رسد اگر برای شرّ با توسل به حوزه نظر، تبیین شناخت‌شناسانه مقدم بر وجود پدیداری آن، در نظر بگیریم، توجیهی قابل قبول‌تر از انکار و عدمی انگاشتن آن به دست نمی‌آوریم.. اما از آنجا که؛ شرّ با جریان طبیعی زندگی انسانی - که بنا به اقتضای طبیعتش از ریشه‌ی هستی خیر و شرّ می‌پرسد - آمیخته است و در سیر طبیعی این هستی، پدیدار می‌شود، مسئله‌ای مربوط به حوزه‌ی تجربه عملی زندگی است. براین اساس، معضل شرّ موضوعی عملی و اخلاقی است که مقدم بر توجیه آن، در سیستمی از باورها یا نظامی نظری، به تبیین وجودشناسانه و پدیداری نیاز دارد.

فلسفه‌رهای مانی و ریشه هستی‌شناسانه شرّ:

در میان متالهین مسیحی، توماس آکوئیناس و آگوستین

حقایق ازلی و ابدی را یکی از جلوه‌های خدا به حساب می‌آورند؛ بنا بر این رأی، نمی‌توان تاریکی را جلوه‌ای از خدا به‌شمار آورد؛ اما اگر بتوان با دکارت هم‌عقیده شد و حقایق ازلی و ابدی را تابع خدا و مخلوق قدرت مطلقه او دانست، شاید بتوان گفت هر حقیقتی در عالم، مخلوق اوست؛ زیرا در غیر این صورت، بنا به قول دکارت، خداوند باید تابع احکام تبدیل‌ناپذیر سرنوشت پنداشته شود و البته از نظر او، این حقایق ازلی و ابدی، خلقتی بی‌حکمت و از سر تحکم نیست (ژان وال، ۱۳۷۵: ۷ - ۵۲۶). (آستین) فارر، نویسنده کتاب *متناهی و غیرمتناهی و الهیدان*، معتقد بود استدلال «به خدا معتقدم؛ زیرا جهان خیلی بد است» همان‌قدر درست است که استدلال «من به خدا معتقدم؛ زیرا جهان خیلی خوب است» و آنتونی کنی در کتاب *ایمان چیست؟* با تأیید و ارجاع به این نظر فارر می‌نویسد: هرچند فارر با دقت کافی این بصیرت خود را دنبال نکرد که استدلال‌های له وجود خدا با تقسیمی در درون عالم متناهی شروع می‌شود و نیز در عالم نامتناهی از این تقسیم فراتر می‌روند تا این روند به خدایی بینجامد که همان‌قدر منبع خیر است که منبع شرّ؛ و خدایی که این استدلال کلام عقلی به او می‌انجامد، خیراعلی نیست؛ موجودی است و رای خیر و شرّ» (کنی، ۱۳۸۸: ۱۸-۱۱۷).

در دوگانگی فرارونده حاصل از آثار مانی، شرّ یا نیستی نیمه مقابل هستی و هم‌نشین ازلی ابدی آن است؛ اما در گوهر و جوهر کاملاً مغایر با آن است. در رویارویی جدل‌آمیز این دو هم‌نشین، «خیر»، وقتی بر «شرّ» مسلط می‌شود که از ریشه وجودی‌اش آگاه شود و «شرّ»، وقتی بر «خیر» مسلط می‌شود که «خیر» در خواب نگاه داشته شود و به عبارت دیگر، مستور بماند. به تعبیر روان‌شناسانه آن، همه چیز بستگی به این دارد که «خیر» هوشیار باشد یا ناهشیار. برای هشیار نگاه‌داشتن آن به بینشی نیاز است که شکل مانوی آن، عارفانه و مبتنی بر نوعی تجربه درونی منجر به خودآگاهی است. در آموزه مانی، شرور یا ظالم

تیره بدن آلوده شده است» (ناصرح ناطق، ۱۳۵۷: ۵۶). شهرستانی می‌گوید: «زرتشت ... نور و ظلمت را دو اصل متضاد می‌داند. این هر دو را مبدأ موجودات عالم می‌داند؛ ولی گوید خدا خالق نور و ظلمت است. نور بر ظلمت غالب آمد و خیر بر شر» (همان: ۱۲۹).

پیامدِ عدمی‌انگاشتنِ شر:

«کریستوفر استید» در نقد دیدگاهِ عدمی‌انگاشتنِ شر می‌گوید: منشأ یک قدرت واقعاً شر، به انحراف‌کشیدنِ خصلت‌های نیک و قرارداد آن‌ها در طرح‌هایی است که مخرب نیکی‌اند. این دیدگاه آگوستین، که شر امر عدمی است و باید خودش محو شود، رضایت‌بخش نیست. شر، بیشتر شبیه آتش است و تاجایی که خیری برای بلعیدن وجود دارد، برای قدرت تخریب آن محدودیتی وجود ندارد. تلقی عدمی‌انگاشتنِ شر تنها جنبه منفی این نظریه است که خیر را با وجود، یکی می‌گیرد (فلسفه در مسیحیت باستان، ۱۳۸۷: ۱-۳۷۰).

طرفداری از نظریه عدمی بودن شر، اذهان را به یکی‌گرفتنِ وجود با خیر و خدای یگانه سوق می‌دهد؛ همان‌طور که آگوستین را به مساوی‌گرفتنِ ذات خدا با خیرِ اعلیٰ سوق داد و کم‌کم به جایی رساند که منشأ همه شرور، حتی شر طبیعی را، با واسطه، به اراده و شر اخلاقی انسان نسبت دهد؛ زیرا آگوستین درنهایت، بنا به مفهوم مانوی آن، خیر را با زیبایی و روشنی یکی می‌گیرد و برای حل معضل شربودن ماده، به معنایی که افلوپین به کار برده بود، شر یا عدمی بودن را از عناصر مادی می‌گیرد و آن را یکسره به امکان و اراده و انتخاب انسان نسبت می‌دهد تا به ماده‌ای که مخلوق خداست به دیده شر نگریسته نشود. از نظر افلوپین، وجود، نیکوست؛ پس آنچه ضد اوست، یعنی عدم و بد است؛ پس ماده عدم است و اصل شر؛ اما چون آگوستین نمی‌توانست وجود خیر خداوند را با آفرینش ماده بد توجیه کند، به این قائل شد که حتی اگر ماده، تنها صورت مبدئی برای امکان و

کسی است که قدرت را به دست بخش تاریک سپرده و نیمه روشن را به گودال فراموشی انداخته است. اینجاست که آگاهی دادن به دیگران برای او مسئولیت می‌شود؛ تا آنجا که گویی به دنبال سازمان‌دادنِ پشتوانه‌ای شناختی برای تبیین آن؛ موخر بر این تجربه‌ی عملی است. به نظر می‌رسد همان‌طور که نیولی می‌گوید، نتوان آیین مانی را - شاید به دلیل همین تلاش او برای تبیین مبانی و اجزای آن در یک سیستم منسجم - با نوعی تحلیل عناصر نامتجانس آن، به مجموعه‌ای از تأثیرات گوناگون یا تنها به یکی از فرقه‌های متعدد غنوسی آن زمان تنزل داد؛ نیولی معتقد است این دین را باید دستگاه دینی اصیلی شمرد که تفکری منسجم و یکدست، پشتوانه آن است» (گراردو نیولی، ۱۳۸۸: ۸۸ و ۸۷).

آنچه از درون آثار مانی راه به بیرون باز می‌کند، ثنوتی است که در مراحل بالاتر به وحدت می‌رسد. به جای اینکه ذات تاریکی مقابل این روشنی، آشفته و بی‌در و پیکر باشد، درست مطابق با منطق وجود خیر مقابلش، اندام‌هایی برای ترکیب متقابل دارد و جز از راه ورود به هستی روشنی، امکان آفریده شدن ندارد. «حقیقت» همه‌جا در مرکز آثار هنری مانی، یگانه و بی‌همتا خودنمایی می‌کند. «حقیقت» به اشکال گوناگون بیان می‌شود و با فرهنگ‌های دور مطابقت دارد و به قالب‌های مختلف ریخته می‌شود؛ اما به ماهیت اصلی آن هیچ خدشه‌ای وارد نمی‌شود و در ذات واقعی خود، متکثر و حتی دوگانه هم نیست. جهت در همه‌جا به سمت یگانگی است، نه دوگانگی. آنچه انسان را به آن فرا می‌خواند، رهایی از دوگانگی و قبول یگانگی و معرفت به آن است و از طرف دیگر، «تاریکی» مسئول رنج تحمیل شده بر بشر است؛ اما خواهان زیبایی! و به تعبیری، خواهان موجود شدن و طالب نور است و آن‌گونه که موفق به ترکیب با نور می‌شود، حادث است، نه قدیم. «به اعتقاد او، خدا و روان، هر دو، از یک اصل هستند و روح یا روان، بخشی از خداست؛ یعنی جزئی از خدا به زمین آمده و با جسم و ماده و کالبد

می‌شود به شیوه مانوی، از راه نسبت‌دادن دوگانگی به خدا، معمای شر را حل کند؛ گرچه از این اتهام بیزار است (آنتونیو مورنو، ۱۳۷۶: ۱۹۹-۱۸۱).

آگوستین نیز چون زیبایی را به منبع الهی وابسته می‌بیند، ناچار است برای خیردیدن تمام هستی، شر را نادیده بگیرد. از نظر او، زیبایی یک ابژه است و موقعیت وجودی آن وابسته به الوهیت است و در یکی از مشهورترین عبارات کتاب اعترافات، خدا را زیبایی اصیل و اولیه و به معنای استعلایی و مفهوم وجودشناسانه معرفی می‌کند (Richard, Viladesau, 1999: p. 106). طبیعی است که با چنین نگاهی یا باید شر را عدم بشمارد یا آن را از جلوه‌ها یا صفات الهی بداند. پیامد عدمی‌انگاشتن شر برای او به لحاظی، به انکار وجود ختم می‌شود که شاید توجیه عقلانی آن، بدون کمک و دستگیری از دین و درنهایت به روش تعبدی، امکان‌پذیر نباشد.

وجه وجودی شر در فلسفه مانی:

مطابق آیین مانی، روح با اراده‌ای که تحت فرمان بخش تاریک قرار گرفته است با بی‌میلی گناه می‌کند. فقط بیداری، معرفت و خودآگاهی است که او را به طبیعتش برمی‌گرداند. پس برای رهایی، نیاز به یک هوشیاری و بیداری قوی - خودآگاهی درونی عمیق - دارد. بیدارشدن، روح را مقاوم و در برابر شر، با استقامت می‌کند و فراموشی و در خواب‌ماندن، درنهایت او را تسلیم دوزخ می‌کند و از پای درمی‌آورد (Lockhart, 2006: p. 5,6).

دکتر اروین د. یالوم، روان‌تحلیل‌گر معاصر، با خوش‌فکری ویژه‌ای در سراسر کتاب خواندنی‌اش، روان‌درمانی اگزستانسیال، تعامل متعارض و کشمکش نیروها، انگیزه‌ها و ترس‌های درونی کاملاً متفاوتی را برای انسان بنا به هستی اگزستانسیالش معرفی می‌کند. چهار دلواپسی‌غایی که او از عمق وجود انسان، بیرون می‌کشد عبارتند از: مرگ، آزادی، تنهایی و پوچی. رویارویی فرد با هر یک

عدم تعین تصور شود، نمی‌تواند بد انگاشته شود (اتین ژیلسون، ۱۳۷۰: ۱۸۶). ماده، نیکوست چون کار خداست؛ پس در همین جا مانویان به خطا رفته‌اند و چون کار خداست نیکوست؛ همین‌جا هم افلوپین به خطا رفته است. پس چون وجود او خیر اعلی و ضد او، لاجود است، می‌توان گفت همه طبیعت، نیکو و کار خداست. مسیحیان و بسیاری از ادیان با اتکا بر همین اصل می‌گویند: هر شر بالذاتی، امری عدمی و عرضی است (همان: ۱۸۹).

همین نحوه تفکر، آگوستین را به این نتیجه رساند که جسم، روح را به گناه وا نمی‌دارد؛ بلکه روح است که جسم را به گناه می‌کشد (همان: ۱۹۰)؛ چون انسان با گناه نخستین اختیار خود را بد به کار برد. انسان با این کار، شر را در این عالم دخیل کرد؛ زیرا با این عمل خلاف او، نظام الهی غیرمنتظم شد و چون انسان در سلسله مراتب روحانی مرتبه سفلی را بر مرتبه علیا رجحان بخشید، جسمی را نیز که زنده به جان او بود، پریشان کرد و تعادل دقیق عناصر وجود طبیعی او برهم خورد (همان: ۶-۱۹۵). آگوستین با تکیه بر آیات کتاب مقدس، حتی مرگ را نیز از آثار اصلی گناه آدم می‌شمارد و چون بر این مبنا همه چیز را در خلقت، خیر می‌بیند، نمی‌تواند شر را به ذات انسان هم نسبت دهد. او این آثار را که همه فرزندان آدم با آن‌ها زاده می‌شوند، کیفر گناه آدم می‌شمرد که نتیجه اراده شری است که انسان اولیه در بدو خلقت مرتکب شد. به نظر او، ذهن یا غیرمستقیم از تأثیر گناه بر اراده، متأثر شده است یا گناه بر خود عقل شهودی، مستقیماً اثر گذاشته است (زهر پورسینا، ۱۳۸۵: ۳۳۲ و ۱۸۴).

به نظر یونگ، یکی از ویژگی‌های آشکار شر این است که هستی، منفی و سایه نیست و همچنین یکسان‌شمردن خیر با هستی خطاست. اگرچه خیر و شر از هم منتج نمی‌شوند، اما واقعیت بیرونی به ما نشان می‌دهد که در آنچه بد است؛ غالباً چیزی خوب وجود دارد و به نحوی مرموز، گاهی بد، خوب است؛ ولی درنهایت، یونگ ناچار

از طریق هنرش، آزادی به دست می‌آورد و خود را آشکار می‌کند. زبان نمادینش، شکل‌های مختلفی دارد؛ اما هر تصویری که می‌دهد، فقط نمادی دیگر از یک حقیقت ثابت است. این تواناییِ بُنِ «روشنی» - یا بُنِ ایزدی - را بُنِ همزادش - یعنی «تاریکی» عقیم - برخوردار نیست؛ بنابراین ابزار هنری لازم برای مقابله با روشنائی را ندارد. اگر تاریکی در همه‌جا روشنی را اسیر و پنهان نگاه دارد، در اینجا ذات تاریکش به دلیل حضور آزاد شده ذات روشن، افشا می‌شود (همان: ۲۷۵).

این آزادی یادآور نظر کانت درباره هنر خلاق همراه با آزادی است. از نظر کانت، هنرمند یا فرد دارای توانایی ژنی «کسی است که استعداد دارد توانایی‌های شناسایی خود را آزادانه به کار بگیرد. حاصل کار او، نمونه است؛ برای پروژنی دیگر؛ یعنی کسی که اثر اخیر می‌تواند او را برانگیزاند تا با نیروی آفرینندگی خود قاعده‌ای نو به وجود بیاورد. "خود ژنی" نمی‌تواند چگونگی پدید آوردن اثر خود را به‌طور علمی توضیح دهد. قاعده‌های هنر را باید با "نگریستن" اثرهای هنری به دست آورد. ایده "زیبا" (به تعبیر مانوی آن: بن روشنائی) برانگیزنده اندیشه‌های بسیار است؛ بدون آنکه در هیچ اندیشه معین، یعنی در هیچ مفهوم (خاصی) بگنجد» (نقیب‌زاده، ۱۳۷۶: ۳۷۲-۳۵۸). خاصیت پویا و دیالکتیک‌وار تصاویر مانوی، ویژگی خاص هنری است که پیروانش با نگاه کردن فرا می‌گیرند؛ چیزی فراتر از قصد آگاه و جهان‌بینی مانی. این خاصیت دیالکتیکی هستی، به اندیشه نهفته در آثار او، دوگانگی فلسفی‌ای فراتر از دوگانگی ساده‌انگارانه فرض دو مبدأ می‌بخشد. برخی از مستشرقان و از جمله نیولی معتقدند ویژگی بارز تجدد دینی زرتشتی، یکتاپرستی است. این یکتاپرستی با ثنویت مانوی پیوند نزدیکی دارد. «ماهیت این ثنویت که مینوی خیر (سپتته مینو) را در مقابل مینوی شر (انگره مینو) می‌گذارد، اساساً اخلاقی است. این ثنویت‌گاهانی ثمره اندیشه‌ای فلسفی و اخلاقی است» (نیولی، ۱۳۹۰: ۵۹). بنابراین، وجه وجودی

از این حقایق زندگی، درونمایه تعارض پویای اگزیستانسیال را می‌سازد. مرگ، واضح‌ترین و درک‌شدنی‌ترین دلواپسی غایی است؛ حقیقت هولناکی است که انسان با وحشت به آن پاسخ می‌دهد. تعارض اگزیستانسیال اصلی، تنشی است که در میان آگاهی از اجتناب‌ناپذیری مرگ و آرزوی ادامه زندگی وجود دارد. آزادی، دلواپسی غایی دیگری است که کمتر درک‌شدنی است؛ فرد در میان دو قطب مسئولیت کامل و احساس آزادی نسبت به همه چیز دچار تنش می‌شود. تنهایی اگزیستانسیال می‌گوید هرچقدر انسان‌ها به هم نزدیک شوند، باز همیشه فاصله‌ای هست. هریک از انسان‌ها تنها پا به هستی پا می‌گذارند و تنها آن را ترک می‌کنند. پوچی، در ارتباط با معنای کلی زندگی است. اگر هدفی مقدر و از پیش تعیین شده وجود ندارد، پس هریک از ما باید معنای خویش را در زندگی بسازیم! این تعارض پویای اگزیستانسیال، ریشه در معمای مخلوقی در جست‌وجوی معنا دارد که به درون جهان خالی از معنا افکنده شده است. موقعیت اضطراب‌آلود انسان، در حالی در این کشمکش درونی با چهار دله‌ره ریشه‌ای خلاصه می‌شود که او این جنبه‌های منفی را به سرکوبی و انکار کشانده است؛ بنابراین رمز بیداری و خودآگاهی امروزی و معاصر انسان در آموزه مانوی جابه‌جا و معکوس می‌شود؛ بیداری و خودآگاهی بخش تاریک و نه روشن! (۱۳۹۱: ۴۹-۱۷)

هنر دیالکتیکی مانوی:

همراهی کلام مانی با هنرش به جهان‌بینی او ابعادی دیگر می‌بخشد. از آنجاکه نگاره‌پردازی برای او «فقط به تصویرکشیدن حقیقت نیست؛ بلکه وسیله‌ای است برای تفکر در باب حقیقت» (کلیم‌کایت، ۱۳۸۴: ۲۷۱). تفسیر آنچه از درون هنر او نمایان می‌شود «آینه‌ای است برای روح که فرمان می‌یابد و نهایتاً بُنی ایزدی دارد» (همان). این بُن ایزدی خلاق است و می‌تواند آنچه را در کلام و نهایت سخن نمی‌گنجد، افشا کند. بُن ایزدی در بند جسم،

اگزیستنیسیال شرّ در مذهب مانی، به نوعی حضور واقعی و پدیدارشدن آن در تقابل آشکار با خیر می‌انجامد؛ این دوگانگی از درون آثار و بطن آیین او راه به بیرون باز می‌کند و در مرحله‌ای ورای جهان مادی، به وحدت و یگانگی با روشنی مطلق می‌رسد.

دیالکتیکی که قلب تصاویر دیداری و دین مانی را به طپش و اضطراب می‌اندازد، حضور هم‌زمان دو اندیشه، دو زبان، دو گونه خواندن، دو گونه دیدن و دو معنا داشتن - یکی ظاهری و خودآگاه و دیگری پنهان و ناخودآگاه - است. در یک لحظه، یکی زیر حجاب می‌رود و دیگری چهره نشان می‌دهد و برعکس. یک لحظه وضع است و لحظه دیگر وضع مقابل و در اشاره‌ای کوتاه، وضع مجامعی ورای هر دو. این طرف با طرف دیگر به گفت‌وگو می‌نشینند. نمادهای مهم آثار او مانند دریا و کشتی، درخت زندگی و درخت مرگ، سکان‌دار و کشتی، غواص و دریا، مروارید و بازرگان، دزدان و دریا، فرآیند رستگاری و فرآیند عذاب و گنج و دریا، دو طرف گفت‌وگو را می‌سازند. در واقع این کشمکش میان «نسیم و دود» و «ترویج یا بیماری» حاصل از آن دو، کشمکش میان «حریق و آذر» و «هلاک یا نور افشانی» حاصل از آن دو، کشمکش میان «نور و ظلمت» و «خسین یا تیرگی و قساوت» حاصل از آن دو، کشمکش میان «سموم و باد» و «لذت یا شرّ و ضرر» حاصل از آن دو، کشمکش میان «نرم و آب» و «صفا و ملایمت یا غرق و خفه‌کردن» حاصل از آن، که در اساس شکل‌گیری این جهان مرکب و منتظم از خیر و شرّ، سرشته شده‌اند؛ گفت‌وگو و هم‌نشینی دیالکتیک‌وار ریشه‌های هستی‌شرّ است در درون خیر. در این دوگانگی‌ها و برابر هم نهادن‌ها، تجربه چیزی برحسب چیزی دیگر اتفاق می‌افتد و چیزی در فراسوی آنچه شخص را به گفتن وا داشته است، خوانده می‌شود. «تصویرها درخور تغییر و تبدیل‌اند و کارکرد اصلی آن‌ها، اشاره به یک مفهوم خاص معنوی است. حقیقتشان نسبی نیست، فقط تفسیرپذیر است» (کلیم

کایت، ۱۳۸۴: ۲۷۰). تجربه آشکار بشر، حضور همیشگی بدی درون خوبی، زشت درون زیبا، سلامت و استقامت درون بیماری و ضعف، غبطه درون حسد، خشم در دل مهربانی و... است طلب بی‌نهایت در دل نهایت؛ چیزی که به اندازه پرسش بزرگ از دلیل هستی و مرگ، می‌تواند تأمل‌برانگیز باشد. همین‌جا است که به اعتقاد برخی، مانوی‌گری زاییده دلهره‌ای می‌شود که وضع انسان در جهان دارد و انسان اندیشمند درک می‌کند روح انسان، اسیر جسم و جسم، اسیر جهانی است که همه پدیدارهای آن با بدی آمیخته شده است و پیوسته آن را تهدید و آلوده‌اش می‌کند و با این همه، انسان دنبال رهایی می‌گردد* (ناصح ناطق، ۱۳۵۷: ۵۷).

حاصل سخن:

دوگانه نور و ظلمت یا فراموشی هستی‌شناسانه؟

امروزه، بسیاری از تحلیل‌های روان‌شناسانه و عده زیادی از آثار هنری به دنبال راهی برای آگاه نگاه‌داشتن فرد نسبت به جنبه‌های شرّ و وضعیت و موقعیت‌اش در هستی هستند؛ درحالی‌که، راه و رسم مانوی‌گری و «هنر در آیین او» راهی برای بیدار نگاه داشتن جنبه‌های خیر و روشنی موقعیت انسان بوده است. مانی با هنر خود به دنبال راهی برای درمان حاصل از سرکوبی و انکار خیر توسط شرّ است. «ایزدان نجات‌بخش مثل عیسی و مانی با پزشکان ماهر مقایسه شده‌اند» (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۲۶۹). «مانی، شصت سال با مهارت آموزش می‌دهد و بعد از او، پیروان و مبلغان ایشان با هنر مانوی در کار درمان و نجات روح‌اند» (همان). در نگاه مانی، درمان وقتی حاصل می‌شود که از زندانی‌بودن روشنی در درون تاریکی وجودمان آگاه شویم و در نگاه روان‌شناسانه‌ی یالوم، درمان وقتی انجام می‌شود که از تاریکی دریند روشنایی وجودمان، آگاه شویم. به عبارت دیگر از نظر یالوم، درمان در آگاهی به عمق وجود تاریک‌مان است و در جست‌وجو و تأمل در بخش تاریک هستی‌مان، نه در

دینی انسانی انجام دهد.

شرّ از دیدگاه هستی‌شناختی و پدیدارشناسانه، باحضور غیرمستقل و دائمی، امکان پدیدارشدن به شکل‌های مختلف را در بافت مسیر احتمال‌های متنوع هستی دارد و در آن تنیده شده است؛ به طوری که از یک طرف، به دلیل دسترسی نداشتن به آن به عنوان یک موجود مستقل ثابت، امکان تبیین شناختی آن مقدم بر تبیین سیال وجودی‌اش نیست؛ و از طرف دیگر، به دلیل همین نحوه‌ها و شکل‌های پدیداری متنوع، تبیین نحوه تجربه آن در امکان‌های مختلف و در یک نظام شناختی، تنها به مدد تمثیل و با فرض وجود ذاتی ناشناخته، به عنوان غایت، - غایتی نظیر آنچه کانت در نقد سوم با عنوان حکم تأملی غایت‌شناسانه بیان می‌کند - ممکن می‌شود.

در این میان، «تمثیل» نقش مهمی دارد و همان چیزی است که کانت برای بیان رابطه میان نومن یا ذات ناشناخته‌ها با پدیدارهای شان پیشنهاد می‌کند. تجربه‌های مختلف از پدیدارهای متنوع شرّ، متفکران و هنرمندان بسیاری را در تاریخ اندیشه به تبیین خود، فراخوانده است؛ اما در این منظر، این تبیین، گویی تنها بعد از دریافت اجمالی نحوه بودن‌های آن، با تأملی زیباشناسانه و غایت‌شناسانه و با اتکاء به استعاره‌های نمادین دسترس‌پذیر است. تلاش آگاهانه و ناآگاهانه مانی برای انسجام و تمامیت‌بخشیدن به نظام آیینی و مجموعه شناخت‌هایش از شرّ - بنا به همان میل طبیعی عقل بشری یا کانتی - به فرض وجود ذات ناشناخته‌ای پس پرده می‌انجامد. فرضی که اگر نباشد، بنای شناختی هنری او، از این «مسئله اصیل هستی» سامان پیدا نمی‌کند. به همین طریق است که توجیه‌شناختی مبانی آیین او به مدد قصه‌های تمثیلی و در قالب‌های تصویری عرضه می‌شود. تصویر موقعیت ازلی خیر و شرّ که مانی درباره دوران جدایی اولیه، بدان معتقدست، همان فرض وجود مبدأ لازمی است که این بنای شناخت عملی، تمثیل‌وار باید بر آن بنا شود. نور در بالاست و تاریکی پایین، مثل اقیانوسی

بخشی که از پیش روشن است! به تعبیری اگزیتنسالیستی؛ امروزه آگاهی و اعتراف به وجود این بخش تاریک یا بخش شرّ هستی، به زندگی انسان پرتاب شده در جریان هستی، معنا و جهت می‌دهد. مانی در حوزه تجربه عملی زندگی با بدیهی‌انگاشتن حضور دائمی شرّ و نشان دادن مصادیق آن، به دنبال تبیین معرفت‌شناسانه ریشه‌های وجود این مصادیق است که هرچند به ثنویت شناختی و فرض وجود دو مبدأ ختم می‌شود، اما در نهایت، غایت زندگی را در یگانگی و رهایی از شرّ این «نوع بودن» و این «شکل از هستی» می‌داند و فرض غایت خیرمطلق و یگانه‌شدن با مبدأ است که به نظام باورهای او جهت و معنا می‌بخشد.

نقد و سنجش:

علت دشواری‌های تبیین مسئله شرّ در تاریخ اندیشه فلسفی، تلقی کردن آن به عنوان یک ابژه قابل شناخت است. موضوع شرّ قبل از اینکه مسئله‌ای مربوط به حوزه نظری و شناختی به عنوان یک ابژه مستقل باشد، در زندگی طبیعی و به تجربه عملی انسان پدیدار می‌شود و مقدم بر همه چیز، ابتدا درک کلی و پیشاپیش امکان‌های پدیداری متنوع آن به لحاظ وجودی، در حوزه تجربه هستی‌شناسانه است که راه را برای تبیین شناختی، آن هم با تکیه بر تمثیل و استعاره، باز می‌کند.

از منظر کانتی، گویی دسترسی نداشتن به ذات و نومن شرّ باعث تلاش‌های توجیهی سنتی و کهن برای تبیین حضور پدیداری آن در یک نظام باوری و شناختی می‌شود که با تکیه بر توانایی‌های قیاسی عقل محض، از یک طرف، به فرض مبدأ و بُنی مطلق برای آن منتهی می‌شود و از طرف دیگر، راه رهایی و غایت‌بخشیدن به زندگی در انکار و رد هستی فعلی آن به دست می‌آید؛ در رو به سوی مرگ داشتن و غایت‌ماورایی پس از آن. همان چیزی که مانی سعی دارد با تکیه بر غایت خیرمطلق و راه و رسم پیوستن به آن در جریان هستی اخلاقی و

که برحسب اتفاق و نه از سر آگاهی از وجود نور، بنا به طبیعت پریشان و نه از سر اختیار، روح یا نور را به سمت خود می‌کشد و می‌بلعد و تا چند صباحی، طبیعت ناآرام و ناموجود پراکنده‌اش، با موجودیت یافتن آرام شود؛ اما نور بنا به ذات آگاه هستی خود از سر آگاه است و برای راندن آن، دست به آفرینش از سر علم و اراده می‌زند. سلاح ماهوی نور، آفرینش و انسجام‌بخشیدن است و ذات شرّ، پریشانی و ازهم‌پاشیدن. خیر مطابق با ماهیت ذاتی خود توانایی تخریب و شرّ بنا به ذات ویرانگر خود توان خلق ندارد. شرّ به‌خودی‌خود، موجود نیست؛ بلکه فقط یک تجسم متضاد و یک‌به‌یک در تقابل با وجود اندام‌های روشنیاست و همراه با آن هستی یافته است. از یک طرف، طبیعت شرّ، تلاطم است. به آنچه انجام می‌دهد، علم ندارد. کورکورانه به سمت روشنی، کشیده می‌شود یا آن را به سوی خود می‌کشد. از طرف دیگر، ایزدان خیر یا نور به دستور خدای زروان، انسان و زمین و آسمان را در جهت این تمایل ذاتی شرّ، هرچند با هدف پالایش از آن، می‌آفرینند. ذات شرّ از بین رفتنی نیست؛ چون وجود نور، ازلی و ابدی است. تا نور هست، در مقابل آن، کششی دائمی از طرف تاریکی برای به سمت آن رفتن و در نتیجه به هستی درآمدن هست؛ بنابراین، شرّ، بدون خیر، امکان موجود شدن ندارد. به نوعی، همین برتری و تقدم ذاتی خیر بر شرّ، راه به یگانگی «وجودی» باز می‌کند که ورای خیر و شرّ و آفریننده هر دو است. انسانی که محصول این خلق است، به دلیل منشأ پلید به تاریکی و نادانی تمایل همیشگی دارد و به‌خاطر داشتن روح روشنی، صاحب اختیار و علم است؛ همچنین می‌تواند خیر را برگزیند و با پای‌بندی به اصول اخلاقی به مقابله با شرّ برود و نیز می‌تواند در جهت پایداری موجودیت یافتن شرّ قدم بردارد.

هرچند جدایی نهایی حتمی است، اما تا زمانی که انسان به انتشار شرّ در خیر، بنا به ذات مخلوق مرکبش، ادامه دهد، فقط باید صبر کرد. از طرفی، امکان دخالت انسان در این سرنوشت نیست. درنهایت، قرار است خیر، بنا به علم

و قدرت اختیارش، از شرّ جدا شود و از طرف دیگر، با خواهش شرّ در بطن وجود، می‌تواند مدام جدایی نهایی را به تعویق بیندازد و اما کار طبیعی آتش عظیمی که قرار است به آمیزش خیر و شرّ پایان دهد، پالایش نهایی است؛ بنابراین، همه انسان‌ها می‌توانند به رستگاری نهایی امیدوار باشند. نجاتی که قبل از پیدایش این جهان، مطابق با تقدیر، برای آن‌ها رقم زده شده است. بنابراین بنیان فلسفه آفرینش مانوی، آموزش حکمتی باطنی است که راه‌هایی از رنج هستی یافتن یا آفریده‌شدنی را می‌آموزد که به شرّ، موجودیت می‌بخشد و با جبر و تقدیری که در بطن نگرش خود دارد، می‌تواند خیل عظیمی از انسان‌ها، حتی پیروان خودش را (به جز طبقه اندک خاصی که مثل خود مانی متحمل ریاضت زیادی می‌شدند) به سمت زندگی عادی و تلاش برای حفظ انتشار شرّ در خیر سوق دهد!

براین اساس، مسئله «اسارت و سرکوب» است. درد هستی‌شناسانه انسان با تجربه عمیق این دیالکتیک دوگانه درونش و با فهم برآمده از درک فرآیند دیالکتیک‌وار خیر به شرّ و شرّ به خیر نمایان می‌شود. راه چاره را می‌توان در آگاهی به حضور مساوی رویارویی این دو جست؛ آگاهی از وجود بحران و جست‌وجوی راهی هنرمندانه برای مواجهه هستی‌شناسانه با این اضطراب عمیق درونی حاصل از آن. برخی آموزه‌های روان‌شناسی تأکید می‌کنند هیچ‌کدام را نباید به نفع دیگری سرکوب کرد؛ چون در این صورت، طبیعت انسانی انسان یا باید خدا شود یا شیطان! ضحاک را به جای اینکه بکشند، در کوه دماوند زندانی می‌کنند و به کلام مانی در فرس‌گرد یا همان قیامت، دیو تاریکی را درون چاهی بزرگ زندانی خواهند کرد و بنا به عقیده برخی فرقه‌های مانوی، چیزی از نور در درون شرّ باقی خواهد ماند و بنابراین شاید بازگشت دوباره به خلق. آنچه در کُنه اندیشه و زبان تصویری مانی خودنشانی می‌کند موجودیتی تنزل یافته است! موجودی که با بهره هم‌زمان از زیبایی نورانیت و میل ویران‌کننده بُن‌شَرش به موجودیت یافتن، لبه پرتگاه ایستاده است و

پیوند می‌خورد.

حالتی از خودآگاهی که هرچند نمی‌تواند جدا از نسبت با شرّ و مناسبات همراه شده با خیر عمل کند؛ اما سعی می‌کند این نسبت را جهت بدهد و به دنبال راه نجاتی، ابتدا برای خود و سپس برای دیگران باشد و این «جهت» چیزی جز برخورد آگاهانه دائمی، منتقدانه و فعالانه با مناسبات شرّ در خیر و خیر در شرّ نیست که در هر موقعیت، دوره و بستر فرهنگی، راه و رسم خاص خود را می‌طلبد. نمونه‌ای از راه و رسم این رهایی، مطابق با آموزه‌های کهنی نظیر آیین مانی که ریشه در اسطوره‌های رازآلود دارد، گاه به رویگردانی از دنیا می‌انجامد و مطابق نمونه‌ای از آموزه‌های مدرن، نظیر پیشنهاد یالوم، در نوعی روان‌درمانی اگزیستنسیال، به پذیرش این دنیا با حضور قطعی شرّ و آگاهی به این اضطراب دائم ختم می‌شود.

به نظر می‌رسد بدون کمک‌گرفتن از قصه‌های تمثیلی اسرارآمیز برای توجیه تجربه وجود شرّ، راهی جز جایگزینی نسخه درمان روان‌شناسی باقی نماند که بالطبع خود او نیز گرفتار این موقعیت دشوار است. نسخه‌های مدرن به دنبال پیشنهاد راهی برای نحوه پذیرش این اضطراب همیشگی اند و در بهترین حالت، قصد دارند راه تمرین تکنیک‌هایی عملی برای مواجهه سازگاران، تسلیم و کنارآمدن با شرّهای اصیل هستی را بدون اعتقاد و باور به قصه‌های ازلی و ابدی پیدایش و امید به جهانی دیگر، بیاموزند. اینکه آیا جهان عاری از تمثیل و باور و راززدایی شده، قدرت و جرأت غلبه بر این بحران عمیق را به انسان مدرن شده می‌بخشد یا نه، قصه دیگری است.

دیالکتیک سقراطی افلاطون را به یاد بیاوریم. افلاطون در رساله هیپاس می‌گوید: چیزهای زیبا به‌خاطر یک چیز زیبایی دیگر، زیبا هستند. آنچه چیزی را زیبا می‌کند، خود زیباست. هیپاس در پاسخ پرسش‌های سقراط، مجموعه‌ای از چیزها و موقعیت‌ها را برمی‌شمارد که زیبا هستند؛ اما سقراط مرتب به این پرسش برمی‌گردد که چه چیزی در زیبا هست که آن را زیبا می‌کند یا چه چیزی با زیبایی‌اش

«اخلاق» مبتنی بر آگاهی و اراده، تنها راه رهایی او از این موقعیت اعلام شده است. «بودن یا نبودن»، مسئله اصلی این «موجودیت نیمه‌تاریک» است، نه مسئله روشنایی! «هستی هبوط‌یافته» یا نازل شده‌ای که کشمکش مداوم هستی سیال آن، هم خیر را می‌طلبد و هم شرّ را؛ نه این است، نه آن؛ هرچه هست "نمی‌تواند" در این موقعیت وجودی به معنای واقعی «زیبا یا نور یا خیر مطلق» باشد؛ اما «می‌تواند» به دلیل همین موقعیت نازل وجودی به معنای واقعی به «شرّ» موجودیت ببخشد. این موجود، مستعد خیر شدن است؛ اما خیر نیست. می‌تواند طوری رفتار کند که به شرّ، تعیین کامل ببخشد؛ اما برای تعیین بخشیدن به خیر مطلق، باید از درجه نازل وجودی که در موقعیت فعلی دارد به مرتبه بالاتر و به مدد سلوک اخلاقی صعود کند. یگانگی با خیر مطلق، تنها موقعیتی است که می‌توان او را «زیبا یا خیر مطلق» نامید؛ هرچند او، به هر دو سو گرایش دیرین دارد. شرّ برای او، به‌طور پیوسته، در حوزه پدیداری با حضوری جبری و گریزناپذیر، خود را در امکان‌های مختلف طبیعی و انتخاب‌های انسانی تعیین می‌بخشد و پدیدار می‌کند. انسان فقط با خودآگاهی به این موقعیت، رها نمی‌شود؛ بلکه باید در عمل، رفتار او را در سایه قانونی اخلاقی و مبارزه‌ای دائمی، شکل بدهد؛ و لازم است که این عمل اخلاقی، برخلاف میل طبیعی ویرانگر شرّ برای تعیین وجودی و پدیدار شدن سیال در موقعیت‌های مختلف، باشد؛ که چنین تلاش اخلاقی به نوعی رهایی دشوار مساوی با مرگ می‌انجامد.

مطابق با این نگاه اگزیستنسیالیستی، انسان در میانه خیر و شرّ و معادلات و مناسبات حاکم بر آن، پرتاب شده و به شکلی درون این مناسبات امتزاج‌یافته از هر دو قطب، جای گرفته که در حالت طبیعی و معمول، نمی‌تواند خود را به موقعیتی جداافتاده از این مناسبات بکشانند. کنش و نگرش ما هم با همان مناسبات جبری تعیین و تحدید می‌شود. این جاست که اراده و انتخاب آزاد ما، با نوعی خرق عادت و برخورد خودآگاهانه غیرمعمول فلسفی و حیرت‌زده

(ne-mani-codex-parchment)

۳- پدر مانی به اجابت خواسته هاتفی در بتکده‌ای در تیسفون به یکی از فرقه‌های معتسله میان‌رودان پیوست. این هاتف او را از خوردن گوشت و شراب و معاشرت با زنان نهی کرده بود. وقتی مانی چهارساله شد، او را از مادرش گرفت و برای زندگی میان فرقه معتسله با خود برد. مانی تا بیست و چهارسالگی بین آن‌ها زندگی کرد و به ترک علایق دنیوی انس گرفت. او مدعی بود که پیام پیامبری خود را در دو نوبت دوازده‌سالگی و بیست و چهارسالگی از همزاد مینوی اش «توم» دریافت کرده است. جفت آسمانی پیامبر مبعوث را همزاد می‌نامند و او از طریق نزول نفس آسمانی به پیامبری برگزیده می‌شود. مانی به واسطه همزاد، خودش را با فارقلیط یکی دانست؛ همان فارقلیطی که حضرت مسیح ظهورش را اعلام کرده بود؛ بنابراین بین خود و نفس و یا درواقع، میان مانی و همزاد رابطه‌ای بنیادین وجود دارد (زرشناس، ۱۳۹۴: ۴۲۹-۴۲۸). دوره زندگی شصت‌ساله مانی مصادف با دوره‌های پادشاهی اردوان اشکانی، اردشیر بابکان، شاپور یکم، هرمزد یکم و بهرام یکم بود. در دوره اردشیر بابکان به او وحی رسید. دوران شاپور یکم دعوت خود را اعلام کرد. در دوره هرمزد یکم از حرمت و آزادی برخوردار شد و در زمان پادشاهی بهرام یکم ساسانی کشته شد (همان: ۴۲۶). مانی ابتدا پیام خود را بر پدر و بزرگان خاندانش آشکار کرد و سپس به همراه پدر و دو مرید، برای تبلیغ و انتشار دینش از بابل به سند و از آنجا به پارس رفت و گویا به میانجی‌گری پیروز، برادر شاپور، موفق به دیدار شاه شد و کتابی به نام او (شاپورگان) و به زبان فارسی میانه برایش برد و اجازه یافت در سراسر قلمرو شاهنشاهی به تبلیغ دین بپردازد. مانی حتی جز ملتزمان شاپور در سفرهای جنگی، از جمله جنگ علیه امپراتور والرین بوده است. علاوه بر این، مانی طبابت هم می‌کرده است. زمانی که مانی در مداین ساکن بود، مبلغان خود را به مصر، ابرشهر (نیشابور امروزی)، مشرق دجله و

آن را زیبا می‌کند، و خودش شروع می‌کند به تعریف زیبایی؛ اما تعریف‌های خودش را هم رد می‌کند و بالاخره در پایان نتیجه می‌گیرد مجادله بر سر ماهیت زیبا برای او سودمند بوده است؛ چون تازه به معنی این جمله پی برده است که: «زیبا دشوار است!» (افلاطون، ۱۳۵۷: رساله هیپاس). به تبعیت از سقراط افلاطونی، ما نیز می‌توانیم این پرسش را در دیالکتیکی درونی و گفت‌وگویی ابدی با دیگران مطرح کنیم که چه چیزی در شرف هست که آن را شرف می‌کند یا چه چیزی با شرف‌بودنش؛ شرف‌بودن را تعیین می‌بخشد؟

پی‌نوشت‌ها

۱- غنوسی یا گنوسی (gnosis) عنوان مجموعه‌ای از ادیان و آیین‌های دینی عهد باستان است که در بین‌النهرین، فلسطین، سوریه و مصر رواج داشته‌اند و محور آموزه‌های آن، تکیه بر نوعی شناخت باطنی، روحانی و فوق طبیعی نجات‌بخش بوده است. هرچند غنوسی‌ها پس از ظهور مسیحیت و مضمون منجی آسمانی، چهره خاص خود را پیدا کردند، اما ریشه آن‌ها به دوران قبل از مسیحیت برمی‌گردد (زرشناس، ۱۳۹۴: ۴۱۶-۴۱۵). آیین مانویت که از جمله آیین‌های غنوسی باستانی محسوب می‌شود، آمیخته‌ای از ادیان مختلف مسیحیت غنوسی سوریه و بین‌النهرین، عقاید قدیمی بابلی، فلسفه هلنی، عقاید ایرانی زردشتی و غیرزردشتی، زورانی و آیین بودایی بوده است که با نبوغ مانی به صورت دینی مستقل درآمده و جهان‌شمول شده است (همان: ۴۳۹).

۲- نسخه‌های خطی مانوی کلن (Codex Manichaicus)

Coloniensis) مجموعه‌ای از نسخه‌های خطی مانوی نوشته شده بر روی پاپیروس است. قدمت این مجموعه به قرن پنجم میلادی برمی‌گردد که در سال ۱۹۶۹ در مصر یافت شده است. موضوع این نسخه‌ها زندگی و آموزه‌های مانی است که به زبان یونانی نوشته شده‌اند: <http://www.iranicaonline.org/articles/colog>

بر آرای آگوستین قدیس، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۷- رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۷)، دانشنامه امام علی (ع)، تهران: نشر «سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی».

۸- رضایی، مهین، (۱۳۸۰)، تئودیسسه و عدل الهی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۹- زیلسون، اتین، (۱۳۷۰)، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع، داوودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۰- سلیمانی امیری، عسکری، (۱۳۸۸)، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، قم: بوستان کتاب.

۱۱- صدرالمآلهین، (۱۳۷۸)، اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجهی، ج ۷، تهران: انتشارات مولی.

۱۲- کلیم کایت، هانس- یواخیم، (۱۳۸۴)، هنر مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: نشر اسطوره.

۱۳- کنی، آنتونی، (۱۳۸۸)، ایمان چیست؟ جستارهایی در باب فلسفه دین، ترجمه پویا اعظم، تهران: انتشارات هرمس.

۱۴- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.

۱۵- مورنو، آنتونیو، (۱۳۷۶)، یونگ و خدایان و انسان مدرن، ترجمه: داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.

۱۶- مزدپور، کتایون و همکاران، (۱۳۹۴)، ادیان و مذاهب در ایران باستان، فرگرد سوم: دکتر زهره زرشناس، تهران: انتشارات سمت.

۱۷- ناطق، ناصح، (۱۳۵۷)، بحثی درباره زندگی مانی و پیام او، تهران: امیرکبیر.

۱۸- نقیب زاده، میرعبدالحسین، (۱۳۷۴)، فلسفه کانت (بیداری از خواب دگماتیسم)، تهران: آگاه.

۱۹- نیولی، گاردو، (۱۳۸۸)، از زردشت تا مانی، ترجمه آرزو طالقانی، تهران: نشر ماهی.

سرزمین های دیگر فرستاد. مبلغان مانوی بسیار پرحرارت بودند و یکی از مشهورترین آن ها «آمو» نام داشت که به نیشابور و مرو رفت و بسیاری را به آیین مانی مشرف و کلیسای مانوی را در کوشان برقرار کرد (همان: ۴۳۲-۴۳۰). دین مانی به سرعت در نواحی شرقی و مدیترانه مرکزی تا سوریه فلسطین و شمال عربستان گسترش یافت و در مصر، خصوصاً در مراحل اولیه، قدرتمند بود و تا شمال آفریقا، ارمنستان و آسیای صغیر و داخل امپراتوری روم رواج پیدا کرد. (همان: ۴۳۲). مانی پس از پادشاهی هرمزد یکم نیز اجازه فعالیت های مذهب را داشت و هرمزد یکم را شاه نیک می نامید؛ اما بعد از یکسال و نیم، بهرام یکم به پادشاهی رسید و مانی به دعوت او به دربار آمد. روز بعد متهم و محکوم شد و در پایان محاکمه شتابزده به شاه گفت: با او هرچه می خواهد می تواند بکند؛ اما شاهان قبلی با او مهربان بوده اند؛ اما شاه دستور داد مانی را زنجیر کنند و به زندان بیندازند. مانی ۲۶ روز پس از آن کشته شد (همان: ۴۳۴-۴۳۳).

منابع

۱- ابن الندیم، (۱۳۸۷)، مانی، ترجمه فرهاد ابوالقاسمی، تهران: انتشارات طهوری.

۲- استید، کریستوفر، (۱۳۸۷)، فلسفه در مسیحیت باستان، عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: مطالعات و تحقیقات ادیان.

۳- افلاطون، (۱۳۵۷)، دوره آثار، رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

۴- ایلخانی، محمد، (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سمت.

۵- پترسون، مایکل [و دیگران]، (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

۶- پورسینا، زهرا، (۱۳۸۵)، تأثیر گناه بر معرفت با تکیه

25- Jorge J. &... (ed.) (2006). **A Companion to philosophy in the Middle Ages**. Blackwell Publishing.

26- Viladesau, Richard. (1999). **Theological aesthetics**. Oxford University Press.

27- Douglas, Lockhart. (2006). **The Manichaeic Synthesis and its Philosophical Implications**: www.douglaslockhart.com.

28- Routledge. (1998). *Encyclopedia of Philosophy*. Volum 3.

۲۰- واربرتون، نایجل، (۱۳۹۱)، **الفبای فلسفه**، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

۲۱- وال، ژان، (۱۳۷۵)، **بحث در مابعدالطبیعه**، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

۲۲- ورنر، شارل، (۱۳۷۳)، **حکمت یونان**، ترجمه: بزرگ نادرزاد، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۳- هیک، جان، (۱۳۹۰)، **فلسفه دین**، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.

۲۴- یالوم، اروین، (۱۳۹۱)، **روان درمانی اگزستانسیال**، ترجمه سپیده حبیب، تهران: نشر نی.