

در شناخت آیین مانی



تحقیق و ترجمه
دکتر امید بهبهانی



انتشارات بندهش

ISBN 964-93534-4-5



9 789649 353449

بخش از انتشارات نگاه

طرح جلد: تقی زاده ۱۳۸۰-۹۷



در شناختن آیین مانی

تحقیق و ترجمه دکتر امید بهبهانی

۱/۳۰ ف

۳۸/۴

۱۱۳۰۰

در شناخت آیین مانی

کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران
تألیف: دکتر امید بهبهانی
ترجمه: دکتر امید بهبهانی

تمقیق و ترجمه

دکتر امید بهبهانی

تهران، ۱۳۸۴

بهبهانی، امید، ۱۳۳۳ -

در شناخت آئین مانی / تحقیق و ترجمه امید بهبهانی. - تهران:

بندهش، ۱۳۸۴.

۲۱۵ ص.

ISBN: 964-93534-4-5 ریال ۲۵۰۰۰

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه.

نمایه.

۱- مانویت - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲- مانی، ۲۱۶-۲۷۶م. مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.

۲۹۹/۹۳۲

BT ۱۴۱۰ / ۹۴

۱۸۶۲۹ - ۸۲م

کتابخانه ملی ایران

در شناخت آئین مانی

تمقیق و ترجمه

دکتر امید بهبهانی

ناشر: بندهش

چاپ اول، ۱۳۸۴

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

نقاشی روی جلد برگرفته از نشریه‌ی فرهنگستان علوم برلین، شماره ۲، سال ۲۰۰۰.

نمایه از مهرنوش خانزاده

ISBN 964. 93534. 4. 5

شابک ۹۶۴-۹۳۵۳۴-۴-۵

پیش‌گفتار

جُستارهایی که در این کتاب گرد آمده از ۱۳۶۹ تاکنون به تدریج در نشریه‌های مختلف علمی و پژوهشی چاپ و منتشر شده است. برخی از آن‌ها اثر نگارنده است و برخی دیگر ترجمه پژوهش‌های ایران‌شناسان نام‌دار غربی.

این کتاب در دو بخش تدوین شده است:

بخش نخست دربردارنده ده جستار دربارهٔ مانی و مانویت است. این بخش، براساس موضوع، به چهار مقوله اختصاص یافته است: یک) کلیاتی دربارهٔ زندگی مانی و سیر گسترش مانویت، تصویر مانی، کشف متون ایرانی در تورفان و پژوهش‌های تورفان. دو) پژوهش‌های واژه‌شناختی نگارنده دربارهٔ دو واژه سغدی مانوی به منظور دست‌یابی به نتایج فرهنگی. سه) مانی در ادبیات فارسی، نمودار نگاه مؤلف به مانی از دیدگاه ادبیات فارسی.

چهار) ایزدانِ مانوی، به ترجمهٔ دو جستار عالمانهٔ استاد زوندرمان، یعنی، «جایگاه ایزد مهر در یزدان‌شناسی مانوی» و «روح زنده در جایگاه اغواگر دیوان» اختصاص یافته است.

بخش دوم در بردارنده نقد و بررسی مؤلف است از سه کتاب درباره مانی و دین او.

از آنجا که جستارهای کتاب حاضر هر یک در زمان خود و برای مخاطبان خاص خود نوشته شده‌اند، نگارنده در هر یک از آن‌ها ناچار به یادآوری کلیاتی درباره زندگی مانی، سیرگسترش مانویت، آموزه و اسطوره آفرینش مانی بوده است تا ذهن خواننده‌ای که یکی از گفتارها را برمی‌گزیند، پذیرای مباحث تخصصی مطرح شده در آن شود. از این‌رو، خواننده کتاب شاید، پیش از رسیدن به بحث اصلی هر جستار، با مطالب تکراری مواجه شود.

در مقاله‌هایی که نوشته خود مؤلف‌اند، ارجاع‌های کوتاه و یادداشت‌ها به صورت پانوشته مسلسل آمده است. در ترجمه‌ها، اما، یادداشت‌های نویسنده، در پایان هر مقاله و پانوشته‌های مسلسل مترجم با شماره‌های داخل کمانک آمده و کتاب‌نامه مقاله‌های خود مؤلف در پایان آن مقاله‌ها درج شده است.

نگارنده از استادان و همکاران خود در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه تهران، به‌ویژه دانشمند نام‌دار سرکار خانم دکتر بدرالزمان قریب، سپاس‌گزار است. این استاد بزرگوار با دقت علمی خویش همواره به او راه نموده است.

مؤلف خود را سخت وام‌دار استاد ورنر زوندرمان^۱، ایران‌شناس برجسته آلمانی می‌داند که او را طی سالیان با در اختیار نهادن بی‌دریغ آخرین پژوهش‌های خویش در این کار توان بخشیده است.

همچنین یاری‌های ویراستار فرهیخته و دوست نازنین، سرکار

1) Werner Sundermann

خانم فرزانه وزوایی، را در تمام مراحل آماده‌سازی و چاپ این کتاب
ارج می‌نهد و از آقای فرهاد طاهری، پژوهنده ارجمند، برای
راهنمایی‌های سودمندشان در تدوین این اثر قدردانی می‌کند.
نگارنده از صمیم قلب سپاس‌گزار همه کسانی است که در زندگی
به او چیزی آموخته‌اند. او تمام کژی‌ها و کاستی‌های موجود در این
کتاب را از آن خود می‌داند و از خواننده ژرف‌نگر، در یادآوری آن‌ها،
چشم‌پاری دارد.

امید بهبهانی

خرداد ۱۳۸۴

فهرست

● بخش نخست: ده جُستار دربارهٔ مانی و مانویت

یک) کلیات

- زندگی مانی و سیر گسترش مانویت ۱۱
- تصویر مانی ۳۵
- کشف متون ایرانی در تورفان چین و نقش آن در
ترسیم سیر گسترش مانویت ۴۱
- پژوهش‌های تورفان ۵۵

دو) واژه‌شناسی

- واژهٔ عالمانهٔ «بوی»، گواهی دیگر بر نفوذ باورهای
زردشتی در آیین مانی ۷۵
- واژهٔ سفدی «اَوْدِ نِه» و رابطهٔ آن با آیین و آیینیه ۹۵

سه) مانی در ادبیات فارسی

- مانی در شامنامه ۱۱۳
- تجلی عرفان مانوی در غزلی از حافظ ۱۳۳

چهار) ایزدان مانوی

بازنگری جایگاه مهر در یزدان‌شناسی مانوی ۱۴۳

روح زنده در جایگاه اغواگر دیوان ۱۷۳

● بخش دوم: نگاهی به چند کتاب

از کوره‌راه تاریخ تا باغ‌های روشنایی ۱۸۷

شاپورگان ۱۹۳

پیشوای ارتداد یا فرستاده روشنی؟ ۱۹۷

بخش نخست:

ده جستار دربارهٔ مانی و مانویت

یک) کلیات

زندگی مانی و سیر گسترش مانویت^۲

مانی در ۱۴ آوریل ۲۱۶ م، در شمال بابل به دنیا آمد. پدرش پتنگ یا پتیگ^۳ از همدان و مادرش مریم از خانواده کمرگان^۴ منسوب به خاندان اشکانی بود. بنابه نوشته‌های ابن‌الندیم و بیرونی، مانی هنگامی که پسر بچه‌ای بیش نبود از روحی که او را «نرجمینگ» می‌خواند وحی یافت. روحی که حقایق دینش را به او آموخت. این حادثه احتمالاً در ابتدای جلوس اردشیر بابکان واقع شد. دوازده سال بعد، یعنی در سال‌های آخر فرمانروایی اردشیر، نرجمینگ دوباره بر مانی پدیدار شد و او را بر آن داشت تا حقایقی را که آموخته بود برای

(۲) این مقاله ترجمه‌ای است از:

Boyce, Mary. 1975. "Sketch of Mani's life and the growth of his church", *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian (Acta Iranica 9)*. Téhéran - Liège pp. 1-14.

از مجله چیستا. اسفند ۶۹ و فروردین ۷۰. شماره ۶ و ۷. سال هشتم (شماره ردیف ۷۶ و ۷۷). صص ۷۶۲ - ۷۷۳.

(متأسفانه در این مقاله منبع اصلی از قلم افتاده بود که در این جا از آن یاد شد).

۳) Pattīg یا Pattōg

۴) Kamsaragān

نوع بشر تبلیغ کند.

مانی نخست دین خود را بر پدر و بزرگان خانواده‌اش آشکار کرد. سپس به هند، یعنی توران و مکران (بلوچستان و سند امروزی)، سفر کرد و با گرواندن شاه توران و گروهی از همراهانش به دین خود، به موفقیت دست یافت. پس از این، احتمالاً در ۲۴۲ م، سال جلوس شاپور اول، مانی از راه دریا به پارس بازگشت و پیاده در آن سرزمین سفر کرد و دشمنی‌های بسیار دید. اما در بعضی هنگام مثلاً معتقد ساختن پیروز برادر شاپور، که ترتیب ملاقات مانی را با شاه داد، موفق شد. بنابه نوشته‌های الکساندر لوکوپولیس^۵ در مقام یکی از اعضای دربار شاپور، او را در یکی از لشکرکشی‌هایش به روم همراهی کرد. مانی سال‌ها نزد شاپور به سربرد و سال‌های پرباری را به کار تبلیغ در سرزمین‌های پارس و پارت تا آدیابنه و سرزمین‌های هم‌مرز با روم گذراند. به هنگام مرگ شاپور دین مانی در کشور به خوبی رواج یافته بود؛ با این همه، دین زردشتی همچنان دین رسمی بود. در سلطنت یک ساله هرمز اول، پسر شاپور، مانی به بابل بازگشت. اما در دوران سلطنت بهرام اول، برادر هرمز، به دلیل دشمنی موبدان زردشتی و پس از رویارویی سختی با پادشاه به زنجیر کشیده و زندانی شد و پس از ۲۶ روز احتمالاً در ۲۷۷ م در زندان درگذشت.

(۵) Alexander of Lycopolis، از علمای نوافلاطونی که اندکی بعد از مرگ مانی در رد عقاید مانویان مطالبی نوشته است.

مختصری درباره تاریخ تشکیلات دینی مانویان در ایران و شرق پس از مرگ مانی، برسر رهبری دینی میان دو تن از پیروان او به نام‌های سیسینیوس^۶ و گابریابوس^۷ منازعه شد. سرانجام سیسینیوس موفق شد و تا زمان شهادت، رهبری جامعه مانویت را به عهده داشت.

گویا جانشین او، اینائیوس^۸، موفق شد که آرامشی برای مانویان فراهم کند و این آرامش تا دوران شکنجه و آزار هرمز دوم ادامه داشت. درباره جامعه مانویت اطلاعات زیادی در دست نیست فقط می‌دانیم که مانویان شکنجه‌ها و خونریزی‌های زیادی را از زردشتیان تحمل کردند و قدرت جامعه مانویت رفته‌رفته در ماوراءالنهر و آن سوی شمال شرقی ایران متمرکز شد. با پیروزی اسلام، مانویان فرصتی به دست آوردند و حتی بعضی از آنان به سرزمین خود بازگشتند، اما در دوره عباسی دوباره آزار و اذیت شدند. در حدود ۶۹۲ م چینیان راه ابریشم را گشودند و مانویان از مستعمره‌های بازرگانی سغدی به سمت شرق راه یافتند و به دنبال یکدیگر در جاده‌های کاروانی میان شهر سغدی سمرقند تا چین به راه افتادند. در ۶۹۴ م، یک هیئت مانوی به دربار چین رسید و در ۷۳۲ م با فرمان امپراتور به خارجیان مقیم چین، اجازه اشاعه این آیین داده شد. در سده هشتم ناحیه بزرگی از آسیای مرکزی زیر فرمان ترکان اویغور درآمده بود و در ۷۹۲ م یکی از فرمان‌روایان اویغوری دین مانی را

6) Sisinnios

7) Gabriabos

8) Innaios

پذیرفت و به این ترتیب مانویت آیین رسمی این فرمان‌روایی عظیم شد و سرانجام در ۸۴۰ م قرقیزها این فرمان‌روایی را منقرض کردند. دین مانی احتمالاً تا حمله مغول در سده سیزدهم در ترکستان شرقی، و به خصوص در منطقه خوچو (در نزدیکی تورفان امروزی) که به صورت شاهزاده‌نشین کوچکی از اویغور باقی مانده بود، با قدرت به حیات خود ادامه داد.

در ۸۶۳ م این آیین در چین ممنوع اعلام شد، اما با وجود آزارهای بسیار، دست‌کم، تا سده چهاردهم به حیات خود ادامه داد.

تعالیم مانی

تعالیم مانی بر پایهٔ ثنویت محض میان روح و ماده است. به نظر او خوبی و بدی در جوهر و اصل جدا و مخالف یکدیگرند و در اثر فعالیت اصل بدی (ماده یا تاریکی) با یکدیگر آمیخته می‌شوند. فرایند نجات شامل رهایی خوبی (روح یا روشنی) از ماده و بازگشت آن به جدایی آغازین است. مانی این آموزه را با اسطوره‌ای پر شاخ و برگ و سنجیده و هماهنگ با عناصر گوناگون، شکل بخشید.

اسطوره

در آغاز، بهشت روشنی به طور نامحدود از سمت بالا و راست و چپ امتداد دارد (یا از شمال و شرق و غرب). در پایین، به سمت جنوب، جهنم تاریکی قرار دارد. سرزمین بهشت، آفریده نیست، بلکه ازلی است.

جوهر اصلی آن شامل پنج عنصر روشنایی: ائیر، هوا، نور، آب و آتش است. «پدرِ بزرگی» برای این سرزمین حکومت می‌کند و ائون‌ها^۹ بی‌شمار در آن ساکن‌اند. یک خدایانو، یعنی روح بزرگ نیز در آنجا وجود دارد که همسر پدرِ بزرگی است. دوزخ به پنج فرمان‌روایی تقسیم می‌شود که هر کدام از آن‌ها عنصری از عناصر پنجگانه تاریکی‌اند.

گاهی این عناصر پنجگانه تاریکی به نام همان عناصر پنجگانه روشنایی نامیده می‌شوند. (مثلاً هوا برای هوای تاریکی نیز نامیده می‌شود) گاهی نیز کلمه متضاد آن‌ها (مثلاً تاریکی برای روشنایی)، و گاهی نیز نام‌های دیگری بر آن‌ها گذاشته می‌شود (مثلاً، به جای آب، زهر یا شوراب).^{۱۰}

در پنج سرزمین دوزخی پنج نوع دیوِ دوبا، چهارپا، بالدار، شناگر و خزنده زندگی می‌کنند. هر نوع از این دیوها به دو جنس نر و ماده تقسیم شده‌اند و در حالت شهوت و ستیزه دائمی به سر می‌برند. اهریمن یا شاهزاده تاریکی، مسلط بر همه، سیمای هر پنج عنصر تاریکی را در خود جمع دارد که عبارتند از: دیو، شیر، عقاب، ماهی و اژدها. گاهی باید او را تجسم ماده و گاه به عنوان مظهر اصلی خود،

9) Aeons

(۱۰) مانی گوید: «اعضای آسمان پنج است: حلم، علم، غیب، و فطنت. و اعضای زمین، نسیم، باد، نور، آب و آتش است. هستی دیگر ظلمت باشد. پنج عضو دارد: ضباب و حریق و سموم و سم و ظلمت.» نک: ابن‌الندیم، الفهرست، ترجمه رضاتجد، بانک بازرگانی. تهران ۱۳۴۳، ص ۵۸۵.

یعنی اهریمن دانست.

اهریمن از سر غفلت به مرز میان دوزخ و بهشت آمد و روشنایی را دید و به آن متمایل شد و حمله کرد. پدر بزرگی برای حمایت از فرمان‌روایی خود و حفظ صلح ابدی آن با «کلمه»، تجلیات خویش را فراخواند تا با نیروهای تاریکی بجنگند. این تجلیات، خدایان مانوی‌اند و با اینکه در اصل یکی هستند به لحاظ وظایفشان از یکدیگر متمایزاند.

سه نوع آفرینش جداگانه خدایان وجود دارد. در آفرینش اول، «مادر زندگی» است که پسر خود، انسان نخستین را فرامی‌خواند. او با عناصر نور پیش می‌رود تا با نیروهای اهریمنی، نخستین حریف جنگی روشنایی، بجنگد. عنصرهای نور سلاح‌ها و نیز طعمه‌های او نامیده می‌شوند. انسان نخستین درحالی‌که با نیروهای تاریکی محاصره شده‌است، برای دورکردن آن‌ها از بهشت، ناچار است که عنصرهای روشنایی را جلوی آن‌ها بیفکند. دیوها عنصرهای روشنایی را می‌بلعند و آرام می‌گیرند و از تهاجم دست برمی‌دارند، با این کار، قسمتی از روشنایی جذب تاریکی می‌شود. ماده‌ای که این روشنی گم‌شده را بلعیده است آن را خفه و در خود پنهان می‌کند. این روشنی عذاب می‌کشد و طبیعت الهی خود را از یاد می‌برد. ماده از به‌دست آوردن آن روشنایی شاد است و برای احاطه بر آن رشد می‌کند.

انسان نخستین، که در ژرفای دوزخ گرفتار شده است، در میدان جنگ بیهوش می‌ماند، سپس، با یافتن حواس خود برای کمک فریاد

می‌زند. مادرش با شنیدن فریاد او را نزد پدر بزرگی شفاعت می‌کند و پدر بزرگی آفرینش دوم خدایان را برای یاری او فرا می‌خواند. «دوست روشنایی» (که نقش او مبهم است)، «معمار بزرگ» و «روح زنده». با پنج پسرش، به کناره دوزخ می‌رود و صدایی سرمی‌دهد و انسان نخستین از ژرفا پاسخ می‌دهد. صدا و پاسخ - ششمین پسران روح زنده و انسان نخستین - خود به ترتیب خدایانی می‌شوند.

آن‌ها نشانه اشتیاق خدایان برای روشنایی شکست خورده و پاسخ آن روشنایی به دعوت خدایانند. رهایی انسان نخستین پس از آن، نمونه‌ای برای آزادسازی فرد فرد روح‌هاست. انسان نخستین که از بیهوشی خود آگاه شده از دوزخ برمی‌خیزد و مادر زندگی و روح زنده دوباره او را به بهشت هدایت می‌کنند.

آفرینش گیتی

روح زنده به نیروهای تاریکی حمله می‌کند و آن‌ها را شکست می‌دهد. از بدن دیوهایی که کشته است هشت زمین و از پوست آن‌ها ده آسمان را می‌سازد و سران آن‌ها، یعنی آرکون‌ها را که در افلاک زندگی می‌کنند به زنجیر می‌کشد. از آن مقدار روشنایی فروبلعیده که هنوز آلوده نشده است، خورشید و ماه را می‌سازد و از آن که کمی آلوده شده، ستارگان را که در آسمان یازدهم یعنی آسمانی که از این زمین دیده می‌شود، قرار می‌دهد. برای رها ساختن آن روشنایی که ماده نگاهش داشته سه چرخ از آتش و آب و باد می‌سازد که شاه شکوه آن را هدایت می‌کند. نگهدارنده شکوه ده آسمان را از بالا نگه

می‌دارد و اطللس در حالی که روی زمین پنجم نشسته است، سه سرزمین بالایی دیگر را روی شانه‌هایش نگه داشته است.

مراحل آزادسازی

جهان، در این مرحله، ساکن و عاری از حیات است. خورشید در آسمان بی‌حرکت ایستاده است. آنگاه پدر، آفرینش سوم را فرامی‌خواند. آفرینش خدایان منجی - اولین آن‌ها فرستاده سوم است. او فراخوانده می‌شود تا دوشیزه روشنایی را (که گاهی به صورت دوازده دوشیزه پدیدار می‌شود)، همراهی کند.

این دو نیروی الهی خود را برهنه به آرکون‌های زنجیر شده در آسمان نشان می‌دهند. با دیدار آن‌ها دیوهای نر به حالت انزال می‌رسند و با نطفه‌هایشان ذرات روشنایی درون بدنشان به روی زمین می‌افتد. بخشی از نطفه‌ها داخل آب می‌شود و تبدیل به هیولای دریایی بزرگی می‌گردد که آداماس نور بر آن چیره می‌شود. بخشی دیگر روی خشکی می‌افتد و درختان و گیاهان را به وجود می‌آورد. دیوهای ماده، آبستن از پیوندهای جهنمی، سقط جنین می‌کنند و جنین‌های آنان، که ذرات روشنایی کم‌تری از مردان دارند، به زمین می‌افتند و جمعیت زمین را با پنج موجود زنده تشکیل می‌دهند که مطابق با پنج نوع دیو است.

سپس معمار بزرگ (از آفرینش دوم خدایان) بهشت نو یا اقلیم نور را می‌سازد (که از همان جوهر بهشت روشنایی و نیز ابدی است)، اما در دوران آمیختگی، هستی جداگانه‌ای دارد و نقش آن در طی نبرد

این است که بهشت ابدی دور از دسترس و خالی از خلل بماند. فرمان‌روای بهشت نو، انسان نخستین است.

سومین خدای منجی در آفرینش سوم، ستون شکوه است که هم خدا و هم راهی است که روشنایی نجات یافته از آن به آسمان صعود می‌کند. به این ترتیب که از ماه در هنگام پرشدن گذر می‌کند و سپس به خورشید و از آنجا به بهشت نو می‌رود.

خورشید و ماه به شکل‌های گوناگون از جمله ناو (در متن مربوط به مرگ مانی: ناو روشن) و گردونه که تخت‌های خدایان را حمل می‌کنند و نیز برج‌های محصور، توصیف شده است. خدایان دیگر آفرینش سوم به ترتیب فراخوانده شدنشان «عیسای رخشان»، «اندیشه بزرگ» (منوهمد) و «دادگر داد» اند. اندیشه بزرگ مانند پنج اندامش، پنج قدرت ذهنی دارد که موجب خدا بودن و روح بودن می‌شود: عقل، فکر، اندیشه، شعور و استدلال.^{۱۱}

جایگاه خدایان اصلی هر سه آفرینش، به ترتیب زیر، بین خورشید و ماه تقسیم شده است:

خورشید	ماه
فرستاده سوم	عیسای رخشان
مادر زندگی ^{۱۲}	دوشیزه روشنی
روح زنده ^{۱۳}	انسان نخستین ^{۱۴}

(۱۱) مانی گوید: «زمین نور دارای پنج عضو، نسیم، باد، نور آب و آتش است و آسمان پنجم عضو: حلم، علم، عقل و غیب و فطنت...» نک: ابن‌الندیم، همان.

(۱۲) أم‌الحیة (۱۳) روح‌الحیة

(۱۴) انسان قدیم

فرستادهٔ سوم، خورشید و ماه را به حرکت درمی آورد. تغییر فصل‌ها نجات مادی روشنایی را با شبنم و باران و غیره... آغاز می‌کنند.

آفرینش انسان

ماده (تجسم یافته به عنوان آز و آرزو)، دو حیوان دیوی را برمی‌انگیزد تا فرزندان دیگر حیوانات را ببلعند، تا تمام روشنی را که این حیوانات در بدن دارند، جذب خود کنند. آنگاه، این دو، جفت‌گیری می‌کنند و آدم و حوا را به شکل خدایانی (فرستادهٔ سوم و دوشیزهٔ روشنایی)، که پدر و مادر دیوی آن‌ها در آسمان دیده بودند، به وجود می‌آورند. روشنایی انباشته در بدن ایشان به اولین جفت انسان منتقل می‌شود و روح آن‌ها را تشکیل می‌دهد. روحی که در بدن انسانی است روح تاریکی یا مادی است که از شهوت، آزارشک و نفرت و غیره تشکیل شده و همراه با روشنی زندانی شده است.

شهوت عامل قطعی تولیدمثل انسانی است و به این ترتیب، زندانی تحمل‌پذیر را، برای بخشی از نور بلعیده شده می‌سازد. عیسای رخشان، خدا، فرود می‌آید و آدم را از اصل روح آگاه می‌کند. آدم پاک است، اما حوا، که روشنایی کمتری را در وجود خود دارد، فریب دیوی را می‌خورد و از او قابیل^{۱۵} و هابیل^{۱۶} به وجود می‌آیند. بعداً در همبستری با آدم، شیث^{۱۷} را به دنیا می‌آورد. بدینسان،

15) Cain

16) Abel

17) Seth

روشنی به اسارت جاودانه انسان درمی آید.

نجات فردی

آن روشنایی که روح انسان را می سازد، نمی تواند به طور مادی نجات پیدا کند و نجات آن به تلاش آگاهانه هر فرد برای پرهیزگاری بستگی دارد. اندیشه بزرگ (منوهمد) پیامبرانی برای نوع بشر می فرستد که فرزندان آدم را آگاه کنند؛ همان طور که عیسای رخشان آدم را آگاه کرد. همراه با معرفت، طلب نجات مطرح می شود. اما ماده همیشه می خواهد روح را در خواب فراموشی غرق کند. مانی روح بیدار نشده را «انسان قدیم» و روح بیدار را «انسان جدید» نام نهاده است. (این تصویر از پولس مقدس گرفته شده است). روح که خود از روشنایی و از این رو، از بنیاد، خوب است فقط در اثر فراموشی می تواند گناه کند که با این کار، توان ایستادگی را در برابر روح تاریک از دست می دهد. کفاره گناه، توبه و نوکردن آگاهی و اراده است.

از میان رفتن روح فردی با مرگ

بر اساس آموزه مانی، روح، پیش از رسیدن به رستگاری کامل، ممکن است چندین بار تجسم انسانی پیدا کند. برای از میان رفتن آن با مرگ، دوشق وجود دارد:

- ۱- روح، پیش «دادگِرداد» می رود و پس از اینکه درباره آن قضاوت شد یکی از سه راه را به سوی «زندگی» (بهشت نو)، «آمیختگی» (باز به سوی دنیا) و یا «مرگ» در پیش می گیرد.

۲- روح نیکوکار در حالی که بدن را ترک می‌کند، یکی از خدایان منجی را می‌بیند که سه فرشته حامل نشان‌های پیروزی، یعنی گلتاج، دیهیم و ردای بهشتی، او را همراهی می‌کنند. روح نیکوکار با گرفتن این‌ها از ستون شکوه و ماه و خورشید به بهشت‌نو عروج می‌کند. گاهی خدای منجی به هیئت دوشیزه روشنایی، یادآور دُئناي (= دین) زردشتی، پدیدار می‌شود.

پایان جهان

پایان جهان با جنگی بزرگ پیش‌بینی شده است. دورانی از کشمکش و تلخی و زوال ایمان، که از آن پس بیشتر روشنایی، از دنیا بیرون کشیده می‌شود و ظهور دوم عیسی را در پی دارد که کرسی عدالت خود را برپا و نیکوکاران را از گناهکاران جدا می‌کند. پس از آن خدایان حامی جهان، وظایف خود را رها می‌کنند. آسمان‌ها و زمین‌ها فرومی‌ریزند و آتش بزرگ شعله‌ور می‌شود که آخرین بخش‌های روشنایی با آن آزاد می‌شوند و به عنوان خدا به بهشت‌نو صعود می‌کنند. ماده زندانی می‌شود و در زندان با سنگی بزرگ بسته می‌شود و سرانجام بهشت‌نو باز به بهشت روشنایی می‌پیوندد و ساکنان آن، خدایان و نجات‌یافتگان، چهره پدر روشنایی را که از زمان آغاز نبرد از ایشان نهفته بود بار دیگر می‌بینند.

خدایان در رساله‌های مانوی

در میان هیئت‌های تبلیغ مانوی (که مانی خود آغازگر آن بود)، سنتی

وجود داشت که نام‌های آرامی خدایان دین خود را به زبان‌های محلی ترجمه کنند یا اینکه خدایان خود را با خدایان برجسته دین محلی، مثلاً ایزدان دین زردشتی در ایران، یکی بدانند.

جدول ذیل شامل سه صورت: فارسی میانه، پارتی و فارسی نام‌های خدایان مانوی است که احتمالاً برابره‌های فارسی میانه را خود مانی، و برابره‌های پارتی را مارآمو و هیئت تبلیغ او در شمال شرقی ایران برگزیده‌اند.

فارسی	فارسی میانه	پارتی
پدرِ بزرگی	Pid ī wuzurgī, Zurwān	Pidar wusurgift, Pidar rōšn, Pidar hasēnag, Srōšāw Yazd
روح بزرگ	Wahišt (āw) Šahryār Wāxš Zīndag, Wāxš Yoždahr	

فارسی	آفرینش نخست	پارتی
مادر زندگی	Mādar ī zīndagān Zīndagān Mādar	Mād žīwandag, Ardāwān Mād, Mād rōšn, Ohrmizdbag Mād
انسان نخستین	Ohrmizdbay	Ohrmizdbag Mard hasēnag Mardōhm naxwēn
پنج پسر (پنج عنصر) (A)mahraspandān	frāwahr	Panj rōšn ardāw frawairdīn
اثر	wād	wād
باد	rōšn	rōšn
روشنایی	āb	āb
آب	ādur	ādur
آتش	Grīw zīndag	Grīw žīwandag
پسر ششم او	Griw rōšn	Grīw rōšn
خدای پاسخ		
نفس زنده		
(ساخته شده از پنج عنصر)		

فارسی	آفرینش دوم	پارتی
دوست روشنی‌ها	Rōšnān xwārist	Frih rōšn
معمار بزرگ		
روح زنده	Nōgšahrāfuryazd	Bāmyazd
	Mihr Yazd	Wād žīwandag
پنج پسر او		Panj puhṛān
نگاه‌دارنده شکوه		
شاه افتخار		
آداماس نور	Wisbed, Taskirbyazd	
شاه افتخار	Wādahrāmyazd	
اطلس	Mānbed, Parmāngēn Yazd	
ششمین پسر او، ایزد خروش		Xrōštag Yazd

فارسی	آفرینش سوم فارسی میانه	پارتی
فرستاده سوم مهریزد	Narisah Yazd, Mihr Yazd	Narisaf Yazd
	Rōšnšahr Yazd Zēnares bay	Rōšnšahr Yazd
عیسای رخشان	Xradešahr Yazd	Yšō° ispixtān
	Yišo° Ziwā(h)	Yšo° Ziwā (h)
دوشیزه روشنایی ستون نور	Kanīg rōšn Sroš - ahrāy,	Kanīg rōšn
	Kišwarwāryazd	Bāmistūn
اندیشه بزرگ پنج اندامش:	Wahman (wuzurg)	Manohmēd rōšn
عقل		Bām
فکر		Manohmēd
شعور		Uš
اندیشه		Andēšišn
بینش		Parmānag
داوری عادلانه آخرین ایزد		Istomēn Yazd

عیسی در دین مانی

به نظر می‌رسد که مانی به وجود سه عیسی معتقد بوده است:

۱- عیسای رخشان، ایزد منجی؛

۲- عیسای رنجور، نامی که در مانویت غربی به «نفس زنده» داده شده است؛ یعنی، آن مقدار روشنایی که در ماده است و رنج می‌برد، «مصلوب»، چون عیسی که بر صلیب مصلوب شده بود؛

۳- عیسای مسیح، پیغمبر و «پسر خدا» که ظاهر انسان را به خود گرفت و به ظاهر، رنج مرگ بر صلیب را تحمل کرد (مانی با نفرت خود از ماده، به سختی در برابر آموزه ظهور واقعی عیسی به صورت انسان و مصلوب شدن عملی او مخالفت می‌کرد).

این سه تصویر از عیسی همیشه کاملاً مشخص نیستند. مانی عیسای پیغمبر را سلف بی‌واسطه خود می‌دانست و معتقد بود که خود فرستاده عیسی است. او بودا و زردشت را نیز گرامی می‌داشت، اما هیچ گواهی در دست نیست که مانی در سال‌های شکل بخشیدن به دینش مستقیماً به آموزه‌های ایشان نزدیک شده باشد.

اخلاق در دین مانی

مانی می‌آموخت که فضیلت، در اندوختن روشنایی زندانی شده در جهان و دوری از آسیب رساندن به آن است. مانی این آموزه را چه در زمینه‌های اخلاقی و چه در زمینه‌های مادی به کار می‌بست. نوری که روح را تشکیل می‌دهد می‌تواند با فضایل برادری و ایمان و صبر و عقل و حقیقت، صلح و شادمانی و مهربانی و میانه‌روی و عفت

نجات یابد. فضیلت اخیر فضیلتی جوهری بود. جاودانه کردن نسل بشر برابر بود با جاودانه کردن زندان روشنایی. خوردن گوشت خطا بود، چرا که حیوانات نور کمی در خود داشتند و بدن‌هایشان انباشته از ماده بود. و این کار موجب درد یا از بین بردن روشنایی درون آن‌ها می‌شد. اگرچه در مقایسه با خوردن گوشت حیوانات، خوردن سبزی‌ها، به دلیل داشتن مقدار بیشتری روشنایی ممنوع نبود (زیرا، این روشنایی بعداً نصیب روح کسی که آن‌ها را خورده بود می‌شد)، با این همه عاری از خطا نبود. از این رو، پرهیزگاری سخت، مانویان را به ترک دنیا ملزم می‌کرد. بنابراین، جامعه به دو گروه تقسیم می‌شد: برگزیدگان که اصولی سخت را پذیرفته بودند، و نیوشایان که زندگی عادی‌تری را در پیش گرفته بودند و برگزیدگان را با کار و نیز با صدقات حمایت می‌کردند. خیرات مخصوص برگزیدگان، اصطلاحاً در فارسی میانه «روانگان»، (آنچه مربوط به روان است)، نامیده می‌شد. نیوشایان در نیایش‌ها و پرستش‌ها مشارکت داشتند، اما می‌توانستند گناهانی ناگزیر، مانند کاشتن زمین و برداشتن محصول و تهیه خوراک را مرتکب شوند. آن‌ها اجازه داشتند که ازدواج کنند (تک‌همسری)، و در شرایط خاصی گوشت بخورند. (اما گوشت حیواناتی که خود نکشته باشند). تنها برگزیده می‌توانست با مردن به بهشت برسد. نیوشایان معمولاً تنها زمانی می‌توانستند به رستگاری امیدوار باشند که در زندگی دیگری به صورت یکی از برگزیدگان به دنیا بیایند. از سوی دیگر، برگزیدگان عاری از گناه بودند و بیداری دائمی نیز برای ایشان کاری ناگزیر بود.

جامعه مانویت

در رأس جامعه مانویت، جانشین مانی و رهبر این جامعه بود که در اقامتگاه خود در بابل استقرار داشت. پس از او چهار درجه وجود داشت. دوازده آموزگار؛ ۷۲ اسقف؛ و ۳۶۰ مهبستگ (بزرگ)؛ و کل برگزیدگان؛ که زنان نیز در مقام مبلغ یا فقیه در میان آنان پذیرفته می شدند. برگزیدگان سه مهر بر زبان و دست ها و سینه داشتند (برای تضمین پرهیزگاری در گفتار و کردار و احساس) و در صومعه ها زندگی می کردند و نیز پیاده برای تبلیغ به مسافرت می رفتند تا کیش خود را اشاعه دهند. آن ها تنها یک بار در روز غذا می خوردند. خوراکی از سبزی ها که شبانگاه چیده شده بود. امکان داشت که فقط غذای یک روز را داشته باشند و پوشاکی فقط برای یک سال.

شعائر مذهبی

جوهر شعائر مذهبی در نیایش های آنان است، خواندن سرودها، تسلط بر بدن با روزه گرفتن، و اعتراف به گناه با توبه. برای برگزیدگان هفت، و برای نیوشایان چهار نیایش روزانه مقرر شده بود که می بایست با قرار گرفتن در برابر خورشید به هنگام روز، و ماه به هنگام شب ادا می شد. در این نیایش ها علاوه بر خدایان خاص، اتحاد چهارگانه خدا، روشنایی، قدرت و عقل که ویژه دین مانی است نیز فراخوانده می شد.

پنج روزه، هر کدام دو روز در طول سال، به جا آورده می شد. روزه چهارم و پنجم در یک ماه گرفته می شد. در روزهای اول و دوم و

بیست و هفتم و هشتم همان ماه.

در دوران ملاقات نیوشایان و برگزیدگان، نیوشایان قاعده خوردن یک وعده غذا در شب را، که خاص برگزیدگان بود، مراعات می‌کردند. این زمان پرهیز عمومی یادآور ۲۶ روز رنج مانی در زندان است. در روز آخر، یادبود مرگ واقعی اوست. در روز سی‌ام همین ماه، جشن پیمه^{۱۸} برگزار می‌شد. در این جشن که نزد مانویان بزرگ‌ترین فرصت در سال است، مسند خالی مانی در بالا قرار داده می‌شد که به گرد آن جمع می‌شدند و تصویری از او در بالای آن نهاده می‌شد.

نوشته‌های مانوی

کتاب مقدس مانویان از هفت اثر تشکیل شده که مانی به زبان مادری خود، یکی از لهجه‌های آرامی شرقی نوشته است. دست‌کم بخشی از این نوشته‌ها را روحی به نام نرجمیگ الهام کرده بود، نام آن‌ها به ترتیب زیر است:

۱- انجیل زنده؛

۲- گنج زندگی؛

۳- پیمان‌ها؛

۴- رازها؛

۵- غول‌ها؛

۶- رسالات؛

۷- سرودها و دعاها.

افزون بر این، کتاب‌های دیگری بودند چون شاپورگان، که مانی تعالیم خود را به اختصار به زبان فارسی میانه برای شاپور اول نوشته بود که ظاهراً در آن نقاشی‌هایی از کیهان همراه با تفسیر آمده بود. ارتنگ و یفراس (ارژنگ) و نیز کفالایا (سخنرانی‌ها) سخنان پیغمبر بود که پس از مرگش گردآوری شد و بخشی از آن‌ها جعلی است. بسیاری از آثار او در ترجمه‌های ایرانی باقی ماندند. اما بسیاری از آن‌ها را نمی‌توان تشخیص داد که از کدام قطعه گرفته شده‌اند. حتی یک خط از آرامی اصل در آثار تورفان باقی نمانده است.

نوشته‌های عمومی مذهبی

آثاری که جزء کتاب‌های مقدس نیستند تعداد نسبتاً معدودی متن منشورند. در میان این آثار، تاریخ تشکیلات دینی دیده می‌شود که قطعات آن به سه زبان ایرانی حفظ شده است. همچنین خطابه‌ها و رسالاتی به نثر وجود دارد که بعضی از آن‌ها تمثیلاتی دارند. بخش بزرگ‌تر ادبیات فرعی به شعر است.

سرودهای فارسی میانه و پارتی ظاهراً به همان سنت یشت‌های اوستایی تصنیف شده‌اند و در تماس با شعرهای سامی تغییر مختصری کرده‌اند. وزن‌ها کیفی‌اند و نه کمی، و قافیه وجود ندارد. البته ناگفته نماند که در وزن اشعار ایرانی میانه غربی هنوز تجزیه و تحلیل دقیقی نشده است. بیشتر متن‌های منظوم مثل نثر، در بندهای دنباله‌دار نوشته شده‌اند، اما در یک گروه از سرودها به راحتی می‌توان

الگوی شعر را کشف کرد. این‌ها شعرهای الفبایی هستند که به پیروی از یک الگوی سامی که در آن هر بیت (یا گاه هر مصراع) به ترتیب با یک حرف ابجد شروع می‌شود، سروده شده‌اند. سرودهای الفبایی معمولاً ۲۵ تا ۲۳ بیت دارند اما شمار کمی از آن‌ها به طور کامل به جای مانده است. ابیات ترتیلی^{۱۹} اغلب خارج از رده الفبایی افزوده شده‌اند، به خصوص میان ابیات اول و دوم.

دست‌نوشته‌ها

تمام دست‌نوشته‌ها مانوی موجود، که در سده حاضر در میان خرابه صومعه‌های مانویان که زیر شن فرورفته بود، در ترکستان چین کشف شده است. بسیاری از آن‌ها در خوچوی باستانی (نزدیک تورفان امروزی) پیدا شده است. این دست‌نوشته‌ها به سه زبان ایرانی میانه، یعنی فارسی میانه، پارتی و سغدی نوشته شده‌اند که دو زبان اول، زبان دینی سغدی‌ان آسیای مرکزی به شمار می‌آمد. قطعه‌ای به زبان بلخی وجود دارد که مثل سغدی از زبان‌های ایرانی شرقی است. زبان‌های فارسی میانه و پارتی، هر دو، از گروه ایرانی میانه غربی‌اند. متن‌ها معمولاً با جوهر روی کاغذ نوشته شده‌اند. شمار کمی از آن‌ها نیز بر روی چرم نوشته شده‌اند. دست‌نوشته‌های فارسی میانه و پارتی به خط خاص مانوی نوشته شده که با سترنجیلی سریانی از یک خانواده است و گویا همان شیوه نوشتاری است که در موطن مانی به کار می‌رفت. بخشی از نوشته‌های سغدی به این خط و بخش دیگر

(۱۹) antiphonal vers - برای اطلاع بیشتر نک: فرهنگ انگلیسی - عربی المورد.

به خطی هستند که به سغدی یا اویغوری معروف بودند. (از آن رو که ترکان اویغور آن را پذیرفته بودند).

این خط اقتباسی از خط دیوانی هخامنشی است که آن هم خود از خط آرامی گرفته شده است.

بیشتر دست‌نوشته‌ها اگرچه بسیار زیبا نوشته شده و تعدادی نیز تذهیب شده‌اند، همگی بسیار آسیب دیده‌اند؛ آسیب دیدگی را عوامل طبیعی یا عمدی، در دوران گذشته، بوداییان یا مسلمانان به وجود آورده‌اند. تنها تعداد انگشت شماری از صفحات دست نخورده باقی مانده‌اند.

شواهد بسیار معدودی بر تاریخ دست‌نوشته‌ها دلالت می‌کند. شمار کمی از آن‌ها مدرک مستندی بر تلفظ قدیم‌اند، اما بیشتر آن‌ها حاکی از املائی هستند که در سده سوم میلادی پی‌ریزی شد. سنت نوشتاری بیش و کم در همه صورت‌های خود به حد کمال است. بخش بیشتر نوشته‌های مانوی ایرانی را هیئت اکتشافی آلمانی کشف کرد که در برلین نگهداری می‌شود.



تصویری نادیده از مانی^(۱)

(۱) این مقاله ترجمه‌ای است از:

Sundermann Werner. 1985. "Ein übersehenes Bild Manis".

Altorientalische Forschungen. Vol XII. 172-4.

از فصل‌نامه فرهنگ (ویژه‌زبان‌شناسی). کتاب سیزدهم. زمستان ۱۳۷۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. صص ۹۷ - ۱۰۲.

دکتر پتر تسیمه^(۲) لطف بسیار کرد و تصویر کوچکی به من نشان داد که اولدنبورگ^(۳) آن را در صفحه ۸۱ از اثر نایابش، گزارش مقدماتی از سفر اکتشافی به ترکستان روس^۱، منتشر کرده بود. اولدنبورگ در گزارش خود، تصویر لوحه‌ای مسی را چاپ کرد که در قراخوج^(۴) یا خوچوی^(۵) امروزی کشف شده بود. نکته اینجاست که دانشمندان روسی موفق به دیدن خود این لوحه نشدند، چه رسد به اینکه آن را در اختیار داشته باشند. درباره محل و کیفیت و علت وجودی این لوحه اطلاعات بیشتری در دست نیست، به طوری که فقط کاغذهایی که اولدنبورگ چاپ کرده و نیز یک تصویر نگاشت روی چوب^(۶) که او خود آن را به دست آورده است، بر وجود این لوحه دلالت دارند.

تصویری که چاپ شده چهره مرد جوانی را نشان می‌دهد با سبیل و استخوان‌بندی صورت مردم آسیای شرقی، که فرق سر او از راست باز شده و موهای تابدارش بر شانه ریخته است. گرد سر او را هاله‌ای از نور، که از دو کمان تشکیل شده، دربر گرفته است. دور قاب چهارگوش این تصویر چهار واژه به خط مانوی، در جهت گردش عقربه ساعت، به دنبال هم نوشته شده است. این نکته را اولدنبورگ در همان زمان تشخیص داد و زالمان نیز، به هنگام چاپ عکس، قرائتی از آن را ارائه کرد؛ هیچ یک از دو دانشمند این قرائت را قطعی ندانست. زالمان تحقیق کامل در متن را به شماره آینده مانیکایکا

(2) Peter Zieme

(3) Oldenburg

(4) Qarahogha

(5) Qocho

(۶) از انواع صنایع دستی که، با سوزاندن، روی چوب نقش و نگار ایجاد می‌کنند.

موکول کرد. این تحقیق که فقط می‌توانست در مانیکیایکای شماره ۶ ارائه شود، دیگر چاپ نشد، و به نظر من، نه زالمان در نخستین اثر انتشار یافته خود به این مدرک توجه نشان داد و نه دانشمندان دیگر. قرائت زالمان با حرف نویسی به شیوه امروزی به صورت زیر است:

“cyhr ‘y..... (?) rwšn”

ترجمه آزاد این قرائت به زبان روسی “izobraženije svjatago x” است که معادل فارسی آن می‌شود «تصویر دهمین قدیس»^(۷).

واژه کلیدی که بی‌شک برای روشن ساختن هویت واژه سوم در تمام تصویرها اهمیت دارد آسیب دیده و ناخواناست، اما امروزه این معما به آسانی حل شده است: حرف اول h است که در قسمت پایین کمی سیاه و مغشوش شده است. حرف دوم یک r کج است که حروف دیگر به دنبال آن می‌آیند - البته بدون نقطه فارق، مثل r در cyhr و rwšn. به دنبال آن، سه کمان دایره شکل می‌آید که کمان سوم تا حد امکان به سمت چپ باز شده است. اگر حرف y نه به صورت نقطه، بلکه به شکل تزئینی کمائی باشد که از سمت چپ باز شده و تا حرف بعدی ادامه یافته است، می‌توان آن را y دانست، مثل y در cyhr و y. آخرین نشانه‌ها که آسیب بسیاری دیده‌اند و به وضوح دنباله بالایی دارند، باید حروف t و g باشند. حرف g در پایان واژه دوم، به نظر من، به روشنی شناسایی می‌شود. به این ترتیب، قرائت من از این متن فارسی میانه چنین است:

(۷) برای ترجمه روسی عبارات یاد شده در این مقاله از استاد گرامی خانم م. باباجانوا یاری گرفتم.

cyhr 'y (g) hrys (tg) rwšn

که ترجمه آن چنین است: «چهره فرستاده روشنی». منظور از «فرستاده روشنی»، به تمام معنی^(۸) طبعاً فقط مانی است، نه دیگری. hrystg، در فارسی میانه، از گونه‌های نادر است که در کنار frystg تکرار شده و منتشر نشده مانده است. این متن‌ها را شاهد می‌آورم: در متن M 626/7، عبارت m'ny xwd'wn hrystg(r)wšn آمده است، که چنین ترجمه می‌شود: «سرور مانی فرستاده روشنی». در متن M 744 a/R/4/، واژه hry - stg'n به صورت جمع آمده است. همین واژه در متن M 913 (d)/I/V/5-7/، که متنی موسیقایی به شکل آواز است، به صورت (...yg' - yg' - rw - w - w - wwš' - yg' - hry - y - st' - yg' - yg' - rw - w - w - wwš' - yg' - (...yg' - y(g) ['] چاپ شده و نشر یافته است - هرچند که در آغاز ناشناخته مانده است.

در متن‌هایی که زالمان ویرایش کرده است، با همین واژه روبه‌رو می‌شویم: این واژه در متن S8/R/1-2/ به صورت hrystg' [n] rwšn'n در صورتی که «فرستادگان روشنی»، آمده است. زالمان در مانیکیکای ۳، ص ۷، آن را به صورت hrybtg'[n](?) خوانده است^۲ و در مانیکیکای ۴، ص ۴۰، آن را نمونه مشابه، اما توجیه‌ناپذیر hērbad دانسته است. اما مری بویس قرائت صحیح آن را ارائه داده است^۳.

تحويل fr- در زبان‌های ایرانی به hr، که در وام - واژه‌های ارمنی پدیده‌ای معمول است، نمودار ویژگی‌های یک گویش از شاخه ایرانی

(۸) در ترجمه عبارت قیدی χατ' εξοχην از دانشمند بزرگوار آقای دکتر م. ش.، ادیب سلطانی یاری گرفتم.

غربی است. اما در فارسی میانه این تحول نادر -fr- به -hr- را، مثلاً در واژه hreštk به معنای «فرستاده» یا «رسول»، می‌توان یک اختلاف گویشی به‌شمار آورد، که در ایرانی میانه غربی بسیار پیش می‌آید.^(۹) اگر تصویرهای مانی را جست‌وجو کنیم، بهترین نمونه را در نوعی بلورینه‌های آتشفشانی حکاکی شده‌ای خواهیم یافت که در کتابخانه ملی پاریس موجود است. این بلورینه‌ها مانی را به‌صورت مردی با ریش بلند و بی‌پوشش سر نشان می‌دهد که بر آن‌ها به خط سریانی نوشته شده: [m]’ny šlyh’ dyyšw’ mšy[h’]، یعنی «مانی فرستاده عیسی مسیح».

از نمونه‌های دیگر، تصویرهای دیواری روحانی گمنامی است با لباس رسمی، همراه با روحانیان دیگر در خوچو؛ و یک تصویر احتمالی مانی بر روی سکه‌های چراکنی^(۱۰) که چندان شناسایی نمی‌شوند. توصیفی از وضع ظاهری مانی، که شاید چندان غیرتاریخی نباشد در آکنا آرخلای^۴ منتشر شده است.

(۹) در این باره استاد برجسته، خانم دکتر مزدآپور، لطف کردند و یادداشت خود را در اختیار من گذاشتند: «واژه هریشت (= hrišt) در زبان زردشتی – که در آن ابدال خوشه همخوان -fr- به -hr- در مواردی مانند واژه‌های “herda” (هردا) و “hermunidvun” (هرمونیدوون). (در صورت جدید این واژه مصوت e میان دو صامت h و r افزوده شده است)، در برابر «فردا» و «فرمودن» فارسی وجود دارد – نام پیر یا زیارتگاهی است که یکی از پنج یا شش زیارتگاه مهم یزد به‌شمار می‌رود و مشهور است که در آنجا پرستار یا دایه‌ای که همراه با کودکی از چنگ ستمگران می‌گریخت در زمین پنهان شده است. پرستار و دایه شاید بتواند در عداد فرستاده قرار گیرد».

به هر حال، تصویری که اولدنبورگ از مانی ارائه کرده، و بیش از هفتاد سال است که حفظ شده، مانی را آن گونه نشان می دهد، که در تورفان مجسم شده است. به استناد واژه نادر اما صحیح *dhrystg* در اصالت این سند مطلقاً نباید تردید کرد.

یادداشت‌ها

- 1) Oldenburg, S. F., *Ruskaja Turkestanakaja ekspedicija 1909 - 1910*, *Kratkij prevaritel'nyj otčjoti*, Sanktpeterburg 1914, S. 81.
- 2) *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg* 1912.
- 3) Boyc, M., *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Téhéran - Liège 1975, p.114.
- 4) Beeson, Ch., H., (ed.), *Acta Archelai*, Leipzig 1906, S. 22f., Kap. XIV, 3.

کشف متون ایرانی در تورفان چین و سهم آن در ترسیم سیر گسترش مانویت به جهان باستان^۱

آیین مانی دینی خاموش است. دینی که بیش از هفتصد سال است به پایان رسیده و منقرض شده است و امروز کسی در پس‌کوچه‌های تاریک و غبارگرفته آن گام نمی‌زند. کیشی که در زمانی کوتاه و در پایان سده سوم میلادی تا دورترین گوشه‌های جهان باستان سفر کرد. آیینی که مرزهای قومی و زبانی و سیاسی را درهم شکست و در اندک زمان رویاروی دین‌های مهم روزگار، یعنی مسیحیت و زردشتی، ایستاد. در پایان سده سوم میلادی، مانویت در غرب نیرو گرفته بود. این مطلب در فرمانی از امپراتور دیوکلسین^۲ در سال ۲۹۷ میلادی ذکر شده و رواج این آیین را در ولایت‌های مدیترانه‌ای امپراتوری روم هشدار داده است. به دنبال این فرمان، فعالیت‌های ضدمانوی نضج گرفت.

(۱) از مجله مطالعات ایرانی. مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان ایران. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان. سال اول. شماره دوم. پاییز ۱۳۸۱. صص ۷۱-۸۱.

2) Diocletian

از یک سو، علمای مسیحی به فعالیت‌های ضد مانوی پرداختند که حاصل آن نوشته‌های گوناگون جدلی بر ضدّ این دین بود. از سوی دیگر، در ایران، یعنی موطن مانی، هم دشمنان زردشتی او آرام ننشستند و به سختی با او مخالفت کردند. کتیبه کرّتیر، موبد موبدان، در کعبه زرتشت از آزار و قلع و قمع مانویان، یا به گفته او زندیگان، حکایت می‌کند.

تا اوایل سده بیستم میلادی، آگاهی ما از این آیین، بیشتر بر پایه نوشته‌هایی بود که مخالفان مانی از خود برجای گذاشته بودند؛ مانند نوشته‌های آوگوستین قدیس، در سده، چهارم میلادی، که خود نه سال مانوی بوده و بعدها از این دین گسست؛ یا کتاب‌های جدلی علمای مسیحی بر ضدّ مانویان که غالباً به یونانی یا لاتینی نوشته شده بود و نیز برخی اشارات در کتاب‌های ارمنی و بعضی کتاب‌های سریانی، مانند آنچه از افریم سریانی برجای مانده است. همچنین، آنچه در منابع عربی آمده است، مانند کتاب ردّ بر ابن مقفع از امام زیدی قاسم ابن ابراهیم در سال ۲۴۶ هجری، الملل و النحل شهرستانی و آثار الباقیه بیرونی و الفهرست ابن‌الندیم همچنین کتاب‌های فارسی، مانند شاهنامه و ترجمه تاریخ طبری و شرح تعرف و بیان الادیان و غیره که بیشتر آن‌ها نیز مآخذ ضد مانوی داشته‌اند. افزون بر این، مطالبی از کتاب‌های پهلوی، مانند شکند گمانیک و زار و دینکرد، و در سده‌های اخیر کتاب‌های ایساک دوبوسوبر^۳ و باور^۴ را

3) Isaac de Beausobre

4) Bauer

می‌توان ذکر کرد.^۵ اما با وجود این آثار، آگاهی ما از مانویّت ناقص و مبتنی بر منابع ضدونقیض بود و نمی‌توانست مبنای پژوهشی علمی و دقیق باشد.

تا یک سده پیش، جز چهره‌ای مخدوش و تیره از این دین بر جهانیان روشن نبود. این روشنائی، این علم، این شناخت، حاصل دست‌رنج باستان‌شناسان است. همان‌گونه که باستان‌شناسان، تاریخ کشور ما را از زیرکوه‌ها و سنگ‌ها و آوار هزاره‌ها، تکه تکه و ذره ذره بیرون کشیدند و به تاریخ پرافتخار ما شکلی دادند، سوای آنچه خداینامه‌ها برایش تصور کرده بودند، باستان‌شناسان در مورد دین مانوی نیز یک بار دیگر، به شگفت‌آفرینی دست زدند.

در صحرای ترکستان چین، که امروزه ایالت سین‌کیانگ نام دارد، واحه‌ای است به نام تورفان که در پیرامون آن خرابه‌های باستانی بسیاری به چشم می‌خورد. در سال ۱۹۰۴، سه گروه باستان‌شناس از روسیه، انگلستان و آلمان برای کشف راز خرابه‌ها پا به سرزمین چین و واحه تورفان نهادند و در آنجا در زیر تپه‌های شن رونده، و در دلِ معابدِ عظیم و ویرانه و درون مَغاره‌هایی که راه ورودش بسته بود باستان‌شناسان دست‌نوشته‌های متعدّدی یافتند. گنج‌هایی یافتند از کاغذهای سیاه شده با قلم و مرکّب، اما به خطی بسیار زیبا که از شکوهی بریاد رفته خبر می‌داد. زود آشکار شد که تورفان باقی‌مانده‌های شهری است که زمانی یکی از پایتخت‌های فرمان‌روایان اویغور به‌شمار می‌آمد.

این یافته‌های باستان‌شناسان، به موزه‌های سن پترزبورگ، برلین و لندن رفت و زبان شناسان بزرگی چون مولر^۶ در آلمان و زالمان^۷ در روسیه کار پرزحمت خود را بر آن‌ها آغاز کردند.

سرانجام، آشکار شد که دست‌نوشته‌ها به زبان‌های ایرانی میانه (فارسی میانه، پارتی و سغدی)، اویغوری و چینی است. به یاری زبان‌های زنده، خط و زبان خاموشی از سکوت سده‌ها بیدار شد و با کلماتی که به قالب حروف سپرده شده بود، سخن گفتن از کیش فناشده مانی آغاز شد. آفتابی بر ظلمات فراموش شده زبانی عتیق و متروک، یعنی زبان سغدی و کیشی بریاد رفته، یعنی کیش مانی، تابیدن گرفت. این نکته نباید فراموش شود که، در کشف و قرائت و ترجمه و تفسیر یافته‌های تورفان، سهم عمده از آن دانشمندان و محققان آلمانی است.

مولر، زبان‌شناس آلمانی، کار دشوار قرائت این دست‌نوشته‌ها را آغاز کرد و رسالاتش، پایه شیوه‌های علمی زبان‌شناختی در این باره شد. او دست‌نوشته‌های مهم فارسی میانه، پارتی، سغدی، چینی و اویغوری را، یکی پس از دیگری، چاپ کرد. همه این متن‌ها را فرهنگستان برلین منتشر کرده است. در آغاز دهه ۱۹۳۰، و.ب. هنینگ ایران‌شناس بزرگ آلمانی تبار، که آثار جاودانه‌ای از خود باقی گذاشته است، با استاد خود، آندرآس^۸ دست‌نوشته‌هایی را به نام متون ایرانی

6) Müller

7) Salemann

8) Andreas

میانه از ترکستان چین^۹ به چاپ رساند. از سال ۱۹۳۰، کارل اشمیت^{۱۰} و ه. ی. پولوتسکی^{۱۱} به کشفیات مهم‌تری دست یافتند. اشمیت دست نوشته‌های قبطی را در مصر کشف کرد. مری بویس^{۱۲} در سال ۱۹۶۰، فهرست کامل دست نوشته‌های نسبتاً سالم فارسی میانه و پارسی را گردآوری و ویرایش و همراه با یادداشت‌های سودمند و واژه‌نامه منتشر کرد.^{۱۳}

یکی دیگر از ایران‌شناسانی که در دهه اخیر، بیشتر پژوهش‌های خود را به مانویت اختصاص داده و آثار ارزشمندی آفریده است، ورنر زوندرمان^{۱۴} است.

بنابراین، تلاش‌های خستگی‌ناپذیر باستان‌شناسان و فداکاری‌های بی‌دریغ زبان‌شناسان، امروز این امکان را برای ما فراهم آورده است که به یاری این اسناد تاریخی، شناخت درستی درباره این آیین حاصل شود. کیهان‌شناخت مانوی، اصول اعتقادی، مبدأ و مقصد بشر، یزدان‌شناسی، اسطوره، آیین، شعائر آیینی و اخلاق از دیدگاه این دین تفسیر و تعبیر می‌شود.

آثار مانوی به زبان‌های ایرانی، که به خط مخصوص مانویان نوشته شده، از خط سترنجیلی سریانی گرفته شده است. خط مانوی، به خلاف پهلوی، خطی است که ابهام کمتری دارد و از این روی، در پی

9) Andreas, Henning (eds.) I: 1932, II: ۱-۳ 1933, III: 1934.

10) Karl Smidt

11) H.J Polotsky

12) Mary Boyce

۱۳) اسماعیل پور ۱۳۷۵: صص ۴۲ - ۴۴.

14) Werner Sundermann

بردن به تلفظ کلمات پهلوی زردشتی سهم به سزایی دارد. اقتباس چنین خطی مسلماً به این منظور بوده است که با سهولت بیشتری بتوان آیین مانی را در سرزمین‌های دورگسترش داد. متن‌های تورفانی، به دورانی بین سده‌های شوم تا نهم میلادی متعلق است و چنین به نظر می‌رسد که مانویان در این آثار از صورت قدیم‌تر زبان استفاده می‌کرده‌اند؛ زیرا فارسی میانه در طی چند سده تحوّل یافته است و پارتی نیز به احتمال قوی در سده ششم میلادی دیگر زبان رایج به شمار نمی‌رفت.^{۱۵}

داستان‌ها و تمثیلات نیز در این متون اشاره وار آمده است. گویی نویسندگان مانوی سعی می‌کردند از هر داستان یا تمثیل، خلاصه یا لُبّ مطلب را بگزینند و به کتابت درآورند و شرح و بسط آن را با شرایطی تطبیق دهند که مبلغان آن بیان می‌کردند؛ مثلاً، اگر داستان یا تمثیل را برای مردم خراسان یا ماوراءالنهر تعریف می‌کنند، از عناصر محلی همانجا در آن داستان می‌گنجانند و اگر در مصر به تبلیغ مشغولند، عناصر آن، با جای دیگر متفاوت است.

مانویان زمانی که قصد تبلیغ را در ایران داشتند، از نام ایزدانی مانند اورمزد، مهر، زروان و از اصطلاحات دینی امهرسپند (= امشاسپند) و (زهر = نثار) و مانند آن‌ها بهره می‌بردند. اما در پس آن‌ها، عقاید اصلی خود را به ایشان القا می‌کردند. حال که تا حدی با متن‌های تورفانی آشنا شدیم، بی‌فایده نیست تا درباره مانی، بنیادگذار این آیین، نیز سخنی بگوییم:

مانی در سال ۲۱۶ م، در نزدیکی تیسفون، از پدر و مادری منسوب به خاندان اشکانی به دنیا آمد. در چهار سالگی پدرش، پتیک، او را از مادر جدا کرد و با خود به میان فرقه مغتسله برد و سال‌های کودکی و نوجوانی او در محیطی زهدآمیز گذشت. در ۲۴ سالگی دین خود را آشکار کرد. او جهان را آمیزه‌ای از دو نیروی خیر و شر یا روشنی و تاریکی می‌دانست و دنیای مادی را حاصل آمیختگی این دو نیرو می‌پنداشت. انسان نیز که از نظر او جهانی کوچک به شمار می‌رفت، آفریده‌ای ناشی از آمیزش دو اصل بود. روح او از آن دنیای روشنی و جسم او از آن دنیای تاریکی بود. مانی معتقد بود که روح انسان، که بخش ارزشمند وجود اوست، در اسارت جسم است و دین او به انسان‌ها می‌آموخت که چگونه با نیروی شناخت و آگاهی^{۱۶} می‌توانند روح خود را از اسارت جسم آزاد کنند.

مانی به دنبال آشکار کردن دین خود، از فرقه مغتسله گسست و با پدر و تنی چند از نزدیکان، برای تبلیغ دین خود از راه دریا به هند سفر کرد. به گواهی متن پارسی M 48، در هند (توران و مکران یا بلوچستان شرقی امروز)، توران‌شاه، شاهزاده ساسانی را سخت تحت تأثیر قرار داد، چنان که توران‌شاه پس از آن به دین او اعتقاد پیدا کرده، او را «بودا» خطاب کرد. در این حوزه جغرافیایی، یعنی جایگاه پیروان آیین بودا، بودا خطاب کردن مانی به مفهوم نهایت احترام و اعتقاد به اوست. در واقع، توران‌شاه، محو جاذبه آیین مانی، او را یکی از بوداها

یا بودای نوظهور خوانده است.^{۱۷}

متن قبطی کفالایای ۱۵ از قول مانی چنین می‌گوید:

«به سرزمین هند سفر کردم... آنگاه شاپور مرا فراخواند. از سرزمین هند به سرزمین پارس بازگشتم... شاپور با احترام مرا پذیرا شد. من در سرزمین او گشتم و به سفر تبلیغی پرداختم و کلام زندگی را وعظ کردم. سال‌های بسیاری را با کامیابی در سرزمین‌های پارس و پارت تا آدیابنه و مرز روم گذراندم و شما را برگزیدم، از برگزیدگان. جامعه دینی را که من از سوی پدر برای آن برگزیده شدم؛ برکت بخشیدم به دانه هستی. از شرق تا غرب، آن‌گونه که می‌بینید، امید من (= دین من) از شرق تا غرب جهان به همه گوشه‌های جهان رفته است. از آفاق شمالی تا آفاق جنوبی. تاکنون هیچ فرستاده‌ای چنین نکرده است...»^{۱۸}

مانی درباره جهانی بودن دین خود در متن فارسی میانه M5794 چنین گوید:

«دینی که من برگزیده‌ام به ده چیز از دیگر دین‌های پیشینیان برتر و بهتر است. یکی اینکه دین گذشتگان در یک سرزمین و به یک زبان بود، حال آنکه دین من در همه سرزمین‌ها و به همه زبان‌ها پدیدار خواهد شد.»^{۱۹}

مانی که سودای دینی جهانی را در سر داشت، برای رسیدن به هدف خود، دریافته بود که باید آیین خود را به گونه‌ای عرضه کند که

17) Boyce 1975: 34 - 35.

18) Polotsky - Böhlig 1940: 15-16.

19) Henning, Andreas 1933: 295 - 96.

مردمان سرزمین‌ها، به راحتی آن را پذیرا شوند.

او فرستادگانش را از میان فرهیخته‌ترین و آگاه‌ترین پیروان خود برمی‌گزید. این مبلغان برای تبلیغ دین خود در میان پیروان ادیان گوناگون، به زبان آن‌ها سخن می‌گفتند و نوشته‌هایشان را به زبان آن‌ها می‌نوشتند. در متنی سغدی، مانی به پیروان خود چنین امر می‌کند: «فرهیخته باشید، آگاه و زبان آموخته که هرکجا که روید، آنگاه در پی آموزش‌های شما، این دین در سرزمین‌ها گسترده خواهد شد».^{۲۰}

گذشته از تسلط به زبان‌های بیگانه، مانویان عناصر هنری را ابراز تبلیغ خود قرار دادند. همان‌گونه که پیشوای آن‌ها، مانی، با نبوغ و قدرت آفرینش هنری خود توانست هنرهای تصویری و کلامی را همراه با آگاهی عمیقش از فرهنگ‌هایی که در آن‌ها رشد یافته بود، درآمیزد، پیروان مانی هم با آفرینش‌های هنری، از شعر و موسیقی و سرودخوانی گرفته تا نقاشی و خوشنویسی و تذهیب نوشته‌ها، آثاری از خود به جای گذاشتند که هنوز می‌تواند مایه شگفتی باشد.

چنین بود که مانویان مرزهای جغرافیایی را در نوردیدند و شرق و غرب جهان را عرصه گام‌های آرام و استوار خود کردند. به فرمان مانی ادا و پتیگ، دو مبلغ برجسته مانوی، به بیزانس رفتند. به گواهی متن فارسی میانه M2 I:

«به روم شدند. بسیار برگزیده و نیوشا برگزیدند. پتیگ یک سال در آن دیار به سر برد. سپس، نزد مانی بازگشت. آنگاه، مانی سه دبیر همراه با دو کتاب برای ادا فرستاد و فرمود که از آنجا بیرون مشوید،

بلکه در آنجا بمانید، مانند بازرگانی که گنج را گرد می آورد. ادا در این سرزمین ها رنج بسیار برد. مانستان های (= معابد) بسیار برپا داشت و پیروان بسیاری گرد خود آورد. نوشته های بسیار نوشت و از خرد سلاحی ساخت. به رویارویی با کیش های دیگر رفت و در مباحثه با ایشان در هر موردی پیروز شد و بر کیش ها غلبه کرد. آنگاه، به اسکندریه رفت. سپس، خواهر ملکه تدمر را به دین خود درآورد. معجزه های بسیاری در این سرزمین ها از وی ظاهر شد و دین مانی را در روم گسترش داد.^{۲۱}

اما گسترش مانویت در شرق به یاری آمو، دیگر فرستاده برجسته مانی، صورت گرفت. او بود که زبان پارتی، یعنی زبان رایج در شرق، را به خوبی می دانست و با بزرگان و شاهزادگان خراسان بزرگ آشنایی داشت. خراسان در آن روزگار، ایالت بزرگ شرقی ایران بوده که کوشان و ماوراءالنهر را دربرمی گرفته است. به گواهی همین متن فارسی میانه، هنگامی که مار آمو در سفر تبلیغی خود به مرز خراسان می رسد، روح مرز خراسان به شکل دوشیزه ای ظاهر می شود (صورت جسمی گرفتن در مورد مفاهیم انتزاعی پدیده ای آشنا در باورهای ایرانی است) و با آمو مخالفت می کند و آمو با دو روزه در برابر خورشید به دعا می ایستد. در این هنگام، مانی بر او پدیدار می شود و می گوید: «بد دل مباش و کتاب گنج زندگی، فصل تمرکز حواس را از بر بخوان.» پس از دو روز، روح ظاهر می شود و باز مانع از ورود آمو به خراسان می شود. آنگاه، آمو کتاب گنج زندگی، فصل

21) Henning 1933: 301 - 6.

تمرکز حواس، را از برمی خواند. در آن هنگام، روح تعظیم می‌کند و او را «درستکار پاک» خطاب می‌کند و می‌گوید اکنون درهای همه خراسان بر تو گشوده شود. و خود آن روح، فصل تمرکز حواس پنجگانه را برای آمو تفسیر می‌کند.

اگرچه این روایت ظاهراً با افسانه آمیخته شده است دست‌کم نشان می‌دهد که دین مانی در زمان حیات او در شرق تا خراسان بزرگ گسترش یافته بوده است.

متن سفدی ویراسته زوندرمان با شماره ۳، سطر ۲۲۴ از سفر تبلیغی گبریب، (از فرستادگان مانی) به ارمنستان در اواخر سده سوم میلادی حکایت می‌کند. در این متن، گبریب برای موعظه به ایروان ارمنستان فرستاده می‌شود. در آن زمان، در این شهر جامعه‌های مسیحی وجود داشتند. گبریب با روشی نه چندان دور از مسیحیان، یعنی شفابخشی بیماران و استفاده از آب و روغن مقدس، بیماران را درمان و با معجزه شفابخشی، آن‌ها را به پذیرفتن دین خود ترغیب کرده است. در این متن، گبریب در برابر عیسی به آفرین (= دعا) می‌ایستد و برای درمان بیمار خود از او یاری می‌گیرد. اما به هر حال، وجود جوامعی مسیحی که در طول چندین سال پرورده شده بودند، مانع از رواج کامل مانویت در ارمنستان شد.

درباره رواج آیین مانی در شمال آفریقا، کشف متون مانوی به زبان قبطی در مصر بهترین گواه است.

در صفحات پیشین دیدیم که در شرح سفر ادا گفته شد که او به

اسکندر به رسید. گذشته از این‌ها، جوامع مانویت در مصر چنان گسترش یافته و بر شمار پیروان مانی چنان افزوده شده بود که زمانی نرسی، شاهنشاه ساسانی، به خلاف دشمنی با مانویان، تصمیم گرفت که از وجود آن‌ها برضد امپراتوری روم استفاده کند.

پس از مرگ دردناک مانی، رهبری جامعه مانوی به دست جانشینان او افتاد. مانویان ایران را زردشتیان متعصب آزارهای بسیار کردند و، رفته رفته، جوامع مانوی به شرق ایران روی آوردند و جامعه مانویت شرق، با نام «دیناوریه»، به رهبری شادهرمزد (متوفای حدود سال ۶۰۰ م) در ماوراءالنهر بنیاد نهاده شد.

مانویان پارسی و پارتی در ماوراءالنهر، که از درون مرزهای ایران به آنجا پناهنده شده بودند، به مانویان سغدی پیوستند و، به این ترتیب، جامعه مانوی در شمال شرق ایران بیش از پیش تقویت شد. از سال ۶۹۲ م، که چینیان جاده ابریشم را در آسیای میانه دوباره گشودند، مانویت را جوامع بازرگانی سغدی، که میان سمرقند و چین پراکنده بود، به سمت شرق گسترش دادند. بدین ترتیب، دینی با عناصر ایرانی از کرانه‌های اقیانوس آرام تا اقیانوس اطلس گسترده شد. در چین و ماوراءالنهر، در هند و در ایران، ارمنستان و بیزانس، و از آنجا تا شمال آفریقا و فلسطین و سوریه.

گذشته از رواج این دین در نواحی یاد شده، تأثیر نامستقیم آیین مانی در باورهای پولسیین‌های سده هشتم میلادی و بوگومیل‌ها در بلغارستان و کاتارهای جنوب فرانسه شایسته بحث و گفت‌گو است. شایان ذکر است که کیش مانی با تأکید بر هنر و موسیقی و تبلیغ

دانش و شناخت آسمان و زمین، خیلی زود توجه شیفتگان دانش و حقیقت را جلب کرد. در سال ۷۶۲ م، این کیش، دین رسمی سرزمین اویغور شد و بیش از یک سده اویغوریان، همه، مانوی بودند، اما با ظهور چنگیز، خان و ایلغار مغول، این دین برافتاد.

سرانجام، به لحاظ پیچیدگی خرافه‌وار جهان‌بینی و قید و بندهای دست و پاگیر، آیین مانی در برابر دین نوح‌باسته و ساده و دلپذیر اسلام تاب مقاومت نیاورد و مانویان رستگاری را در ترک دین اجدادی خود دانستند و بر ریسمان محکم دین اسلام چنگ زدند.

بر اساس آنچه گذشت می‌توان گفت چهره‌ای که از آیین مانی، پیش از کشف متون ایرانی میانه در تورفان چین، به دست مسیحیان و نویسندگان عرب زبان ترسیم شده بود، چهره‌ای تیره و مخدوش بود و تلاش باستان‌شناسان و زبان‌شناسان باعث شد که شناخت ما از این دین روشن‌تر و دقیق‌تر شود. براساس این آثار، مشخص شده است که مانویان با ابداع خط مانوی که کاربرد ساده‌تری داشت، زبان‌های فارسی میانه و پارسی و سغدی را برای بیان مقاصد خود به کار می‌گرفتند. مانویان در تبلیغ آیین خود، تلاش می‌کردند تا از عناصر محلی منطقه‌ای که قصد تبلیغ در آن داشته‌اند، بهره بگیرند. این امر، همراه با استفاده از مبلغان فرهیخته و شیوه‌های هنرمندانه تبلیغ، سبب شد که آیین مانی، پس از آن که آشکار شد، به سرعت دنیای روزگار خود را تسخیر کند.

کتاب‌نامه

ابن‌الندیم، محمد بن اسحاق ۱۳۴۶، الفهرست، ترجمه م. رضا تجدد، تهران: بانک
بازرگانی.

اسماعیل پور، ابوالقاسم ۱۳۵۷، آفرینش در دین مانی، تهران: فکر روز.
بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، ۱۳۵۲، آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، (ویرایش
دوم)، تهران: ابن‌سینا.

تفضلی، احمد ۱۳۷۶، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران: سخن.
تقی‌زاده، حسن ۱۳۳۵، مانی و دین او، به انضمام متون عربی و فارسی درباره مانویت،
فراهم آورنده احمد افشار شیرازی، تهران: مجلس.
قریب، بدرالزمان ۱۳۷۴، فرهنگ سغدی، تهران: فرهنگان.

Asmussen, Jes. 1975, *Manichaean Literature*, Delmar, New York.

Boyce, M. 1975, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*
(Acta Iranica 9), Téhéran - Liège.

Henning, W. B., Andreas, F. C. 1932 - 1934, "Mitteliranische Manichaica
aus Chinesisch - Turkestan", *SPAW*, Phil. - hist. Kl., Berlin I - III.

Polotsky, H. J., Böhlig, A, (ed.) 1940, *Kephalaia* I, Stuttgart.

Sundermann, W. 1981, *Mitteliranische manichäische Texte Krischen*
geschichtlichen Inhalts, Akademie - Verlag, Berlin.

_____ 2000, "Geschichte, Stand und Aufgaben der Turfarschung",
Akademie - Jurnal 2, Berlin.

پژوهش‌های تورفان

تاریخ، موقعیت و وظایف آن^(۱)

این گفتار یافته‌های مهم هیئت‌های باستان‌شناسی در تورفان چین و نقش هیئت آلمانی را در این ناحیه توصیف می‌کند و خطاها و دستاوردهای ایشان را نیز یادآور می‌شود.

از ۱۹۰۲ تا ۱۹۱۴ هیئت‌های باستان‌شناسی از کشورهای اروپایی در شن‌های واحد تورفان کاوش کردند و گنجینه‌هایی از مینیاتور و دیوار نگاره و مجسمه و نیز قطعات دست‌نوشته‌ها را از زیر تاریکی قرون بیرون کشیدند. آثار هنری به‌دست آمده امروزه در برلین و در

(۱) این مقاله ترجمه‌ای است از:

Sundermann, W. 2000: "Geschichte, Stand und Aufgaben der Turfarschung". *Akademie - Jurnal 2*, Berlin.pp - 12 - 17.

از فصل‌نامه فرهنگ (ویژه زبان‌شناسی). سال چهارم. شماره‌های اول - دوم. پیاپی ۳۷ - ۳۸. بهار - تابستان ۱۳۸۰. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. صص ۱۶۹ - ۱۸۱.

(متأسفانه مرجع اصلی در این مقاله از قلم افتاده بود که در این جا ذکر شد.)

موزه هنرهای هند نگهداری می‌شوند، اما دست‌نوشته‌ها، که بخش بزرگی از آن‌ها به زبان‌های ایرانی است، در اختیار فرهنگستان علوم برلین قرار دارد. اتحادیه فرهنگستان‌های آلمان مطالعات تورفان را به صورت طرح دراز مدت فرهنگستان‌های برلین و گوتینگن به رسمیت شناخته است. نزدیک به صد سال است که متن‌های تورفان رمزگشایی، حرف‌نویسی، ترجمه و منتشر شده‌اند. با این همه فعالیت‌های پژوهشی عمده هنوز ادامه دارد.

هیئت اکتشافی تورفان و دستاوردهای آن

در ۱۲ اوت ۱۹۰۲ آلبرت گرون‌ودل^(۲)، نخستین سفر اکتشافی خود را به تورفان آغاز کرد. تورفان واحه‌ای است در ایالت سین‌کیانگ چین که از پایان سده نوزدهم میلادی توجه دانشمندان اروپایی را به خود جلب کرده بود. جهانگردان روسی، از جمله ج. آ. رگل^(۳) و د. آ. کلمنتس^(۴) (۱۸۹۸) و جغرافی‌دان سوئدی سون هدین^(۵) (۱۸۹۳) - (۱۹۰۰) از خرابه‌های فرورفته در شن و تصویرهای حک شده بر دیوار غارها و قطعه‌متن‌های بیرون آمده از شن‌های بیابان خبر دادند و یافته‌هایی که با خود به وطن بردند بهترین تأیید گفته‌هایشان بود. در دیگر واحه‌ها، کوچا^(۶) و قره‌شهر، نیز کشفیاتی شد. مکان‌هایی که از آن‌ها آثار باستانی به دست آمد به موازات کاروان‌سراهای جاده

(2) Albert Grünwedel

(3) J. A. Regel

(4) D. A. Klements

(5) Sven Hedin

(6) Kuča

ابریشم بودند که روزگاری دیار غرب، خاور نزدیک، هند و چین را به یکدیگر پیوند می‌داد.^۱

در این گنجینه‌های سر از خاک برآورده، چنان ثروتی تصور می‌شد که دانشمندان روسی، با آنکه قدرت تزار در شمال چین در کشفیات برایشان امتیازی بود، همکاران آلمانی خود را به اکتشاف فراخواندند. این فراخوان به اعزام چهار هیئت پروسی - آلمانی انجامید که مأموریت آخرین‌شان در ۱۹۱۴ و چند ماه پیش از آغاز جنگ جهانی اول پایان گرفت.^۲

هیئت‌های آلمانی در کاویدن شن‌های تورفان از دیگر رقیبان اروپایی و آسیایی خود موفق‌تر بودند و این کامیابی‌ها توقعات بسیاری را برانگیخت. نتایجی که آلمانی‌ها به دست آوردند حتی از دستاوردهای همکاران روسی‌شان چشم‌گیرتر بود؛ و هم از این روست که امروزه مجموعه دست‌نوشته‌ها و گنجینه‌های هنری واحه تورفان در برلین از تمامی آثار همانند پربارتر است. در این زمینه، مجموعه‌های مهم دیگر در موزه و کتابخانه بریتانیا در لندن، کتابخانه ملی و موزه گیمه^(۷) در پاریس، موزه ارمیتاژ^(۸) و فرهنگستان علوم در سن پترزبورگ و دانشگاه ریوکوکو^(۹) در کیوتو نگاهداری می‌شود، که بیشتر آثار آن‌ها به دون هوانگ و نواحی جنوبی جاده ابریشم تعلق دارد.

گنجینه‌های هنری که به برلین آورده شده‌اند، امروزه در موزه هنر

(7) Guime

(8) Ermitage

(9) Ryukokou

هندی، موقوفه دارایی فرهنگی پروس نگهداری می‌شوند و متن‌ها به فرهنگستان علوم برلین سپرده شده‌اند، که برای آماده‌سازی آن‌ها از یاری کتابخانه دولتی برلین، موقوفه دارایی فرهنگی پروس برخوردار شده‌است. این سه مؤسسه، یادبود یک‌صدمین سال‌روز آغاز اعزام هیئت اکتشافی آلمان را به تورفان در ۲۰۰۲ با برگزاری نمایشگاه و کنفرانس علمی برگزار می‌کنند.

سرپرستی هیئت‌های اکتشافی آلمان را در تورفان به تناوب مدیر موزه مردم‌شناسی برلین، آلبرت گرون‌ودل، و دست‌یارش در موزه، آلبرت فون‌لوکوک^(۱۰) به عهده داشتند.

هر دو دانشمند به شناخت هنر شوق بسیار داشتند. هدف آنان از رفتن به شرق، کشف هنر هندی گاندارا در دورترین نقاط آسیای مرکزی بود که گرون‌ودل آن را سبک کلاسیک و الهام گرفته از یونان توصیف کرده و لوکوک نیز به تبع او آن را «جای پای هلاس» خوانده بود.

در همان سال ۱۹۰۲، گراف اوتانی^{۱۱} پژوهشگران ژاپنی را برای نخستین بار به تورفان فرستاد و آنان مأموریت خود را برای یافتن خاستگاه باور بودایی‌شان در آسیای میانه به پیش بردند.

کار هیئت آلمانی اکتشافی تورفان بی دلیل سرزنش نشد. سرپرست و همکاران این هیئت و همکارانش با همه کوشایی و کارایی، باستان‌شناسان حرفه‌ای نبودند، و عملی را که به سرپرستی لوکوک منجر به خرد کردن زیباترین بخش‌های دیوارنگاره‌ها را می‌توان کاری

(10) Albert von Le Coq

(11) Graf Otani

وحشیانه پنداشت. اما نباید فراموش کرد که، به ویژه، از زمانی که امپراتور در بهره‌برداری از دستاوردهای هیئت اکتشافی سهیم شد، این هیئت با اجباری شدید برای به دست آوردن موفقیت‌های بیشتر به کار پرداخت و انبوه موفقیت‌های به دست آمده خطاهایشان را توجیه کرد.

موفقیت ایشان فقط کشف شمار زیادی اشیای هنری، دیوارنگاره، مینیاتور، مجسمه، ظروف و پرچم‌های معابد و غیره نبود.^۳ آنان شمار زیادی (حدود چهل هزار) قطعه متن را از زیر تاریکی قرون بیرون کشیدند، و این افتخار فقط از آن آلمانی‌هاست.

یافته‌های تورفان — شواهد تنوع فرهنگی جاده ابریشم

متن‌های تورفان بسیار بهتر از اشیای هنری آن به تنوع زبان و خط و دین در این منطقه اشاره می‌کنند. گویندگان زبان‌های این منطقه در نخستین سده‌های میلادی در مسیر جاده ابریشم همسایه بودند و بیش از یک هزار سال آن مکان را محلی برای تجمع فرهنگ‌های گوناگون ساختند. خلاصه و روز آمد شده یادداشت‌های لوکوک چون آیین‌های این تنوع را باز می‌نمایاند.^۴ در قطعه‌های تورفان متن‌هایی به هفده زبان یافت شد که عبارت‌اند از: سریانی و زبان‌های ایرانی (فارسی میانه، فارسی نو، پارتی، سغدی، بلخی، سکایی تومشوق) و ترکی باستان و زبان‌های هندی (سنسکریت و پالی)، دو گونه از زبان هند و اروپایی تخاری، زبان‌های آسیای شرقی (مغولی، تبتی، تنگوتی و چینی). در قطعه‌ای به زبان سغدی یک سطر از متنی یونانی نیز

یافت شده است. زبان‌های یادشده به سیزده خط نوشته شده‌اند: خط یونانی، خط هفتالی (برگرفته از خط یونانی)، گونه نستوری خط سریانی، دوگونه خط پهلوی، خط مانوی، خط سغدی (که خط‌های اویغوری و مغولی از آن تحول یافته‌اند)، خط هندی براهمی، خط هندی خروشتی، خط تبتی (که به حوزه خطوط هندی تعلق دارد)، و خطوط چینی و تنگوتی (که با یکدیگر خویشاونداند). بیشتر متن‌ها محتوایی دینی دارند و به جوامع بودایی، نستوری و دین جهانی مانی، که اکنون از میان رفته است، مربوط می‌شوند. پیروان این ادیان متن‌های مربوط به کیش خود را پاکیزه و جدا از متون دینی دیگر نگاه داشته‌اند که این‌ها همه امری طبیعی است. در مجموعه تورفان متون دیگری چون اسناد بازرگانی، قراردادهای، نامه‌ها، دستورهای کار، فهرست واژگان، و حرز و تعویذها نیز وجود دارد.

تنوع زبان، خط و محتوای متون مجموعه تورفان بی‌مانند است. بنابراین، شگفت نیست اگر بگوییم اهمیت علمی مجموعه تورفان از «طومارهای بحرالمیت» که معروف‌تر از آن هستند، به جهاتی بیشتر است. مشکل متن‌های تورفان در پاره‌پاره بودن آن‌هاست. دست‌نوشته‌های چند برگی یا طومارهایی با درازای بیش از یک متر استثنایی‌اند. به‌رغم ویژگی یافته‌های دون‌هوانگ، متن‌های تورفان همگی ناقص‌اند؛ و همین ناقص بودن متن‌ها، و نه حجمشان، باعث شده است که بخش بزرگی از آن‌ها، پس از گذشت نزدیک به صد سال کار علمی، هنوز منتشر نشده باقی بمانند.

بررسی‌های واژه‌شناختی متن‌های تورفان در دهه‌های آغازین سده بیستم

بررسی علمی آثار هنری از محل کشف، و بررسی متن‌ها پس از رسیدنشان به برلین آغاز شد. بدین‌سان، بزرگ‌ترین کشفیات در دهه‌های آغازین سده بیستم انجام گرفت. من باز هم متن‌ها را مثال می‌آورم که برایم آشناتر از آثار هنری‌اند. متن‌های تورفان در ۱۹۱۴، بر اساس حکم وزارت امور روحانی و آموزشی پروس برای پژوهش به فرهنگستان علوم برلین داده شدند.

از میان بسیاری از دانشوران بزرگ، که نامشان با همکاری در تحقیقات تورفان بلند آوازه شد، باید از پیشگام‌ترین و نام‌دارترینشان، فریدریش ویلهلم کارل مولر^(۱۲)، مدیر موزه مردم‌شناسی، یاد کرد که با هیچ زبانی، از یونانی گرفته تا ژاپنی، بیگانه نبود و برای بررسی متن‌های تورفان بهترین شرایط را داشت.

از همان سال ۱۹۰۴، مولر با کار علمی درخشانش توانست به درست‌ترین وجهی نوشته‌هایی را که مانی، بنیادگذار مانویت، برای پیروانش به خط مانوی و به زبان‌های ایرانی به‌جا گذاشته بود مشخص کند^۵ و در نتیجه، این نوشته‌ها را، که نخستین مدارک اصیل این دین از میان رفته بود، به دنیای علم سپرد.

(12) Friedrich Wilhelm Karl Müller

مولر متن‌های پارتی را نیز، بی آنکه بداند متعلق به چه زبانی است، خواند و نیز کلید فهم زبانی را گشود که گویشی از زبان پهلوی تصور می‌کرد. اما همکارش، کارل^(۱۳) آندرآس، دریافت که آن زبان سغدی است و زمانی در آسیای میانه زبان میانگان^(۱۴) بوده است. مولر، خود، رمزگشایی متن‌های سغدی به خط نستوری را توصیف کرده است.^۶ آنچه او می‌گوید همان تأثیر را بر شخص می‌گذارد که شرح رمزگشایی شامپولیون^{۱۵} از خط هیروگلیف، یا گروتفند^(۱۶) از خط میخی فارسی باستان به جامی‌گذار.

مولر در میان دانشوران هم‌روزگارش تنها کسی بود که می‌توانست متن‌های بودایی را به زبان‌های آسیای میانه، با اصل چینی آن‌ها مطابقت دهد. این مهم را او انجام داد و راه را برای بررسی تاریخ و ادبیات بودایی در آسیای میانه نشان داد.

کار پراهمیت دیگر مولر، شناساندن زبان تُخاری، یکی از دو زبان هند و اروپایی کنتوم، در آسیای میانه است.^۷

بی تردید، اگر از دانشورانی که در کنار مولر یا پس از او متن‌های تورفان را بررسی کردند یاد نشود، تصویر تاریخ پژوهش‌های تورفان مخدوش خواهد شد. از آن جمله می‌توان از هندشناسان، هاینریش لودرس^(۱۷) و ارنست والدشمیت^(۱۸)، و ترک‌شناسان، ویلی بانگ^(۱۹)

(13) Karl Andreas

(14) lingua franca

(15) Champolion

(16) Grotefend

(17) Heinrich Lüders

(18) Ernst Waldsmidt

(19) Willi Bang

و آنه ماری فون گابن^(۲۰)، و ایران‌شناسان، والتر برونو هنینگ^(۲۱) و مری بویس^(۲۲)، نام برد که هر یک در حوزه تخصص خود متن‌ها را ویرایش، فهرست نویسی و شناسایی کرده‌اند. با کار ایشان تا حدودی تقسیم و تجزیه پژوهش‌های تورفان آغاز شد. بررسی سازمان یافته متن‌های هندی، ترکی و ایرانی نه تنها تخصص در هر رشته را ایجاب می‌کرد، بلکه نیازمند در پیش گرفتن هدف و کاربرد روش خاص خود بود. همین موضوع درباره متن‌های چینی و سریانی و غیره صدق می‌کرد. مثلاً، متن‌های سریانی و چینی قاعده‌تاً مربوط به مسیحیت‌اند. به همین ترتیب، قطعه‌های بودایی از آثاری‌اند که در میان دست‌نوشته‌هایی که امروزه در اختیار مجموعه‌های شرق و غرب جهان قرار دارند، یا حتی ویرایش نشده‌اند، کامل‌ترند.

بنابراین، کسانی که در این زمینه کار می‌کنند وظیفه دارند متن‌های تورفان را در طبقه‌بندی خاص خود قرار دهند و روایت‌های دیگر آن را مشخص و مجموع آن‌ها را فهرست نویسی کنند. سامان‌دادن متن‌های هندی را، که حجم زیادی دارد می‌توان با روش یاد شده مقایسه کرد و در واقع بخش بزرگی از کار بر روی قطعات هندی را به مثابه آماده‌سازی برای فهرست نویسی دانست، همان‌گونه که این کار در حال حاضر به صورت سازمان یافته انجام می‌شود. اما، به هر حال، یک رشته از شرایط خاص مانند میزان قدمت قطعات پاره‌پاره آسیای میانه، در مقایسه با دست‌نوشته‌های هندی، و قابلیت بازسازی

(20) Annemarie von Gabain

(21) Walter Bruno Henning

(22) Mary Boyce

آن‌هاست که به متن‌های هندی آسیای میانه اهمیت خاصی می‌بخشد و ویرایش آن‌ها را ایجاب می‌کند.^{۲۳}

کسی که متن‌های ترکی را بررسی می‌کند، در بیشتر موارد، با متن‌هایی بودایی سروکار دارد که معمولاً از چینی ترجمه شده‌اند. در این‌گونه موارد متن‌های اصلی چینی نیز باید مشخص شوند. حاصل این کار به دست دادن نسخه‌ای نو از اثری شناخته‌شده، به زبانی تازه، است. این شیوه، ویرایش منظمی از این آثار را توجیه می‌کند و چاپ آن به مجموعه نوشته‌های بودایی و شناخت زبان ترکی باستان (اویغوری کهن) غنا می‌بخشد. همین کار را درمورد بسیاری از متن‌های سغدی بودایی و سغدی مسیحی و شمار فراوانی از متن‌های ایرانی با محتوای مانوی، که گواه بر آیینی از میان رفته‌اند، نیز باید انجام داد. گرچه باید دانست که در این مورد امکان مطابقت با آثار دیگر وجود ندارد و این متن‌ها فقط باید به اتکای خودشان درک شوند، که تا حد زیادی بر امکان اشتباه می‌افزاید، اما در عین حال ارزش شناخت قطعه‌ها را تا آنجا بالا می‌برد که هر قطعه از ادبیات مانوی در نشرهای بعدی با نشر نخستین‌شان چندان اختلاف ندارند. ویرایش این متن‌ها نیز به شکلی متناسب با موضوع آن‌ها مربوط می‌شود و از آنجا که بدون مراجعه به روایت موازی^(۲۳) یا منبع اصلی صورت می‌گیرد، کار ویرایش به میزان زیادی بر مقایسه‌های زبان‌شناختی، روان‌شناختی و ریشه‌شناختی و درک آموزه تکیه دارد و همین امر سبب چشم‌پوشی از تعبیر و تفسیرهای گسترده است. میان

نخستین تا پنجمین دهه پژوهش‌های تورفان، آماده‌سازی و عرضه متن‌هایی از نظر زبانی و محتوایی با ارزش‌تر، همواره در مدّ نظر بود. اهمیت انتشار این متن‌ها را در خاورشناسی و دانش ادیان نمی‌توان دست‌کم گرفت. از میان این یافته‌ها، متن‌هایی منتشر شد که در ایران‌شناسی، انقلابی به وجود آورد؛ مانند «گویش‌شناسی متن‌هایی تورفان به زبان‌های ایرانی غربی»^(۲۴)، نوشته پائول تدسکو^(۲۵) (۱۹۲۱)، که تفاوت‌های آوایی میان فارسی میانه و پارسی را معین می‌کند؛ یا اثر دیگر او، «صرف اسم در ایرانی شرقی»^(۲۶) (۱۹۲۶)، که وجود ماده‌های سنگین و سبک را به عنوان ویژگی صرف فعل و اسم در زبان سغدی مانوی اثبات می‌کند؛ یا کتاب درسی دستور زبان سغدی مانوی^(۲۷) اثر ایلیا گرشویچ^(۲۸) (۱۹۵۴). آثاری که نویسندگانشان، بدون شناخت متن‌های ایرانی تورفان، نمی‌توانستند آن‌ها را بنویسند.

وظایف تحقیقات تورفان در حال و آینده

با بازنگری در گذشته، این پرسش به میان می‌آید که آیا تاکنون کاری اساسی انجام گرفته است؟ آیا فهرست‌نویسی و تعیین گونه‌ای دیگر از روایت، برای متن‌هایی که تاکنون بررسی نشده‌اند، کفایت می‌کند؟ فراوانی حجم متن‌های بررسی نشده عکس این مطلب را باز می‌گوید.

(24) ``Dialektologie der westiranische Turfantexte``

(25) Paul Tedesco

(26) ``Ostiranische Nominalflexion``

(27) *Grammar of Sogdian*

(28) Ilya Gershevitch

در ۱۹۹۶، که آخرین تحقیقات خود را بر متن‌های ایرانی به انجام می‌رساندم برای قطعات حاوی متن‌های بیش از ده سطر، چنین آماری به دست دادم: متن‌های کاملاً منتشر شده حدود ۴۰٪؛ متن‌هایی که بخشی از آن‌ها منتشر شده و یا منتشر نشده حدود ۶۰٪؛ آمار دیگر بخش‌های مجموعه، مانند متن‌های ترکی، رقم بالاتری را نشان نمی‌دهد. آنچه امروز اهمیت بسیار دارد بهره‌جویی پژوهندگان کنونی از دستاوردهای دانشوران گذشته است، دانشورانی که، با تفحص‌هایشان در اوضاع دشوار گذشته، راه را به میزان فزاینده‌ای برای دانش‌پژوهان آینده هموار ساختند. آنان حجم چشم‌گیری از آثار ادبی یا مجموعه دست‌نوشته‌های بسیاری را که منتشر نشده باقی مانده بود بازسازی کردند و با سخت‌کوشی خود به کتابخانه‌ها و بایگانی صومعه‌های ویران مانوی، تا به حد دوران سرافرازی فرهنگی آن‌ها در واحه تورفان، عظمت بخشیدند. من کار عظیم آنان را «واژه‌شناسی تورفان»^(۲۹) نام نهاده‌ام. روش کار آنان با روش‌های کلاسیک واژه‌شناسی تفاوت دارد.^۹ وضعیت عمومی این روش به این شرح است:

- ۱- اطمینان از دست‌نوشته‌های مربوط به روایت‌های مذهبی، آن‌گونه که، اگر آن روایت‌ها به چند نسخه خطی وجود داشته باشد، نسخه بدلی ظاهر نشود.
- ۲- در دست‌نوشته‌های منحصر به فرد غلط‌های فاحش به ندرت دیده می‌شوند.

۳- در ترکیب تکه‌های پاره پاره، یا کنار هم گذاشتن متن‌هایی با خط‌های متفاوت، متنی با حجمی بیشتر حاصل می‌شود.

بنابراین، کار واژه‌شناسی جدا کردن متن‌های شاهد از دیدگاه ریشه‌شناختی نیست بلکه، به عکس، یکپارچه کردن همه شواهدی است که در یک متن می‌توان یافت، به صورتی که پس از آن، بتوان از آن متن یکپارچه متنی انتقادی بیرون کشید. موفقیت این شیوه بررسی در خور توجه است.

آثاری مانند مجموعه سرودهای مذهبی پارتی هویدگمان^(۳۰) و انگدروشان^(۳۱) (مری بويس)، یا موعظه نوس روشن^(۳۲) پارتی و سغدی، و موعظه روح^(۳۳) پارتی و سغدی (و. زوندرومان) برای مطالعات مانوی حاصل این شیوه بررسی‌اند. کتاب آموزشی یوگای بودایی^(۳۴) (دیتر شلینگلوف)^(۳۵) یا روایت ترکی باستان از پیش گفتار، و کتاب نخست آلتون پروگ سودور^(۳۶) (پتر تسیمه)^(۳۷) با این روش فراهم آمده‌اند. درباره ادبیات مسیحی، ویرایش مجموعه دست‌نوشته‌های سغدی مسیحی C2 (ن. سیمز ویلیامز)^(۳۸) را می‌توان نام برد. فرهنگستان برلین از همان ۱۹۱۲، بررسی متن‌های تورفان را

(30) *Huyadagmān*

(31) *Angad rōšnān*

(32) *Sermon vom Licht - Nous*

(33) *Sermon von der Seele*

(34) *Ein buddhistische Yogalehrbuch*

(35) Dieter Schlingloff

(36) *Altun Yaruq Sudur (Suvarṇaprabhāsottamasūtra)*

(37) Peter Zieme

(38) N. Sims - Williams

در دستور کار کمیسیون شرق شناسی خود قرار داد. همکاران کمیسیون نه تنها متن‌ها را ویراسته و نکات مبهم را روشن کرده‌اند، بلکه برای بسیاری از کارهایشان خط مشی علمی موفقیت آمیزی نیز پی ریخته‌اند. این نکته را آنه ماری فون گابن اغلب با سپاس‌گزاری یادآور شده است.

حکومت نازی، زمانی کوتاه، پژوهش‌های تورفان را در فرهنگستان برلین متوقف کرد، اما پژوهش‌ها در مکانی دیگر دنبال شد که این امر وام‌دار پشتیبانی‌های هوشمندانه مدیران کمیسیون و بنیاد پژوهش‌های خاورشناسی هاینریش لودرس، ریچارد هارتمان^(۳۹) و هرمان گراپو^(۴۰) است.^{۱۰}

باید از گئورگ هاتسیایس^(۴۱) نیز سپاس‌گزار بود که پیش‌گام شد تا در ۱۹۶۷، گروه پژوهش‌های تورفان را از نو در فرهنگستان برلین برپا کند؛ تا آنجا که دستاوردهای این گروه، مسئولان فرهنگستان علوم جمهوری دموکراتیک آلمان و نیز کمیسیون ارزیابی شورای علمی آلمان فدرال را متقاعد کرد^{۱۱}. امروزه کار ویرایش متن‌های ترکی و ایرانی تورفان، بر اساس طرح دراز مدت فرهنگستان علوم برلین - براندنبورگ^(۴۲)، و کار فهرست‌نویسی این متن‌ها بر اساس طرح فرهنگستان گوتینگن^(۴۳) ادامه دارد.

اتحادیه فرهنگستان‌ها کار بررسی متن‌های تورفان را به صورت

(39) Richard Hartmann

(40) Hermann Grapow

(41) Georg Haziais

(42) Berlin - Brandenburg Akademie der Wissenschaften

(43) Göttingen

طرح دراز مدت فرهنگستان برلین و گوتینگن به رسمیت شناخته است. گرچه مایه تأسف است که این تصمیم تنها متن‌های ایرانی و ترکی را در دستور کار فرهنگستان علوم برلین - براندنبورگ قرار می‌دهد؛ درواقع، ادامه کاری درنگ این دو گروه زبان‌شناختی ناگزیر بوده است. متن‌های هندی با متن‌های آن دو گروه زبان‌شناختی از اهمیتی یکسان برخوردارند، به طوری که پس از هاینریش لودرز، در فرهنگستان گوتینگن به سرپرستی ارنست والدشمیت و هاینتس برشت^(۴۴) موضوع پژوهشی دائمی قرار گرفتند، کاری که بی‌شک تاکنون به شکلی گسترده‌تر پیشرفت کرده است. در حال حاضر، در گروه پژوهش‌های تورفان هر دو فرهنگستان ده دانشمند فعالیت دارند. در فرهنگستان برلین (ویرایش): ورنر زوندلمان، اینگرید وارنکه^(۴۵) و پتر تسیمه؛ در فرهنگستان گوتینگن (فهرست‌نویسی): زیمونه راشمان^(۴۶) و کریستیانه رک^(۴۷)، ینس ویلکنس^(۴۸) و کلاوس ویله^(۴۹)، (واژه‌نامه): جین ایل چونگ^(۵۰)، زیگلیند دیتس^(۵۱) و میشائیل اشمیت^(۵۲).

وظیفه مهم گروه پژوهش‌های تورفان برای آینده ادامه کارهای فهرست‌نویسی و ویرایش است. من در زمینه بازسازی نوشته‌های بودایی متن اعترافی:

(44) Heinz Brecht

(46) Simone Raschmann

(48) Jens Wilkens

(50) Jin-il Chung

(52) Michael Schmidt

(45) Ingrid Warnke

(47) Christiane Reck

(49) Klaus Wille

(51) Siglind Dietz

Vimalakīrtinirdeśasūtra و *Kṣanti qīlyuluq nom bitig* متعلق به: مجموعه بزرگ: *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* و نیز متن سغدی: *Mah traaparīnirvānasū* را نام می‌برم.

در میان آثار مانوی، بازیابی مجموعه سرودهای مذهبی فارسی میانه و سغدی سخنان روح زنده و انتشار مجموعه دست‌نوشته‌های سغدی، که از جمله قطعاتی از زندگی نامه‌های سراپیون صیدایی^(۵۳) و یوحنا دیلمایا^(۵۴) را دربردارد، از وظایف اصلی در حوزه متن‌های مسیحی است. نتیجه فهرست‌نویسی به دست دادن نمایه‌ای از همه قطعات متن ترکی مانوی آلتون یروک سودور و متن‌های ایرانی به خط‌های سغدی و نستوری است، که کار فهرست‌نویسی متن‌های ایرانی را تقریباً به پایان می‌رساند.

کار وقت‌گیر بعدی، که گروه پژوهش‌های تورفان با حمایت سخاوتمندانه جامعه پژوهش‌های آلمان در دست گرفته‌اند، دیجیتالی کردن و قراردادادن همه تصاویر رنگی متن‌های ترکی و ایرانی مجموعه تورفان در شبکه رسانه جهانی (اینترنت) است که در این مورد کارهای یوست گیپرت^(۵۵) و تاتسوشی تامای^(۵۶) را برای دیجیتالی کردن متن‌های تخاری نمونه قرار داده‌اند^{۱۲}. نخستین قطعاتی که وارد شبکه شدند قطعه‌های دوزبانه چینی - اویغوری بودند و به دنبال آن‌ها متن‌های سغدی به خط نستوری و متن‌های سکایی تومشوق و متن‌های مانوی به زبان اویغوری می‌آیند. بدین وسیله

(53) Serapion Sidonita

(54) Yōhannān Dailomāyā

(55) Jost Gippert

(56) Tatsushi Tamai

دانشمندان بسیاری که در این زمینه تخصص و کارایی دارند بی‌درنگ در کار بررسی متن‌ها سهیم خواهند شد و در آینده‌ای نزدیک فرصت کار کامل و قطعی آنان نیز فراهم خواهد آمد. اما در استفاده از ابزار دیجیتال برای بررسی گنجینه دست‌نوشته‌های منحصر به فرد مجموعه تورفان باید نهایت دقت و ظرافت را به کار بست^(۱۳).

بی‌شک کار بررسی متن‌های تورفان روزی به پایان خواهد رسید، اما این امکان را نیز از نظر نباید دور داشت که یافته‌هایی تازه در چین، افغانستان، مصر، یا کشورهای دیگر می‌توانند مجموعه را در چارچوبی تازه قرار دهند و بسیاری از معماهای باقی‌مانده را حل کنند. در نتیجه، پایان بررسی‌های کنونی در متن‌های تورفان پایان کار نخواهد بود.

یادداشت‌ها

(۱) بسنجید با:

S. L. Tichvinskij, B. A. Litvinskij 1988, "Vostočnyj Turkestan v drevnosti irannem srednevekovje", *Očerki istorii*, Moskva, pp. 17-30; H. G. Franz 1986, *Kunst und Kultur entlang der Seidenstrasse*, Graz, pp. 43-53.

2) M. Boyce 1960, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaeian Scripts in the German Turfan Collection*, Berlin, pp. X-XX.

(۳) برای مطالعه بیشتر نک:

H. Härtel und M. Yaldiz 1982, "The Ancient Silk Routes". *Central Asian from the West Berlin State Museums*, New York.

4) Choros Zatupanskij [i. e. Albert von Le Coq] 1913, "Reisewege und Ergebnisse der deutschen Turfan Expeditionen", *Orientalistischen Archiv* 3, p. 126.

5) F. K. Müller 1904, "Handschriften-Reste in Esterangelo - Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, pp. 348 - 352.

6) F. K. Müller 1907, "Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, p. 261.

7) F. K. Müller 1907, "Beitrag zu genauen Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasien", *SPAW, phil-hist*, KI., pp. 958 - 960.

پژوهش‌های تورفان تاریخ، موقعیت و وظایف آن / ۷۳

(۸) بسنجید با:

E. Waldschmidt, W. Clawiter, L. Holzmann [L. Sander] 1965, *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden I*, Wiesbaden, PP. XI - XXXV.

9) W. Sundermann 1991, "Probleme der Edition iranisch - manichaeischer Texte", *Ägypten Vorderasien Turfan; Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften*, ed. H. Klengel, W. Sundermann, Berlin, pp. 106 - 112.

(۱۰) بسنجید با:

H. Grapow 1950, "Die Begründung der orientalischen Kommission von 1912", Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. *Vorträge und Schriften*, Heft 40, Berlin

(۱۱) بسنجید با:

W. H. Krauth 1998, "Asian - und Afrikawissenschaften", *Wissenschaft und Wiedervereinigung. Disziplinen im Umbruch*, R. Mayntz, Berlin. pp. 21 - 78.

به‌ویژه: pp. 28 - 30, 72 - 73.

(۱۲) در اینترنت با آدرس زیر عرضه می‌شود:

<http://titus.uni-frankfurt.de>

(۱۳) نمونه‌ای از معرفی متن‌های تورفان در اینترنت با این آدرس در دسترس قرار دارد:

<http://www.bbaw.de/vh/turfan/beispiel.html>

متن‌هایی که تاکنون منتشر شده‌اند با واژه عبور در دسترس قرار دارند.

[bbaw.de/vh/turfan/digital/](http://www.bbaw.de/vh/turfan/digital/)

واژه‌های عبور از طریق طرح پژوهش‌های تورفان (AV) در اختیار قرار می‌گیرد.

دو) واژه‌شناسی

واژه‌عالمانه «بوی»

گواهی دیگر بر نفوذ باورهای زردشتی در آیین مانی^۱

در این جستار کوتاه بخشی از قطعه ۳، تکه ۲ (3. 2)، از مجموعه متن‌های ایرانی میانه در زمینه سرگذشت نهادها و تشکیلات دینی مانویان را بررسی می‌کنیم. این مجموعه ویراسته ورنر زوندرمان، ایران‌شناس بلندپایه آلمانی است.

پژوهش ما واژه سغدی “*βwōh*” [βōd] را بازمی‌نگرد و با آوردن شواهد و نمونه‌هایی از برابره‌های آن در زبان‌های ایرانی، از دوره باستان تا امروز، ترجمه تازه‌ای از این واژه پیش می‌نهد، و بر پایه این ترجمه واژه‌عالمانه «بوی» را بر نفوذ باورهای زردشتی در آیین مانی گواه می‌گیرد.

یادآوری این نکته را فریضة خود می‌دانم که آنچه از مطالعه آثار استاد نادیده‌ام، ورنر زوندرمان، دانشمند زبان‌های ایرانی میانه، و

(۱) از مجموعه یادبهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار). چاپ اول. زمستان ۱۳۷۶. تهران: آگه. صص ۹۹ - ۱۱۱.

ترجمه آن‌ها^۲ آموخته‌ام مایه اصلی شکل‌گیری این جستار بوده است. در اینجا رهنمودهای استادان گرانمایه دکتر بدرالزمان قریب و شادروان دکتر احمد تفضلی، هم‌چنین ایران‌شناس برجسته روسی استاد بوگلیوئف را نیز سپاس گزارم.

هم‌زمان بر این موضوع پای می‌فشرم که آنچه در جستار خود برای برهان مطلب آورده‌ام اشاره‌وار و تنها به روال اختصار بوده است. مانی فعالیت‌های تبلیغی گسترده‌ای آغاز می‌کند و پیروان فرهیخته و آگاهش را به قصد گسترش آموزه خویش به باختر و خاور

(۲) آثاری که نگارنده از استاد زوندرومان، به صورت مستقل یا ضمن رساله‌هایش، ترجمه کرده از این قراراند:

الف) بهبهانی، امید. ۱۳۶۸. بررسی متن‌های فارسی میانه در زمینه اسطوره آفرینش در دین مانی (رساله کارشناسی ارشد. تهران). بر مبنای کتاب

Sundermann, Werner (ed.), *Mittelpersische und partische kosmogonische und parabeltexte der Manichäer*, Berlin, 1973.

ب) زوندرومان، ورنر. ۱۳۷۱. «تصویری نادیده از مانی». ترجمه امید بهبهانی. فصل‌نامه فرهنگ (ویژه‌نامه زبان‌شناسی). شماره ۱۳. صص ۹۷ - ۱۰۲.

ج) بهبهانی، امید. ۱۳۷۴. تاریخ نهادها و تشکیلات دینی مانویان بر اساس متن‌های سغدی (رساله دکتری، تهران). بر مبنای کتاب

Sundermann, Werner, (ed.), *Mitteliranische Texte Kirchen- geschichtlichen Inhalts*, Berlin, 1981.

د) زوندرومان، ورنر. ۱۳۷۵. «بازنگری جایگاه مهر در یزدان‌شناسی مانی». ترجمه امید بهبهانی. فصل‌نامه فرهنگ (ویژه‌نامه زبان‌شناسی). شماره ۱۷. تهران. صص ۲۰۱ - ۲۲۰.

ه) زوندرومان، ورنر. «مشکلات ترجمه نامه‌های سغدی مانوی». ترجمه امید بهبهانی. آماده چاپ.

و) زوندرومان، ورنر. «منوهمند روشن» (نوس روشن). خاستگاه و فرگشت یک مفهوم مانوی. ترجمه امید بهبهانی. آماده چاپ.

می‌فرستد: پتیگ (Pattēg) و مار ادا (Mār Addaā) را به روم شرقی و مار آمو (Mār Ammo) را به خراسان آن روزگار گسیل می‌کند.

در قطعه موضوع بحث از مار ادا درباره چگونگی روان می‌پرسند:

9/ ...wrt ZK wrz-yr ZKn

و؟^۳

10/ mr'tt' w'nk'w 'prs'nt

از مار ادا چنین پرسیدند

ZK rw'n ZYβy [-' 3-5]

«ای سرور روان [چه]

11/ kršn'k xcy rtšn ZK شکیلی است؟ سپس مار ادا به ایشان

mr'tt'

w'nk'w p'(t) [cy-n] (y)

چنین پاسخ

12/ kwnt' ZK rw'n ZY m'yδ m'n'wk'

کرد: روان همانند

xcy c'nk'w

است چون

13/ [Z](K) tnp'r ky (Z) [Y] [P (rpnc) تن که (به پنج)

'nδm'k

اندام

'nβ'y-t'k skwty

بخش شده است

14/ [yw s] (r)y 'δw' β' (z) ['] (y) t

یک سر، دو بازو

ZY δw' p'δk ZK rw'n

و دو پا، روان

15/ ZY ms 'ny-wn m'y (δ) نیز درست به همین گونه:

(۳) در این سطر تعیین مخاطبان مار ادا، یعنی آن‌چه به صورت wrz-yr در متن آمده، با اشکال بسیار همراه است. زوندرمان با تردید تمام این احتمال را می‌دهد که wrz'yr به صورت wiz/zir در نظر گرفته شود (یعنی با حذف r قبل از z یا zī — که این پدیده نیز توجیه ریشه‌شناختی ندارد). در این صورت این واژه با wizr در فارسی میانه (= وزیر) برابر گرفته می‌شود. وزیر، احتمالاً در اینجا به مفهوم کارمند دون‌پایه است.

- [xcy] [است]
- 'prt [my] (k) 'nδm'k ZKn rw'n نخستین اندام روان
- 16/ ZK ['zw'n] (h) pt (šm) [yrt] (y) [زندگی] به شمار است
- δβky 'nδm'k z-'wr دومین اندام زور
- 17/ [ptšmyrty 'štky 'nδ] (m')k به شمار است، سومین اندام
- rwššny 'kh ptšmyrty روشنایی به شمار است،
- 18/ [c] t [β'r] (myk) 'nδm ['k kr] چهارمین اندام زیبایی
- šn'wty'kh ptšmyrty pncmyk به شمار است، پنجمین
- 19/ ['nδ] m'k βwδh pt (šm) اندام بوی خوش به شمار است
- yrt y rtšy ZK kršn ZY ZK و شکل و
- 20/ βδ'yn'k (C) [WRH] ptk'r'kh نوع^۴ آن صورت (بدن)؟
- xcy m'yδ c'nkx است چنانکه
- 21/ ZY ZK) n [3-5] (.) (pr) m't [] [فرمود:
- 'YKZY pr pt'yn'kw cšmy با چشم جسمی
- 22/ L ['] wy-t βwt دیده نتواند شد
- rtxw 'pt'yn'k γ-wš L'pty-wšt و گوش جسمی نشنودش

(۴) واژه βδ'yn'k در این متن، «نوع» ترجمه شده است. به گمان من، نظر به اینکه این واژه کمی بعد از واژه βwδh آمده، شاید بتوان آن را با ēwēnag در پهلوی (=آیین، شکل، قالب) برابر دانست. این نمونه شاید ما را به اطمینان بیشتری برساند: «...او مردم را به پنج بخش فراز آفرید: تن، جان، روان، آیین، فروهر...» (بهار ۱۳۶۹: ص ۴۸).

از آنجا که موضوع جستار من واژه «بوی» است، به این کوتاه بسنده می‌کنم و بررسی دقیق‌تر از واژه βδ'yn'k را به گفتار دیگری وامی‌گذارم.

23/ pr 'pt'yn'k δstw با دست جسمی گرفته نتواند شد
"c'γ-t L'ZY ms pr و نیز با

24/ ['pt'yn'k 'z-β'k 'spt'kw زبان جسمی به تمامی
prβ'yr't βwt تفسیر نتواند شد و

25/ [mr't] (t)' wδ'yδ ZK wy [ماراڏا] آن جا در
βr'wmy γ-rβ γ-npnh روم رنج بسیار...

در متنی که بدان پرداختیم، در ترجمه واژه βwδh (bōδ) به «بوی خوش»، زوندردمان آن را با قطعه. M14/(soghd.)/R/24 ff. مقایسه کرده است. «اجزای تشکیل دهنده روح: زندگی، زور، روشنایی، زیبایی، و بوی خوش»، و در همان قطعه در:

/V/17 ff.

«اندام‌های روح که در جهان ساکن‌اند، از این قرارند: زندگی، زور، روشنایی، زیبایی و بوی خوش» (به دنبال آن پنج فرمان، بیداری و همت می‌آیند)، نک:

MD 547 f.,^۵ 571f^۶

از پانویست زوندردمان بر واژه βwδh چنین برمی‌آید که سیمز ویلیامز او را به ترجمه هنینگ بازگرد داده است. به سخنی دیگر، برداشت زوندردمان به اعتبار هنینگ بوده است.^۷

با توجه به محتوای متن و قراین لفظی و معنایی که در پی شرح

5) Waldsmidt 1996: p. 547.

6) Ibid: p. 571.

7) Henning 1977: p. 537.

داده خواهد شد، این انگیزه در ذهن من ایجاد می شود که می بایست در معنای واژه $\beta w\delta h$ (bōδ) قدری تأمل کرد.

۱.

بررسی واژه $\beta w\delta h$ در واژگان سغدی

این واژه در فرهنگ سغدی تألیف استاد بدرالزمان قریب به این ترتیب آمده است:

بوی خوش، عطر، بویایی

$\beta w\delta\delta$ M

bōδ ($\beta w\delta\delta h$) $\beta w\delta$, $\beta w\delta h$

incense, scent, perfume, olfaction^۸

صورت -ptwyδ نیز به مفهوم درک کردن، حس کردن، دانستن و شناختن (بو بردن) ذکر شده است.

د. ن. مکنزی در واژه نامه متن های سغدی بودایی کتابخانه بریتانیا آن را برابر با $hiang$ در چینی و $gndha$ در سنسکریت، یعنی «عطر»، و «حس بویایی» گرفته است. [صورت خوارزمی: $\beta w\delta$ و یغابی vūd].^۹ بنویست در واژه نامه متن های سغدی بودایی (مجموعه پاریس) $\beta w\delta$ را ماده مضارع در مفهوم بویدن گرفته است:

۸) قریب ۱۳۷۴: ص ۱۱۴.

9) MacKenzie 1976: p. 94.

$\beta w\delta'm$ اول شخص جمع خواستاری، قطعه ۷، سطر ۱۱۵.
نیز $\beta w\delta$ بوی خوش، قطعه ۷، سطرهای ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴ و غیره.^{۱۰}

گرشویچ نیز در دستور زبان سغدی مانوی معانی «عطر» و «بوی خوش» را برای آن آورده است.^{۱۱}
هنینگ نیز، همان‌طور که گذشت، آن را «بوی خوش» ترجمه کرده، و به متن M14 بازبرد داده است.

در درستی مفهوم بوی خوش برای واژه $\beta\ddot{o}\delta$ تردیدی نیست، اما با تأمل در ریشه‌شناسی این واژه می‌توان به نتایج درخور توجهی رسید.

۲

بررسی اجمالی ریشه -baod-

الف) دوره باستان

در واژه‌نامه بارتولومه ریشه -baod- در اوستای گاهانی و جدید با "sentire" برابر نهاده شده است.^{۱۲} "sentire" در زبان لاتینی از "sentio" به مفهوم حس کردن است. این حس کردن از سه راه می‌تواند صورت گیرد:

(۱) حس کردن جسمی، یعنی دریافت با اندام‌های حسی (شنیدن، دیدن، بویدن، بساویدن و چشیدن)؛

10) Benveniste 1940: p. 250.

11) Gershevitch 1961: § 1068, 1193.

12) Bartholomae 1961. p. 917.

۲) حس کردن از راه عواطف (محبت، نفرت و مانند آن)؛

۳) حس کردن از راه دریافت ذهنی و شعور.^{۱۳}

در اوستای گاهانی و جدید ماده مضارع به دو صورت:

baoda و baoda- وجود دارد و از شواهد آن būiḍya- و baoda-

(ماده سببی)، و صفت مفعولی -busta^{۱۴} است.

ماده‌های یادشده به دو مفهوم «حس کردن» و «بوییدن» به کار برده شده است. در مفهوم «حس کردن»، «آگاه شدن» و «درک کردن» به این نمونه‌ها می‌توان اشاره کرد:

paurva tāyum ... būiḍōimaiḍe mā čiš paurvō buiḍyaēta nō
vīspe paurva būiḍōimaiḍe

«... که ما نخست از دزد... بوی بریم.»^{۱۴}

در مفهوم «بوی چیزی را دادن»:

hubaodiš baodeite nmanəm yerhe ...

«... از خان و مان بوی خوش برآید، از آن خان و مانی که ارت‌نیک،
پاهای خود فرونهد...»^{۱۵}

با paitī در مفهوم مورد نظر قراردادادن

... ahmāi nē sazdyāi baodantō paitī

«... ببینید با منش روشن جدایی میان دو کیش [را]...»^{۱۶}*

13) Cassel's New Latin - English Dictionary. 1975.

۱۴) پورداوود ۱۳۵۶ الف: ص ۱۶۵. ۱۵) پورداوود ۱۳۵۶ ب: ص ۱۸۷.

۱۶) پورداوود ۱۳۵۴: هات ۳۰، بند ۲.

(*) ترجمه عبارات اوستایی که از واژه‌نامه بارتولومه نقل شده به صورت جمله کامل از پورداوود نقل شده است.

در اوستای جدید این ماده به صورت *baodā-*، اسم مذکر به معنی «بو» و نیز «مواد دودکردنی» و یا «بخوردادنی» آمده است.^{۱۷} نیز به صورت ترکیب *vərθra-baodah-* (= حس پیروزی).^{۱۸} بارتولومه این ریشه را به *baodha-* در هندی باستان، و *bōd* (زند) و *bōi* فارسی بازگرد داده است.^{۱۹}

ب) دوره میانه

یک) ختنی

بیلی در واژه‌نامه ختنی این واژه را ذیل *bū* به معنی «احساس»، «آگاهی» معنی کرده و آن را با *baodah-* اوستایی به معنی «آگاهی» و ترکیب *bōdāšnāk* پهلوی زردشتی و پازند *bōi* و فارسی زردشتیان هند (پارسیان) *bōy* از یک ریشه گرفته است. نیز ذیل *bū* به معنی «عطر» و «بو».^{۲۰}

دو) فارسی میانه مانوی

بویس در فهرست واژگان فارسی میانه و پارتی ذیل: *bwy* [bōy] آن را به معنی بو و عطر آورده است.^{۲۱}

سه) پارتی

در پارتی نیز همان مفهوم بو و عطر را دارد.^{۲۲}

17) Bartholomae 1961: p.918.

۱۸) ایران‌شناس گرانقدر روسی، پروفیسور بوگلیوبوف Bogolyubov ضمن مطالعه مقاله، این مورد را به موارد دیگر افزودند. نک:

Bartholomae 1961: p.1423.

19) Ibid: p. 918.

20) Bailey 1979: p. 294.

21) Boyce 1978: p. 29.

22) Ibid.

چهار) پهلوی (پارسیک)

واژه [bōy] bwd در واژه‌نامه پهلوی دارای معانی زیر است:
 مکنزی در واژه‌نامه کوچک پهلوی bōy را به دو مفهوم «حس» و «درک» و «عطر» را آورده است.^{۲۳}
 نیبرگ در فرهنگ خود ذیل [bwd] bōd معانی «آگاهی» و نیز «بو» و «عطر» را آورده است.^{۲۴}
 دابار در واژه‌نامه پهلوی bōd را «حس»، «آگاهی» «درک» و «زندگی» معنی کرده است.^{۲۵}
 فره‌وشی در فرهنگ پهلوی bōd را «بوی»، «عطر»، «بخور» و نیز «درک»، «شعور» و «وجدان» معنی کرده است.^{۲۶}
 مهرداد بهار در واژه‌نامه گزیده‌های زادسپرم «بوی»، «درک»، «شعور» (۱۳- ۱۲۲، ۱۰- ۱۱۸، ۱۱- ۱۱۷، ۳- ۱۱۵) و نیز چیزی که دارای بوی خوش است، «عطر» (۱۴- ۴۱)، «گیاهان معطر» معنی کرده است.^{۲۷}
 برای واژه [bōd] bwd در متن‌های پهلوی می‌توان این شواهد را آورد:

مزدآپور در شایست ناشایست «بوی» را به مفهوم یکی از نیروهای روانی آورده است: «...چه در دامداد <نسک> پیدا <است> که بوی مردمان، هنگامی که شکسته شوند (= بمیرند)، به نزدیک‌ترین آتش،

23) MacKenzie 1971 : p. 19.

24) Nyberg 1974: p. 48.

25) Dhabhar 1949: p. 69.

۲۷) بهار ۱۳۵۱: ص ۱۱۵.

۲۶) فره‌وشی ۱۳۵۲: ص ۷۸.

پس به ستاره، پس به ماه، پس به خورشید رود و در خور <است> که نزدیک‌ترین آتش که بوی <مرده> در آن آمده است، زورمندتر باشد.^{۲۸}

این واژه به صورت بازسازی شده بوی <خوش> نیز در مفهوم دیگر آمده است.^{۲۹}

نیز در مقام یکی از یازده نیرویی که به صورت مینوی در تن مردمان جریان دارد در این نمونه:

«...چه یازده چیز در تن مردمان به مینویی جریان دارند، چونان نیروی زندگانی و بوی و دین و روان و فروهر و <نیروی> منش (=اندیشه) و گفتار و کردار و بینایی و بویای و شنوایی...»^{۳۰}

راشد محصل در گزیده‌های زادسپرم «بوی» را به مفهوم یکی از نیروهای آدمی در چندجا آورده است از جمله:

«جانی سه است: جان، بوی، فروهر، بوی درون جان آمیخته است <و نیز> همراه نیروی روان‌تنی است (= یعنی جان، بوی، و روان‌تنی هر سه با یکدیگر همراه هستند). هنگامی که تن را خوراب گیرد، جان در تن است، روان بیرون <تن> و بوی میان ایشان پیامبری می‌کند و آگاهی از روان پذیرد و به جان نماید (= نشان دهد)...»

«شب سوم در بامداد روان تن گناهکار، هنگامی که <با بوی> از یکدیگر جدا شوند، روان با بوی پیکار کند (= نزاع کند) که: تو که بوی <هستی> به آن جهان بالا روی، اما مرا اینجا رها کنی. اگر پرهیزگار

(۲۸) مزدپور ۱۳۶۹: ص ۱۵۳. (۲۹) همان، ص ۱۵۵.

(۳۰) همان، ص ۱۷۸.

است <بوی> همراه روان از ایزدان مزد اعمال خواهد مانند رایزن <و> مشاور که در فرجام نبرد با سپهد به درگاه شهریار رَوَد و پاداش مشورت نیک <خویش> را بیابد.

«...اگر گنهکار است، جان، بوی، فروهر و روان اندر راه و روان نگهدارنده، همگی از او بازگردند (= دور شوند).^{۳۱}

«...او مردم را به پنج بخش فراز آفرید: تن، جان، روان، آیین، فروهر... روان آن که با بوی در تن است: شِنَوَد، بیند و گوید و داند...^{۳۲} (هرمزد با (یاری) امشاسپندان، به رپیهون (گاه) مینوی یزش را فراز ساخت. به هنگام یزش کردن همه آفریدگان را بیافرید و با بوی و فروهر مردمان بسگالید و خرد همه آگاه را به مردمان فراز برد...^{۳۳}

تفضلی «بوی» را در مینوی خرد به مفهوم «بو» در این عبارت: «و رنگ‌های گونه‌گون و بوی و مزه»^{۳۴} آورده است.

این واژه در «داستان گرشاسپ» به مفهوم «درک» آمده است.^{۳۵} «...روان - (که) جای کنش، درک و فروهر است...»^{۳۶}

«...روان - که جای کنش بوی فروهر است...»^{۳۷}

در ترجمه دومناش از فصل ۱۲۳ کتاب سوم دینکرد چنین آمده است: «مینو در گیتی مانند جان است که تن را زنده می‌کند و مانند بوی

(۳۱) راشد محصل ۱۳۶۶: صص. ۴۶ - ۴۹.

(۳۲) بهار ۱۳۶۹: ص ۴۸. (۳۳) همان: ص ۵۰.

(۳۴) تفضلی ۱۳۵۴: ص ۲۰.

35) Nyberg 1974: p. 89¹⁰.

(۳۶) بهار ۱۳۶۲: ص ۱۸۲. (۳۷) میرفخرایی ۱۳۶۷: ص ۲۹.

که جسم را قابل رؤیت می‌کند»^{۳۸}
ژینیو نیز آن را به صورت اصطلاح «بوی» یعنی یکی از ترکیبات
معنوی انسانی آورده است.^{۳۹}

۳

واژه «بوی» در فارسی

واژه «بوی»، در مقام اصطلاحی دینی، آن‌گونه که در دوره میانه بدان
برخورديم، تا آنجا که من جست‌وجو کرده‌ام به فارسی نرسیده است.
اما واژه بوی در ترکیب با افعال در ادبیات فارسی شواهد بسیار
دارد. مانند:

بسی بر بوی سز عشق رفتم نبردم بوی و بویی می‌ندانم^{۴۰}
به گمان من در مصراع اول ترکیب بر بوی... رفتن» به مفهوم به
دنبال اثر... رفتن و در مصراع دوم ترکیب «بوی بردن» به مفهوم درک
کردن و آگاه شدن و «بوی» در «بویی می‌ندانم» به مفهوم اثر و نشانه
است.

واژه «بو» در بیت زیر از سلطان ولد، فرزند مولانا - که اشاره به
غیبت شمس تبریزی دارد - نیز مفهوم خبر و اثر را می‌رساند:

38) Menasce, de 1973 : p. 126. 39) Gignoux 1989: p. 137 - 149.

۴۰) دوست گرامی، سرکار خانم دکتر سهیلا صارمی، مؤلف مصطلحات عرفانی و مفاهیم
برجسته در زبان عطار، با نهایت لطف یادداشت‌های چاپ نشده خود را در اختیارم
نهادند و شاهد بالا از میان آن‌ها گزیده شده است.

هیچ از وی کسی نداد خبر نی به کس بو رسید از او نه اثر^{۴۱}
در مفهوم آگاه شدن و درک از راه عواطف و احساسات:
آن یکی طوطی ز دردت بوی برد زهره‌اش بدید و لرزید و بمرد^{۴۲}
یا:

پادشاهان جهان از بدرگی بو نبردند از شراب بندگی^{۴۳}
در مفهوم درک و آگاهی از راه شعور و ذهن (البته نه در مفهوم
اصطلاحی دینی):

گفتی از حافظ ما بوی ریامی آید
آفرین بر نفست باد که خوش بردی بوی^{۴۴}
یا:

جُستم میان خلق و سلامت نیافتم
ور بوی بردمی به کران چون نشستمی^{۴۵}
در فارسی محاوره «بو بردن» به مفهوم پی بردن به کار می‌رود.
مانند این جمله: با اینکه خود را پنهان کرده بود، بو بردم که در خانه
است.

صورت «بویی از... بردن»، یعنی نشان از چیزی داشتن، یا بهره از
چیزی بردن مانند: فلان کس از ادب بویی نبرده است.

با همه آنچه رفت، به گمان من هر دو مفهوم برای واژه «بوی»،

۴۱) سلطان ولد ۱۳۱۵: ص ۵۲، بیت آخر.

۴۲) مثنوی ۱۹۲۵: ج ۱، ص ۱۰۲، بیت ۴.

۴۳) همان: ج ۲، ص ۳۱۸، بیت ۱. ۴۴) حافظ، سال (بی تا) ص ۳۴۵.

۴۵) خاقانی ۱۳۵۷: ص ۸۰۱، بیت ۶ (قصاید کوچک).

یعنی «بوی خوش» و «حس و آگاهی» به یکدیگر پیوند می‌خورند. شاید بتوان گفت که انگیزه استفاده از «بوی» به مفهوم «بوی خوش» و «مواد خوشبوی سوزاندنی»، در مناسک زردشتی، نشانه‌رسانی و اعلام آگاهی به ایزدان و فراخواندن ایشان بوده است. این موضوع در مورد مَنَثَرَه manθra اوستایی (= کلام مقدس) برای نشانه‌رسانی و اعلام آگاهی به ایزدان و فراخوانی ایشان، از راه حس شنوایی، مصداق دارد. این‌گونه «آگهانیدن» از راه حس بینایی نیز درباره مراسم آتش افروختن هم صدق می‌کند.

این نکته تنها به آیین زردشت منحصر نیست، بلکه آیین‌های دیگر – حتی مراسم دینی اقوام ابتدایی – را هم دربرمی‌گیرد و در حقیقت تلاش انسان را برای ارتباط با نیروهای فراطبیعی و استمداد از ایشان نشان می‌دهد. فراخواندن این نیروها معمولاً از راه مراسم قربانی صورت می‌گیرد.

در این مراسم نیایش‌ها در سه جنبه عرضه می‌گردد:

یک) جنبه دیداری، همچون افروختن آتش، انواع رقص‌ها و پایکوبی‌ها، اجرای نمایش‌های گوناگون و آفریدن هنرهای تجسمی. دو) جنبه شنیداری، مانند خواندن سرود، نواختن طبل و سایر آلات موسیقی – فراخور فرهنگ هر جامعه.

سه) جنبه پیام‌رسانی از راه حس بویایی، همانند سوزاندن عود و عنبر و اسپند و دیگر مواد خوشبوی (بوی).

اما ظرافت و پیوند اشتباه‌انگیز دو مفهوم «بوی» نباید سبب شود که این واژه در متن‌های گوناگون یکی گرفته شود، زیرا هر یک از این

متن‌ها زمینه فرهنگی جداگانه خویش را دارند.

با بررسی ریشه‌شناختی و یافتن نمونه‌های یادشده از واژه *βwδh* در گونه‌های مختلف زبان سغدی و مقایسهٔ برابره‌های آن در دوره‌ها و شاخه‌های گوناگون زبان‌های ایرانی می‌توان نتیجه گرفت که:

واژهٔ سغدی *βwδh* در سغدی مانوی به نحوی استثنایی زیر نفوذ فرهنگ زردشتی که مانی از آن نیک آگاه بوده است^{۴۶}، افزون بر مفهوم بوی و عطر، معنای یکی از نیروهای روان، یعنی شعور، حس و آگاهی را پذیرفته است. به عبارت دیگر: به گواهی نمونه‌های موضوع بررسی ما، واژهٔ عالمانهٔ *bōi/bōy* دست نخورده و بی‌تحول معنایی - یعنی آنچه ویژگی واژه‌های عالمانه است - از دوران باستان به دورهٔ میانه رسیده و از راه فارسی میانهٔ مانوی وارد سغدی مانوی شده است. این در حالی است که مفهوم دیگر آن یعنی «بوی خوش» تحول طبیعی خود را طی کرده است، یعنی از عطر و بو به مواد معطر سوزاندنی تغییر معنا داده است. طبیعی است که در گونه‌های دیگر زبان سغدی نشانی از این واژه به مفهوم عالمانه‌اش دیده نشود. این تحول‌ناپذیری و ایستایی تا امروز به زبان پارسیان (زردشتیان هند) نیز انتقال یافته است.^{۴۷}

بنابراین استدلال‌ها، اثبات عالمانه بودن واژهٔ «بوی» به مفهوم «حس» و «شعور» و «آگاهی» در متن ما دیگر چندان دشوار نیست.

46) Sundermann 1978: p. 485-499.

زوندرومان ۱۳۷۵: صص ۲۲۰ - ۲۰۱.

47) Bailey 1979: p. 294.

از ترجمه زوندرومان در این مبحث چنین درمی‌یابیم:
 نخستین اندام روان زندگی، دومین زور، سومین روشنائی،
 چهارمین زیبایی و پنجمین «بوی خوش».
 حال اگر واژه *βωδh* را نه «بوی خوش» بلکه «بوی»، یعنی اصطلاح
 برای حس و شعور و آگاهی معنی کنیم پرهیب یا نقش و «نمود بی
 بود»ی که مار ادا از روان در ذهن شنونده تصویر می‌کند، متعالی‌تر و به
 سخنی دیگر معنوی‌تر جلوه نمی‌کند؟

آیا منطقی‌تر نیست که روان مجموعه‌ای باشد از زندگی، زور،
 روشنائی، و زیبایی و «بوی» (= حس و شعور و آگاهی)؟
 در نتیجه اگر در متن‌های سغدی بودایی یا مسیحی این واژه تنها به
 معنی «بوی خوش» آمده، چنین توجیه‌پذیر است که هر یک از این
 گونه‌های زبان سغدی زیر نفوذ فرهنگ‌ها و آراء و عقاید مردمانی که به
 آن زبان‌ها سخن می‌گفتند، واژه‌ها و اصطلاحات خاصی را در واژگان
 خود پذیرفته‌اند. نمونه بارز این نکته اصطلاح بودایی نیروانا (= *niṛvāṇa*)
 رهایی از تناسخ روح، فنا) است که به صورت *nyrβ'n*^{۴۸}
 [nirβān/nirvān] در متون سغدی بودایی دیده می‌شود و نه در جای
 دیگر.

یا واژه^{۴۹} *snām-θβarēnē* sn'm θbrynyn (= غسل تعمیددهنده)،
 که فقط به متون سغدی مسیحی بازمی‌گردد.
 تنها آمیزش فرهنگ‌هاست که سبب می‌شود اصطلاحی مانند: ۵۰

۴۹) همان.

۴۸) قریب ۱۳۷۴.

۵۰) همان.

[zpart wāt] zprt w't (= روح القدس) هم در سغدی مسیحی یافت شود و هم در سغدی مانوی. از این گونه شواهد بسیار می توان یافت. بنابراین، می توان گفت که اصطلاح زردشتی و به عبارت دیگر واژه عالمانه «بوی» - به لحاظ ویژگی های مشترک موجود میان برخی اصول اعتقادی آیین مانی و آیین زردشتی - به صورت $\beta w\delta h$ به واژگان سغدی مانوی انتقال یافته است.

کتاب‌نامه

- بهار، مهرداد (مترجم پهلوی). ۱۳۶۲. پژوهش در اساطیر ایران (پاره نخست). تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (مترجم پهلوی). ۱۳۶۹. بندهش، تهران: توس.
- پورداد، ابراهیم. ۱۳۵۴. گاتاها. تهران: دانشگاه.
- پورداد، ابراهیم. ۱۳۵۶ الف. یسن‌ها. ج. ۱. تهران: دانشگاه.
- پورداد، ابراهیم. ۱۳۵۶ ب. یشت‌ها. ج. ۲. تهران: دانشگاه.
- تفضلی، احمد (مترجم پهلوی). ۱۳۵۴. مینوی خرد. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. بی‌تا. دیوان. به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی. تهران: زوار.
- خاقانی، بدیل‌ابن‌علی. ۱۳۵۷. دیوان. به کوشش دکتر ضیاء‌الدین سجادی. چاپ دوم. تهران: زوار.
- راشد محصل، محمدتقی (مترجم پهلوی). ۱۳۶۶. گزیده‌های زادسپرم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سلطان ولد، محمدبن محمد. ۱۳۱۵. ولدنامه (مشوی ولد). تصحیح جلال همایی. تهران: اقبال.
- صارمی، سهیلا. ۱۳۷۳. مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فروشی، بهرام. ۱۳۵۲. فرهنگ پهلوی. تهران: دانشگاه.
- قریب، بدرالزمان. ۱۳۷۴. فرهنگ سغدی. تهران: فرهنگان.
- مزدآپور، کتایون (مترجم پهلوی). ۱۳۶۹. شایست ناشایست. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید (مترجم پهلوی). ۱۳۶۷. روایت پهلوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- Bailey, H.W. 1979. *A Dictionary of Khotan A Saka* Cambridge.
- Bartholomae, Ch. 1961. *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin.
- Boyce, M. 1978. *A Word-List of Manichaean Middle Persian Manichaean and Parthian (Acta Iranica 9a)*. Téhéran - Liège.
- Cassel's New Latin - English Dictionary. 1975. London.
- Dhabhar, B.N.D. 1949. *Pahlavi Yasna und Visparad*. Bombay.
- Gignox, Ph. 1986. "Sure le composé hvmain du Manichaeisme à la Ismaelisme", *Studia Iranica*. Chaier 7.
- Henning, W.B. 1937. "Ein manichäisches Bet und Berchtbuch, *APAW*. Berlin.
- MacKenzie, D.N. 1976. *Aconcise Pahlavi Dictionary*. Oxford.
- MacKenzie, D.N. (ed.). 1976. *The Budhist Texts of British Library, Glossary (Acta Iranica 10)*. Téhéran, Liège.
- Menasce, P. J. de. 1973. *Le troisième livre du Dēnkart*. Paris
- Nyberg, H. S. 1974. *Manual of Pahlavi VII*. Wiesbaden.
- Sundermann, W. 1978. "Some more remarks on manichaean *Pantheon Études Mitriaque (Acta Irani 17)*. Téhéran. Liège.
- Waldschmidt, E. 1926, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. APAW. Phil.- hist. Kl. 4*. Berlin.

واژه سغدی «اؤذینه» و رابطه آن با «آیین» و «آینه» در زبان فارسی^۱

بررسی متن‌های سغدی از زبان مبلغان مانوی در آسیای میانه نگارنده را به یک رشته پژوهش در زمینه داد و ستدهای فرهنگی واداشته است. این پژوهش‌ها، به لحاظ سرشت مطالعات فرهنگی، که زبان و تاریخ و جامعه‌شناسی و ادبیات را دربرمی‌گیرد، گاه به سیر و سفر واژه‌ها و مفاهیم خاص یک فرهنگ به دیار فرهنگ‌های دیگر نیز می‌پردازد. جستار ما، درباره‌ی خاستگاه این واژه سغدی و سیر تحول آن در دیگر زبان‌های ایرانی، حاصل این مطالعات است.

با بررسی ریشه‌شناختی متن‌های مانوی، این واقعیت انکارناپذیر روشن می‌شود که مانویت، هرچند در اصول با آیین زردشتی ناهمگونی‌های بسیار داشته، در جزئیات وجوه مشترکی داشته است. بررسی چند واژه در متن‌های سغدی مربوط به تاریخ نهادها و

(۱) از نامه فرهنگستان. دوره ششم. شماره اول. تیر ۱۳۸۲. صص ۱۸۴ - ۱۹۲.

تشکیلات دینی مانویان ما را به این نتیجه گیری مهم می‌رساند که واژه‌های سغدی، که در واژگان گوناگون سغدی (بودایی و مسیحی) مفهومی عام داشته‌اند، در سغدی مانوی، زیر نفوذ دیگر باورهای تأثیرگذار در مانویت، مفاهیم خاصی پذیرفته‌اند، به طوری که می‌توان برخی از آن‌ها را واژه عالمانه، یعنی ویژه طبقه عالم و روحانی تلقی کرد. این پدیده را، در تأثیری که باورهای دیرین زردشتی بر نوگروندگان به آیین مانوی گذاشته است، می‌توان مشاهده کرد. پیش از این، با هدف یافتن این تأثیرات، در مقاله «واژه عالمانه بوی، گواهی دیگر بر نفوذ باورهای زردشتی در آیین مانوی» یکی از این موارد را بررسی کردیم.^۲ اینک واژه سغدی مانوی اَوْدِنَه (a)βδēnē را مطالعه می‌کنیم.^۳

بررسی تطبیقی واژه «اَوْدِنَه» (a)βδēnē

در متنی مربوط به سفر تطبیقی ادا، فرستاده مانوی به روم، از او در مورد چگونگی روان پرسش می‌شود. ادا چنین پاسخ می‌گوید:

روان همانند تن است که به پنج اندام بخش شده است: یک سر، دو پا، روان نیز چنین است. نخستین اندام روان زندگی، دومین اندام زور، سومین اندام روشنایی، چهارمین اندام زیبایی، پنجمین اندام بوی (= شعور و آگاهی) به شمار می‌رود و شکل و آیینۀ آن صورت ظاهر است. هم چنان که [] فرمود: چنان که با چشم جسم شنیده نتواند بود.^۴

(۲) بهبهانی ۱۳۷۶: ص ۹۹ - ۱۱۱. (۳) قریب ۱۳۷۴: ص ۱۰۰.

(4) Sundermann 1981: p. 38.

صورت پارتي اين واژه براساس نظر هنینگ $'bdyn/ 'bdyy n$ [abdēn] است.^۵ و بویس آوانوشت $a\beta\delta\bar{e}n$ را برای آن داده است.^۶ این واژه را، پیش از این، مولر^۷، زالمان^۸ و هنینگ «شگفت‌انگیز» ترجمه کرده بوده‌اند و هنینگ، بعدها، به تفصیل، در آن بحث، و با آوردن نمونه‌هایی، آن را «رسم»؛ «عادت شده» معنی می‌کند و با ارمینی $aur\bar{e}n-k^c$ و فارسی میانه $\bar{e}v\bar{e}n(ag)$ برابر می‌شمارد.

$\bar{e}v\bar{e}n < ai\beta en < a\delta\beta\bar{e}n < a\beta\delta\bar{e}n$

یعنی، قلب $-\beta\delta-$ به $-\delta\beta-$ و سپس به $-yv-$ که سابقه این گونه قلب را در واژه فارسی ایوان می‌توان یافت.

مصدق دیگر این مورد قلب $(-yw- > -\delta\beta- > \beta\delta)$ در فارسی میانه ywn ($\bar{a}ywan$)، در صورت تحول یافته فارسی باستان برای واژه ایوان (کاخ) مشهود است، که معمولاً ستاک آن به صورت $apad\bar{a}na-$ داده شده است.

واژه پارتي $'pdn$ ($appadan$) این مسئله را اثبات می‌کند که واژه فارسی باستان $appadan$ (حالت مفعولی: $appadanam$) بوده است. این نکته با اشاره کتاب مقدس به $appaden$ ($appadn$) که سریانی آن $\bar{a}pa\delta an$ و عربی آن فَدَن است – تقویت می‌شود.^۹

در فارسی میانه، $appadan-$ تحول می‌یابد به $\bar{a}pa\delta an^*$ که خود آن تبدیل می‌شود به $\bar{a}\beta\delta an^*$ سپس، $a\delta\beta an$ ، در اثر قلب $-\beta\delta-$ به $-\delta\beta-$ ،

5) Henning 1977: p. 195. 6) Boyce 1977: p. 5.

7) Müller, Henning, 1977: p. 195.

8) Salemann, Henning, 1977: p. 195.

9) Henning, idem.

حاصل می‌شود که، در نهایت، در اثر ابدال $\delta\beta$ - به yw -، به صورت $\bar{a}\delta\beta an > \bar{a}i\beta an > \bar{a}iwan$ تغییر شکل می‌دهد:

$\bar{a}\delta\beta an > \bar{a}i\beta an > \bar{a}iwan$

شکل آخر، یعنی $\bar{a}iwan$ در فارسی میانه مانوی ظاهر می‌شود که چنین حرف نویسی می‌شود: ywn ^{۱۰}. در ایوان فارسی (اگر آن‌طور که احتمال دارد مستقیماً از فارسی میانه مشتق شده باشد)، مصوت‌ها جابه‌جا می‌شوند، یعنی $\bar{a}iwan$ می‌شود $\bar{a}iwan$. به نظر هرتسفلد ایوان فارسی به نوعی وابسته به $apadāna$ در فارسی باستان است^{۱۱}.

اشمیت، ضمن آنکه صورت‌های عیلامی: $ha-ba-da-na$ و بابلی: $ap-pa-da-na$ را، در روایت‌های عیلامی و بابلی داریوش دوم و اردشیر دوم در شوش و همدان، برابرهاى $Apadana$ ذکر می‌کند، اظهار می‌دارد که هنوز درباره‌ی اصل این واژه و تحلیل‌های صرفی و نیز ریشه‌شناسی آن نتایج روشنی گرفته نشده است.^{۱۲}

شایان یادآوری است که واژه $apadāna$ در این گفتار، فقط از جنبه‌ی تحلیل صرفی برای نمایاندن چگونگی تحول $\bar{e}w\bar{e}n(ag)$ به $\bar{e}w\bar{e}n$ مطرح شده است.

نمونه‌هایی که هنینگ برای واژه $'bdyn$ آورده است به این شرح است:

(1) Mir. Man.. iii. M5 d 63-65 (p.864): $frmwxtyy\bar{s} tnb'r$

10) Mir.Man. I

11) Henning 1977: p. 195. n. 1. Herzfeld 1976: p.352 به نقل از:

12) Schmitt 1986: pp. 145 - 146.

pdmwčn 'dbyn

«به درآورد جامهٔ مرسوم تنش را (= مُرد) ...»

(2) Ibid... n6 (p.886):

pd hnd 'bdyn...

«به عادت‌های کور...»

(3) M 523a 5:

[c] [']ym'bdyn whxt 'š[tyd] «خود را از این عادت رها ساخت.»

(4) M 580 R 10:

cw' gwn kyc t'wg cy ny 'mwxtg u ny 'bdyn bwṭ kw cyš

pt 'b'myh ['c] kyc 'st 'n' h.

«مانند توانگری که نه آموخته بود و نه عادت داشت که از کس چیز

به وام ستاند.»

(5) T iii D iii 270:

bwd jyr wṭ frz[ng] nyw 'wt hwnr'w[nd] 'bdyn'w'gw[nkw?]

b'dyst'n pd šb kd kyc ny zn'd byh 'zgd.

«زیرک و فرزانه بود، دلیر و ماهر. عادتش این بود که غالباً شبانگاه

که کسی او را نشناسد بیرون می‌شد.»

با در نظر گرفتن نمونه‌هایی که آورده شد، این واژه عادت و رسم و

مرام یا مرسوم و عادت شده معنی می‌دهد.

نیبرگ نیز، در واژه‌نامهٔ پهلوی، واژهٔ 'dwyn' (āiven) را حقوق و

رسوم معنی کرده است و آن را از صورت فرضی ایرانی باستان

abi-daina- از ریشهٔ dāy گرفته است.^{۱۳}

واژه دیگری که همراه با *abdēn* می‌آید و ما را در این پژوهش یاری بیشتری می‌کند، واژه *brhm* است که هنینگ آن را بررسی کرده است.^{۱۴} شارپانتیه در اصل و مفهوم این واژه، به طور کامل و همه جانبه، بحث و نظرهای پژوهندگان هندی و اروپایی را مطرح کرده است.^{۱۵} اما، به نظر هنینگ، به جنبه ایرانی آن توجه کافی نشده است. در کتیبه دژئوی خشیارشا (*"Xerx. Pers. daiv."*, 41 sqq.)، عبارت «ستودن اهورمزدا به سبک درست (= به اسلوب صحیح)» تکرار می‌شود. اما تحلیل‌های دستوری از این واژه متفاوت است. به احتمال زیاد، *brzmniy* حالت فاعلی مفرد است برای صفتی که به فاعل فعل «ستودن» مربوط می‌شود. این واژه از ماده *brzmn-* و پسوند *-iya* ساخته شده و *artača = artāča* صفت ثانوی است از ایرانی باستان *(a)rtanhačā* «دنبال کننده *Rta* (= راستی)» و اوستایی: *ašāt hačā* بدین قرار، می‌توان این عبارت را به دو صورت ترجمه کرد:

۱- پیروی راستی (*Rta*) و با داشتن *brzm*؛

۲- پیروی عادت (*brzm*=) مطابق را راستی (*Rta*).

هنینگ (۱۹۷۷) ترجمه خود را از عبارت زیررد می‌کند: «نگهدارنده برشم مطابق با قانون مقدس (*Rta*). وی ثابت می‌کند که صورت پارسی باستان *brzmn-* در فارسی میانه و پارتی، به صورت *brahm* و، در پهلوی، به صورت *brahm(ak)* باقی مانده است. زالمان، در *Man.* Stud. 62 (نیز ← *Man. iv. S, V*)، و زرنر^{۱۶}، در *BSOS.*, ix. 311 از واژه

14) Henning 1977: p. 195.

15) Charpentier 1932.

16) Zaehner

پهلوی $brahm(ak)$ بحث کرده‌اند. به نظر زرنر، این واژه دو معنی دارد:
 ۱. «پوشاک»؛ ۲. «عادت». هرچند بیشتر به معنی ظاهر و سبک
 پوشاک است تا خود آن^{۱۷}.
 برای روشن شدن مطالب یادشده، آوردن این نمونه‌ها از متن‌های
 مانوی بی‌مورد نیست.

Mir. Man. iii, M2, a 72-75 (p. 851):

hw rngs jm 'n š'dyft *brhm* 'ž 'ndr mywst wt 'c byh

zyngyn rzmyy'hyg cyhrg 'gs bwt hynd...

«کوتاه زمان جامه شادی از درون پوشیدند، در حالی که از بیرون به
 هیئت زیناوند (= مسلح) رزمگاهی ظاهر شده بودند...»

M 177 V17 (HR. ii/90):

wd wnwh d'r'w gy'n fryyšt'g'n 'w'st wd prw'n mn

'wyšt'n'd. kd wyr'st pd šhrd'r'n brhm 'bdyn...

و ببین! فرشتگان روانِ دارا آوردند و پیش روی من نهادند
 پوشیده به جامه مرسوم شهریاران».

در این نمونه، ترکیب وصفی *šhrd'r'n brhm 'bdyn* «جامه مرسوم
 شهریاران» دربردارنده هر دو واژه *brahm* و *abdēn* است. یعنی جامه
 مرسوم یا کسوت معمول.

همان‌طور که گفته شد، زرنر دو معنی «پوشاک» و «عادت» را برای
 واژه *brahm* در نظر گرفته است که البته منظور او از «پوشاک» بیش‌تر
 اسلوب و سبک ظاهر شدن، یعنی همان هیئت و کسوت است.

17) Henning 1977: p. 194.

زوندردمان نیز واژه فارسی میانه *bṛahm* را مشتق از *brahmag* گرفته که در پارتی و نیز سغدی (*prxm*) به وام گرفته شده است. به نظر او، این واژه به ندرت به تنهایی به کار می رود و اغلب، در عبارات قالبی، همراه با واژه های *cihrag* «چهره»، *karisn* «چهره (زینا)»، *eṽeṇag* «راه و روش (پارتی: *abdēn* سغدی: *βδēnē*)»، *gonag* «طرز، راه» و *xrad* «خرد» به کار برده شده است.

به نظر زوندردمان، اشتقاق *bṛahm* از *barzman* فارسی باستان قابل بحث است. او هم چنین اظهار می کند که، اگر *brazman* اصطلاحی آیینی و احتمالاً به معنی «مراسم، آیین» در نظر گرفته شود، کاربرد محدود *bṛahm* می تواند توضیح داده شود. اما، در عین حال، معتقد است که اصطلاح قدیم تر، احتمالاً مفهوم *barsom* را داشته است که به این ترتیب، مسئله *bṛahm* را حل نشده باقی می گذارد. او می افزاید که، در متن های فارسی میانه و پارتی، *bṛahm* در رابطه با انسان ها یا به نحوه رفتار اطلاق می شود («رفتار، شایستگی، تشریفات») و یا به هیئت ظاهر مربوط می شود («شکل و ترکیب، خوش ترکیب بودن، جامه ویژه، کسوت») ^{۱۸}.

بازمی گردیم به واژه *βδēnē* (a) که در متن سغدی مانوی مورد بحث ما مفهوم آیین (= آیین *ēwēn(ag)*) را دارد و برابر پارتی *abdēn* و پهلوی *ēwēn(ag)* و فارسی آیین و آیین است.

همان گونه که هنینگ یادآور شده است، اصل این واژه به صورت فرضی ایرانی باستان *abidaina* بازمی گردد. بر پایه این صورت فرضی،

تحلیل ریشه‌شناختی پیش‌نهادی من چنین است:

(۱) پیشوند ایرانی باستان $*abi$ که، در اوستایی، به صورت $avi-$ می‌آید و معنی «بر روی»^{۱۹} را دارد.

(۲) ریشه ایرانی باستان $d\bar{a}i$ که، در اوستایی، $d\bar{a}(y)$ به مفهوم «دیدن» است.^{۲۰}

(۳) پسوند اولیه صفت مفعولی ساز $-na$ که مستقیماً به ریشه متصل می‌شود.^{۲۱}

بنابراین تحلیل‌ها، $*abidaina$ را می‌توان روی هم «دیده شده بر آن» معنی کرد. از این صورت فرضی، تا آنجا که من در فارسی باستان و اوستایی جستجو کرده‌ام، اثری باقی نمانده است. اما، به گمان من، واژه $da\bar{e}n\bar{a}$ ، پهلوی $d\bar{e}n$ ، از همین ریشه، البته بدون پیشوند $abi-$ ساخته شده و به معنای «دیده شده» است؛ یعنی همان $da\bar{e}n\bar{a}$ که مجموعه‌ای است از ویژگی‌ها و فردیت معنوی و دینی آدمی. $da\bar{e}n\bar{a}$ ، پس از مرگ فرد، هم‌چون موجود مستقلی به زندگی ادامه می‌دهد و، سرانجام، پس از رستاخیز، چون آینه‌ای، درون او را، به هیئت دوشیزه‌ای زیبا، باز می‌تاباند که او را تا بهشت همراهی می‌کند، یا چون زنی زشت و نفرت‌انگیز که او را تا دوزخ همراه می‌شود.^{۲۲}

بر اساس فرضیه پیشنهادی من، اشتقاق این واژه اوستایی نیز چنین است:

$$d\bar{a}(y) + -na > d\bar{a}ina > da\bar{e}na = da\bar{e}n\bar{a}$$

19) Jackson 1892: p. 204.

20) Bartholomae 1961: pp. 724-725.

21) Jackson 1892: p. 222.

22) Bartholomae: p. 666.

با استفاده از این تحلیل ریشه‌شناختی، می‌توان واژه سغدی مانوی $\text{ə}\beta\delta\text{ēnē}$ و پارتی abdēn یا $\text{a}\beta\delta\text{ēn}$ و پهلوی ēwēn(ag) و فارسی آیین و آیین - همه را به معنی کلی «دیده شده بر آن» گرفت. آیین آن چیزی است که صورت در آن منعکس و دیده می‌شود و آیین نیز به تعبیری با آیین ربط معنایی دارد؛ یعنی آیین مسلک و مذهب و شیوه‌ای است که ویژگی‌های فرد یا گروهی از افراد در آن مشاهده می‌شود.

نمونه‌هایی که از متن‌های پارتی برای abdēn آوردیم مفهوم رسم و عادت یا مرسوم و عادی و معمول را داشت. اما چنین می‌نماید که نمونه سغدی ما، یعنی «... پنجمین اندام بوی به شمار می‌رود و شکل و آیین آن صورت ظاهر است...»، بیشتر با ēwēn(ag) در پهلوی هماهنگی معنایی داشته باشد. یعنی، در اینجا، واژه $\text{ə}\beta\delta\text{ēnē}$ ، زیر نفوذ باورهای زردشتی و با همان بار معنایی، وارد زبان سغدی شده است و عامل کاربرد این واژه کسی نیست مگر ادا، فرستاده فرهیخته و آگاه مانی که، به ضرورت مأموریت خود، می‌بایست از دیگر آموزه‌های دوران خود آگاهی داشته باشد و چنین است که ناگاه واژه‌ای عالمانه از آیین زردشتی در یک متن سغدی مانوی وارد می‌شود.

اینک ببینیم واژه ēwēn(ag) در متن‌های پهلوی چگونه به کار رفته است:

در بُندهش، بخش «درباره چگونگی و علت و آفرینش آفریدگان برای نبرد»، چنین می‌خوانیم:

نخست از مینویان هرمزد است و از جهان مادی بن مردم را به

خویش گرفت. او را همکار آن سه دی‌اند. یکی گاه، یکی دین، و یکی زمان، همه دی‌نام. که مینوی همه آفرینش است، مردم را به پنج فراز آفرید. تن، جان، روان، آیین، فروهر، تن آنکه ماده است: جان آنکه با باد پیوندد: دم برآوردن و بردن، روان آنکه با بوی در تن است: شنود، بیند، گوید و داند؛ آیین آنکه به خورشید پایه ایستد؛ فروهر آنکه پیش هرمزد خدای است. بدان روی چنین آفرید که در [دوران] اهریمنی، [چون] مردم میرند، تن به زمین، جان به باد، آیین به خورشید، روان به فروهر پیوندد تا روان ایشان را میراندن نتوان.^{۲۳}

در تقسیماتی که در بندهش از آفرینش انسان آمده است، چهارمین بخش آیین است و یگانه توضیحی که برای آن داده می‌شود این است که «به خورشید پایه ایستد». آیین (پهلوی: ēwēn(ag) به معنای «نوع، گونه، سرشت و حالت» است. از آنجا که انسان اصلی خورشیدی دارد، باید در اینجا سرشت خورشیدی انسان و طبیعت او منظور شده باشد. معنای معمول دیگری که از این واژه به ذهن می‌آید «شکل» است.^{۲۴}

در گزیده‌های زادسپرم، بخش «درباره به مقابله ایستادن با آن پلیدی که اهریمن به آفریدگان هرمزد برد»، در مورد آفرینش جانوران چنین می‌خوانیم:

نخست به سه کرده بخش شدند که هست: چهارپای که [بر] زمین رود و ماهی که [در] آب شنا کند. مرغ که [به] اندروای پرواز کند. پس به پنج آیین (= شکل) که ایشان را مسکن اندر

پنج جای است [که] خوانده شوند: آبی، سوراخی، پرنده، دد و دام.

آبی: ماهی و کوسه [؟] و ستور و گوسپند و دد و سگ و مرغ در آب باشد؛ سوراخی: سمور و موش و دیگر سوراخ‌زیان و [سوراخ] ژوان: پرنده: همه مرغان؛ ددان: دد است که دست‌آموز نیست؛ دامان: هرچه به رمه و چرا داشته شود.^{۲۵}

ظاهراً، در متن بالا، منظور از آئینه (ēwēn(ag)) شکل، یعنی صورتِ ظاهر است.

در روایت پهلوی، دربارهٔ آئینه چنین می‌خوانیم:
هرمز استخوان را از زمین و خون را از آب و موی را از گیاه و جان را از باد خواهد. یکی را به دیگری آمیزد و شکلی [متن (آئینه)] که خود دارد [به آن] بدهد.^{۲۶}

به گمان من، در متن بالا، منظور از آئینه هویت فردی است، یعنی آنچه هر فرد بدان بازشناخته می‌شود.

باز، جای دیگر در روایت پهلوی، در مبحث بهشت، دربارهٔ «جایگاه تن و آئینهٔ آفریدگان» چنین می‌خوانیم:

تن و شکل (کالبد و آئینه kirb ud ēwēnag) آب و زمین و گیاه به ستاره پایه داده شده است... تن و شکل ستاره، افزون از تن خویش و شکل خویش، از آن آب و زمین و گیاه [نیز] هست. تن و شکل چارپایان به ماه پایه آفریده شده است. و روشنی ماه، افزون بر آنکه از تن ماه است. از تن و شکل چارپایان نیز هست... و روشنی خورشید، افزون بر آنکه از مینوی خورشید است، از

تن و شکل (= آئینه) مردمان [نیز] هست».^{۲۷}

در بند هش، آنجا که سخن درباره چینودپل و روان گذشتگان است، می خوانیم:

اگر آن روان دروند است، گوید: این آن تن، جان، و شکل (= آئینه) است که با او به تازش تاختم. پس از ایدر به کجا تازم؟^{۲۸}

واژه $\bar{e}w\bar{e}nag$ را در عنوان یکی از فصل های کتاب سوم دینکرد

می بینیم:

درباره چگونگی گیتی و هدف آفرینش آن و کار و مرز و تخمه و شکل و نوع (= آئینه) و کالبد و نیروی بودن و علت آفرینش آن.^{۲۹}

البته در دینکرد، به لحاظ ویژگی این کتاب، می بینیم که مفاهیم هر کدام معنای خاص خود را دارند و به دقت از دیگری ممتاز می شوند. در این متن، شکل و نوع (= آئینه) دو مفهوم متفاوت دارند.

با در نظر گرفتن نمونه های یادشده، ارتباط میان $\beta\delta\bar{e}n\bar{e}$ (a) در سغدی $\bar{e}w\bar{e}nag$ در پهلوی را دریافتیم. اینک ببینیم این واژه با آئینه و آیین و آذین فارسی چه نسبتی دارد.

آئینه آن چیزی است که صورت در آن منعکس می شود. به گمان من، آیین نیز می تواند به تعبیری با آئینه، از نظر مفهوم، هماهنگی داشته باشد. یعنی، آیین مسلک و مذهب و شیوه ای است که ویژگی های گروهی از افراد در آن مشاهده و با آن مشخص می شود. از سوی دیگر، آذین نیز با آیین ربط دارد. آذین آن تزیینات و

۲۸) همان: ص ۲۸۶.

۲۷) همان: صص ۲۹۳ - ۲۹۴.

29) Menasce de 1973: p. 119.

آرایش‌هایی است که شخص یا شیء یا مکانی، با آن، شکل خاصی به خود می‌گیرد که از اشخاص یا اشیاء یا مکان‌های دیگر متمایز می‌شود. به عبارت دیگر، آذین آن چیز یا چیزهایی است که ظاهر است و با چشم دیده می‌شود، اما آیین مجموعه رفتارها و خصایص معنوی است که با چشم دیده نمی‌شود و آنچه از آن پدیدار می‌شود جلوه‌های آن است.

در تأیید قرابت دو مفهوم آیین و آذین، تعریف برهان قاطع (به تصحیح محمد معین) را از هر دو واژه گواه می‌آورم.

آیین، بر وزن پایین، به معنی زیب و زینت و آرایش و رسم و عادت و طرز و روش را نیز می‌گویند.

آذین، بر وزن آیین است که زیب و آرایش و رسم و قاعده و قانون باشد. (برهان، ج ۱)

در فرهنگ وُلف، ذیل آیین چنین آمده است:

آیین، ترتیب، طرز، شیوه، رسم، عادت، قانون^{۳۰}

با نگاهی گذرا به ابیات شاهنامه فردوسی نیز می‌توان نمونه‌های بسیاری از موارد کاربرد این دو واژه را یافت:

آیین (= آذین)

بفرمود آیین کران تا کران همه شهر سگسار و مازندران^{۳۱}

آیین (= روش، رسم)

کنم زنده آیین ضحاک را به می مشک سارا کنم خاک را^{۳۲}

آیین (= سنت، آیین، آیینه)

30) Wolf 1965: p.60.

(۳۲) همان: ص ۲۰۰.

(۳۱) چاپ خاور: ص ۱۹۸.

که زنده ببیند جهان بین من ز تخم تو گردی بر آیین من^{۳۳}
 حال آن‌که، در این بیت از سعدی، آیین به مفهوم «آذین» و «زیور»
 آمده است:

خزاین پر از بهر لشکر بود نه از بهر آیین و زیور بود^{۳۴}
 رابطه ذهنی و عینی دو واژه آیین و آذین منحصر به زبان فارسی
 نیست. در چند زبان دیگر هندواروپایی نیز این پیوند را می‌توان
 مشاهده کرد:

در زبان انگلیسی، آیین برابر *custom* است که، در اصل، انگلیسی
 میانه و برگرفته از واژه فرانسوی کهن *costume* است، که خود از واژه
 لاتینی *consuetudo, consuetudin-* آمده و از *consuetus* مشتق شده
 است، که صفت مفعولی از *consuescere* به معنای «عادت کردن» است.
costume نیز در انگلیسی، افزون بر معنای «عادات و رسوم مطابق با زمان
 و مکان» (در این معنی، امروز دیگر کاربرد ندارد و متروک است)، معنی
 «پوشش شخصی» و نیز «مجموعه کاملی از پوشاک» را دارد^{۳۵}.

این واژه در زبان فرانسه کهن، *custume* و در فرانسه امروز، *costume*
 است^{۳۶}. در آلمانی امروز نیز واژه *Kostüm* فقط در معنای اخیر، یعنی
 «پوشاک» یا «پوشاکی که برای موقعیت یا مردمانی خاص است» و نیز
 «مجموعه کاملی از پوشاک، مثلاًکت و دامن» به کار می‌رود^{۳۷}.

نتیجه اینکه رسم و سنت (= آیین)، در فارسی، با آذین بستن ربط دارد

۳۴) کلیات: ص ۲۶۷.

35) Webster 1976.

37) Wahrig 1981

۳۳) چاپ خالقی مطلق: ج ۱، ص ۲۷۰.

36) Langenscheidt 1968

و، در زبان‌های دیگر، با شیوه لباس پوشیدن و ظاهر شدن. باز می‌گردیم به واژه brahm پهلوی، که در نمونه‌های یادشده همراه abdēn آمده است، با دو معنای «پوشاک» و «رسم و عادت». این مشابهت‌های معنایی ما را در این نتیجه‌گیری تقویت می‌کند که واژه‌های بررسی شده همه به نوعی از لحاظ مفهوم با هم ربط داشته‌اند، به طوری که مفهوم صورتِ فرضیِ ایرانی باستانِ abidaina «دیده شده بر آن» مفهوم اصلی بوده است. حال خواه این دیده شدن مادی و ظاهری باشد، مانند تصویری که در آیین منعکس می‌شود، خواه معنوی باشد، مانند شیوه و سبک و مسلکی که فرد یا افراد با آن هویت می‌یابند. اینک گفتار را با بخش آغازی قصیده‌ای از سوزنی سمرقندی، سخن سرای پارسی‌گوی خطهٔ ماوراءالنهر، به پایان می‌بریم، باشد تا آیین گفتارمان به سخن شاعرِ سرمین سغد آذین شود.

ترک من مهر و وفا سیرت و آیین نکند

تا که بر برگ گل از غالیه آذین نکند

اندر آن آذین آیین وفا راست امید

ای نُمیدی اگر آذین کند آیین نکند^{۳۸}

(۳۸) لغت‌نامه دهخدا، ذیل آذین.

این بیت در دیوان حکیم سوزنی (شاه‌حسینی ۱۳۳۸، ص ۱۶۶) به این صورت ضبط شده است:

اندر آذین وی آیین وفا دستِ امید تا که نُمیدی ز آذین بود آیین نکند
و در چاپ دیگری از دیوان (شاه‌حسینی ۱۳۴۴، ص ۵۸) به این صورت:
اندر آذین اگر آیین وفا راست امید او ز نُمیدی ار آذین کند آیین نکند

کتاب نامه

بهار، مهرداد. ۱۳۷۵. پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم)، ویرایش کتایون مزداپور. تهران: آگه.

بهبهانی، امید. ۱۳۷۶. «واژه عالمانه بوی». یاد بهار. تهران: آگه.

دیوان حکیم سوزنی سمرقندی. ۱۳۳۸. به کوشش ناصرالدین شاه حسینی. تهران: امیرکبیر.

شاهنامه فردوسی (خاور). ۱۳۱۰. به کوشش محمد رضانی. تهران: مؤسسه خاور.

شاهنامه فردوسی (خالقی مطلق). ۱۳۶۸. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: روزبهان.

قریب، بدرالزمان. ۱۳۷۴. فرهنگ سغدی فرهنگان. تهران.

کلیات سعدی. ۱۳۷۴. به تصحیح محمدعلی فروغی. ج ۴. تهران: طلوع.

Bartholomae, Ch. 1961. *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Boyce, M. 1977. *A Word-List of Manichaean Middle-Persian and Parthian* (Acta Iranica 9a). Téhéran- Liège: Bibliothèque Pahlavi.

Charpentier, J. 1932. *Brahman*. Uppsala Universitets Årsskrift.

Henning, W. B, und Anderas F.C. (ed). "Mitteliranische Manichaica aus dem Chinesisch Turkestan". *SPAW*. Phil. - hist. Kl. Akademie der Wissenschaften. Berlin I: 1932, II: 1933, III: 1934.

_____, 1934. Berlin Akademie der Wissenschaften.

_____, 1977. "Brahman", *Acta Iranica* 15, Téhéran - Liège: Bibliothèque Pahlavi.

Herzfeld, E. E. 1976. *Iran in the Ancient East*, Tehran: Imperial Organization for Social Services.

- Jackson, A., V. W. 1892. *Avesta Grammar*, Part I, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Langenscheidt *Standard French Dictionary*. 1968. Berlin and Munich: Langenscheidt KG.
- Menasce, P.J. de, O. P. 1973. *Le troisième livre du Dinkart*, Paris.
- Müller, F. W. K. 1904. "Handschriftenreste in Esterangelo - Schrift aus Turfan Chinesisch - Turkistan", II, Anhang zu den *APAW* 1904. Berlin.
- Nyberg, H. S. 1974. *A Manual of Pahlavi II*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Schmitt, R. 1986. "Apadana", *Encyclopaedia Iranica*, London, Boston, and Henley: Routledge & Kegan Paul. Vol. II, pp. 145 - 146.
- Sundermann, W. 1981. *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhaltes*, Berliner Turfan Texte (BTT) 11, Akademie Verlag.
- _____ 1990, "Brahman", *Encyclopaedia Iranica*, London and New York: Routledge & Kegan Paul, Vol. IV, pp. 431 - 432.
- Wahrig *Deutsches Wörterbuch* 1974, Gütersloh, Berlin, München, Wien: Bertelsmann. Lexikon - Verlag
- Webster's *Third New International Dictionary*, 1976, Springfield: G & C, Merriam Company.
- Wolf, F. 1965. *Glossar zu Ferdowsis Schahname*, Hildesheim: Georg Olms.

سه) مانی در ادبیات فارسی

مانی در شاهنامه فردوسی^۱

هدف در این مقاله، پیش از هر چیز، شناخت تأثیر فرهنگ ایران باستان در ادبیات پارسی پس از اسلام، به ویژه، در سده های چهارم و پنجم هجری، یعنی دوره شکوفایی زبان پارسی است. با توجه به گستردگی موضوع، دایره گفتار به یکی از جنبش های فکری و آیینی دوران باستان، یعنی مانویت محدود و از میان شعر و نثر فارسی در این دو سده، شاهنامه برگزیده شده است.

در پاسخ به این پرسش که چرا درباره مانی بحث می شود، باید گفت که مانی آیینی را بنیاد نهاد که عناصری از فرهنگ های بابلی، مسیحی، ایرانی و حتی هندی در آن آمیخته بود و به این سبب مطالعه

(۱) از فصل نامه فرهنگ (ویژه ادبیات فارسی). سال یازدهم. شماره های اول و دوم. پی در پی ۲۵ - ۲۶. بهار و تابستان ۱۳۷۷. (انتشار بهار ۱۳۷۹). تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

در آیین مانی می‌تواند افکار و باورهای این فرهنگ‌ها را نیز نمایان کند. همچنین باید افزود که پژوهش دربارهٔ مانی تحقیق در آیینی از دست رفته نیست و به لحاظ آمیختگی آموزهٔ مانی با عناصر فرهنگی هم‌عصر خود، و نیز تداوم آن با کموشش پیروان مانی، می‌تواند بسیاری از نکات مبهم تاریخی و فرهنگی دوران کهن را روشن کند. و اما چرا شاهنامه را در میان آثار بازمانده از ادبیات پارسی در سده‌های چهارم و پنجم هجری برگزیدیم؟

جایگاه والای شاهنامه در ادبیات پارسی و اهمیت آن در مقام میراث پرافتخار فرهنگ ایران - چه در محدودهٔ جغرافیایی امروز و چه در میان همهٔ اقوام ایرانی - بر همگان روشن است. غرض از بررسی شعر فردوسی، حماسه‌سرای بزرگ ایران، نهادن این شاهکار ادبی و اساطیری در کفهٔ ترازوی تاریخ نیست، بلکه تلاشی در حد توان، برای یافتن ارتباط میان دوره‌های گوناگون تاریخ ادبیات این مرز و بوم است. این نکته روشن است که ادبیات مانوی، از زبان خودِ مانویان، مانند هرگونه تاریخ‌نگاری مذهبی از اغراق و شخصیت‌پردازی‌های افراطی‌ها خالی نیست. آنچه از میان متن‌های مانوی می‌تواند ملاک بحث باشد داده‌های صرفِ تاریخی نیست، بلکه نتیجه‌ای است که از تحلیل این آثار به دست می‌آید. بر این نکته نیز پا می‌فشاریم که عظمت و هنر فردوسی در گزارش شاعرانهٔ روایاتی است که اسطوره و تاریخ و افسانه را درهم آمیخته است. غرض از نهادن بیت‌های شاهنامه دربارهٔ مانی و ظهور او، در برابر ادبیات مانوی، تحلیل و تفسیر گزارش شاعرانهٔ فردوسی به یاری اسنادی

است که اصالت و قدمت کافی دارند، تا پژوهنده را در ارزیابی دانش و آگاهی این حماسه سرای توانا از فرهنگ باستانی ایران زمین به کار آیند. سنجه نگارنده در این گفتار، متون فارسی میانه، سغدی و قبطی است که به کوشش خاورشناسان برجسته‌ای چون هنینگ، بویس، زوندرمان و پولوتسکی خوانش، بازسازی و ترجمه شده است. در معرفی آثار زبان فارسی در سده‌های چهارم و پنجم هجری که به مانی و دین او اشاره‌هایی کرده‌اند، سخن را کوتاه و به بردن نام برخی از این آثار بسنده کنم:

۱. ترجمه تاریخ طبری؛ ۲. ترجمه تفسیر طبری؛ ۳. حدود العالم من المشرق الى المغرب؛ ۴. زین الاخبار؛ ۵. لغت فرس؛ ۶. شرح تعرف؛ ۷. بیان الادیان؛ ۸. کشف المحجوب هجویری.^۲

آثاری که برشمردم اشاره کوتاهی به نام مانی یا ظهور او می‌کنند و از نظر تاریخی، مطالب آن‌ها گاه متناقض به نظر می‌رسد. ویژگی مشترک این آثار دیدگاه مبهم و غالباً منفی آن‌ها نیست به مانی است و این نکته مبین آن است که بیش‌تر آن‌ها منبعی ضدمانوی و احتمالاً زردشتی پیش رو داشته‌اند.

زندگی مانی و گسترش آیین او در شرق و غرب

مانی، در ۲۱۶ م، در شمال بابل به دنیا آمد. پدرش پتیگ گویا از همدان، و مادرش مریم از خاندان اشکانی بود. پتیگ هنگامی که همسرش مریم، مانی را باردار بود او را ترک گفت و به فرقه غنوسی

(۲) تقی‌زاده ۱۳۳۵: صص ۴۷۹ - ۴۹۴.

مغتسله پیوست و مانی را از خردسالی نزد خود برد. به این ترتیب، مانی از تباری ایرانی، در میان این فرقه رشد کرد. بنا به گزارش الفهرست^۳ و آثار الباقیه^۴، هنگامی که مانی دوازده ساله بود فرشته‌ای بر او ظاهر شد که مانی او را «توم»، یا به فارسی میانه «نرجمیک» (= همزاد)، خوانده است. «توم» به او گفت که او از این جماعت نیست و باید آنان را ترک گوید اما چون خردسال است هنوز وقت آشکار کردن عقایدش نرسیده است. در بیست و چهار سالگی «توم» دوباره بر او ظاهر شد و او را به آشکار کردن دعوت دینی برانگیخت. مانی نخست دین خود را بر پدر و بزرگان خانواده‌اش آشکار کرد، آنگاه به هند، یعنی توران و مکران (بلوچستان و ناحیه سند امروزی) سفر کرد و با گرویدن شاه توران و گروهی از همراهان او به دین نو موفقیتی به دست آورد. پس از آن، احتمالاً در ۲۴۲ م، سال جلوس شاپور اول، از راه دریا به پارس بازگشت و پیاده در آن سرزمین سفر کرد و زردشتیان دشمنی‌های بسیار بر او کردند. او گاهی هم موفقیت‌هایی به دست آورد، مانند معتقد کردن پیروز برادر کوچک‌تر شاپور که ملاقات مانی را با شاه ترتیب داد.

مانی سال‌ها نزد شاپور به سربرد و بنا به گفته الکساندر لوکوپولیسکی، در مقام عضوی از اعضای دربار، شاپور را در یکی از لشکرکشی‌هایش به روم همراهی کرد و سال‌های پرباری را به کار تبلیغ در سرزمین‌های پارس و پارت تا آدیابنه^۵ (در ترکیه امروز) و

(۳) ابن‌الدیم ۱۳۴۳: صص ۵۸۲-۵۸۳. (۴) بیرونی ۱۳۲۱: صص ۲۲۹-۳۳۲.

5) Adiabene

سرزمین‌های هم‌مرز با روم گذراند. در پادشاهی یک ساله هرمز اول، پسر شاپور، مانی به بابل بازگشت؛ اما در پادشاهی بهرام اول، برادر هرمز، به دلیلی دشمنی موبدان زردشتی، در پی ملاقات سردی با پادشاه به زنجیر کشیده شد و پس از ۲۶ روز، در حدود ۲۷۷ م، در زندان درگذشت. بعد از مرگ مانی، بر سر رهبری دینی میان دو تن از پیروان او به نام‌های سیسینیوس^۶ و گابریابوس^۷ نزاع درگرفت در این نزاع، سرانجام سیسینیوس موفق شد رهبر دین مانی شود و تا زمان شهادت، رهبری جامعه مانویان را برعهده داشت. گویا اینائوس^۸ جانشین سیسینیوس، توانست برای مانویان آرامشی فراهم کند و این آرامش تا دوران شکنجه و آزار مانویان در زمان هرمز دوم ادامه داشت. درباره جامعه مانویان این را می‌دانیم که آنان را زردشتیان متعصب شکنجه‌های بسیار کردند؛ به‌طوری که رفته رفته قدرت جامعه مانویت به ماوراءالنهر و آن سوی شمال شرقی ایران، یعنی ناحیه‌ای که سغدی‌ان اهالی اصلی آن بودند، انتقال یافت. با افزایش پیروان مانی و مبلغان این آیین در ناحیه سغد، نفوذ این دین روبه فزونی نهاد و در میان سغدی‌ان پیروان زیادی یافت. مدارک بازمانده از مانویان به زبان سغدی، گواه بر این مطلب است. از آنجا که سغدی‌ان قومی بازرگان بودند، بی‌تردید به انتشار سریع مانویت یاری رساندند.^۹

6) Sisinnios

7) Gabriabos

8) Innaios

۹) قریب ۱۳۲۰: صص ۱-۲۱.

مانی که سودای دینی عالم‌گیر را در سر می‌پروراند، هنگام تبلیغ می‌کوشید تا آیین خود را با دیگر باورهای زمانه سازگار کند. به این ترتیب، او در ترسیم خطوط اصلی آموزه خود، اساطیر و باورها و به طور کلی، فرهنگ ملت‌های هم‌عصر خود را چنان جذب کرد که دین او در نظر وارثان این فرهنگ آیینی آشنا و باورپذیر جلوه نمود. او ثنویت دین زردشت، تثلیث مسیحیت و تناسخ یا زادمرد دین بودایی را در دیانت مانوی گنجانده. هیئت مبلغان او در ناحیه شرق (خراسان) آن روزگار، به سرپرستی آمو، هنگام تبلیغ از برخی ویژگی‌های دین بودا سودجست. جامعه مانویت آسیای مرکزی این دین را از راه خشکی به چین وارد کرد. مانویت پس از سازگاری و تلفیق با آیین بودا، در آسیای مرکزی شکل تازه‌ای یافت؛ به‌طوری که پس از ورود به چین مکتبی بودایی شناخته شد و بودائیان چین به آسانی آن را پذیرفتند. مبلغان مانوی هنگام تشریح این آیین برای تائید تسون، امپراتور سلسله تانک در سال ۶۹۴ م، مانی را «بودای روشنی» نامیدند. تصویری که از مانی در خوچو، واقع در ترکستان، کشف شده او را در هیئت مردی با ترکیب مجموعه مردمان خاور دور مجسم کرده است.^{۱۰}

در پایان سده ششم میلادی جامعه مانویت ماوراءالنهر، با نام دیناوریه، به سرپرستی شاداورمزد، خود را مستقل از رهبری مانویت مستقر در بابل اعلام کرد و این استقلال تا آغاز سده هشتم میلادی حفظ شد. در این هنگام، مهر رهبر مانویان شاخه غرب، یعنی رهبری

(۱۰) زوندرمان ۱۳۷۱: صص ۹۷-۱۰۲.

مستقر در بابل، در آسیای مرکزی نیز پذیرفته شد. با پیروزی اسلام و گسترش آن در ایران، مانویان از دشمنی زردشتیان جان به در بردند و حتی گروهی از آنان به سرزمین خود بازگشتند؛ اما در دوره عباسی دوباره آزار شدند. همان طور که گفته شد، در ۶۹۱ م، گروهی از مانویان به دیار چین رسیدند. از حدود ۶۹۲ م، چینیان راه ابریشم را گشودند و مستعمره‌های سغد به شرق راه یافتند و دسته دسته در جاده‌های کاروانی شهر سغدی سمرقند به چین، به حرکت درآمدند. دین مانی، به رغم آنکه امپراتور تای تسون آن را نپذیرفته بود، در ۶۹۴ در چین آشکارا انتشار یافت.^{۱۱} در ۷۳۲ م، به فرمان امپراتور چین، به خارجیان مقیم آن کشور اجازه اشاعه این آیین داده شد. در سده هشتم میلادی، ناحیه بزرگی از آسیای مرکزی زیر فرمان ترکان اویغور درآمد و در ۷۹۲ م، یکی از فرمان‌روایان اویغوری دین مانی را پذیرفت. به این ترتیب، مانویت آیین رسمی این فرمان‌روایی عظیم شد که سرانجام در ۸۴۰ م، به دست قرقیزها منقرض گردید. دین مانی احتمالاً تا حمله مغول در سده سیزدهم میلادی، در ترکستان شرقی و به خصوص در منطقه خوچو (در نزدیکی تورفان امروزی)، که به صورت شاهزاده‌نشین کوچکی از اویغور باقی مانده بود، با قدرت به حیات خود ادامه داد. در چین، این آیین در ۸۳۶ م، ممنوع اعلام شد؛ ولی با همه آزارهای بسیاری که مانویان دیدند، دینشان دست کم تا سده

چهاردهم میلادی در آنجا باقی ماند.

فرستادگان فرهیخته مانی آیین او را از همان ابتدا در شرق تا جلگه سند و ماوراءالنهر، و در غرب از ارمنستان و سوریه تا اسکندریه مصر و روم گسترش دادند. آوگوستین قدیس اعتراف کرده است که نه سال مانوی بوده و بعد با آن مخالفت کرده است. در آغاز سده چهاردهم میلادی، این آیین در سرزمین‌های ارمنستان، آسیای صغیر، دالماسی در لیدی، و آفریقای شمالی و روم تا اسپانیا و جنوب فرانسه با سرعت تمام گسترش یافت. در شمار زیادی از مکتوبات جدلی، به‌ویژه به کوشش آوگوستین قدیس، به گسترش مانویت اشاره شده است. این گسترش در فرمان‌های امپراتوران روم، چون کنستانتین بزرگ (۷۶۲م)، والنتینین^{۱۲} (۷۳۲م)، و تئودوسیوس^{۱۳}، در ادامه فرمان دیوکلسین^{۱۴} برای از بین بردن مانویان، بازتاب یافته است. از این رو، سده چهارم میلادی در غرب به سده مانویت یا به تعبیری بهتر به «سده ضد مانویت» معروف شد. پس از آن، رفته رفته گسترش مانویت در غرب کاهش یافت؛ اما تأثیر نامستقیم آن را بر جنبش‌های مسیحی، همچون جنبش پولسی‌های سده هشتم و بوگومیل‌ها در بلغارستان و کاتارها در جنوب فرانسه نباید از نظر دور کرد. به هر حال، به علت قدرت مسیحیت در اروپا، آیین مانی نتوانست در آن منطقه دوام بیاورد و چنان‌که گفته شد، در نواحی شرقی گسترده شد.

12) Valentinian

13) Theodosius

14) Dioclitian

در شاهنامه فردوسی، دو جا با نام مانی روبه‌رو می‌شویم: یکی در این بیت از داستان هفتخوان اسفندیار:

چو بیدار گردی جهان را ببین

که دیباست گر نقش مانی به چین^{۱۵}

که در آن، منظور از ترکیب اضافی «نقش مانی»، نقاشی‌های مانی است نه پیامبری مانی.

مورد دیگر، اشاره‌ای مستقیم است به مانی در داستان پادشاهی شاپور ذوالاکتاف:

ز شاهیش بگذشت پنجاه سال که اندر زمانه نبودش همال

بیامد یکی مرد گویا ز چین که چون او مصور نبیند زمین

بدان چربدستی رسیده به کام یکی بر منش مرد مانی به نام^{۱۶}

از بیت‌های بالا چنین درمی‌یابیم که مانی مردی موفق در سخنوری و نقاشی چیره‌دست بوده و در زمان شاپور ذوالاکتاف از چین نزد او آمده است. اینک نظری می‌افکنیم بر نمونه‌هایی از متن‌های مانوی به زبان‌های گوناگون که به نوعی گواه بر واقعیت تاریخی ابیات یاد شده در بالا هستند:

در متن پانزدهم کتاب کفالایا^{۱۷} از زبان مانی چنین گفته می‌شود:

(۱۵) فردوسی ۱۹۶۸: ج ۶، ص ۱۶۷. (۱۶) همو ۱۹۶۸: ج ۷، ص ۲۵۰-۲۵۲.
(۱۷) از نوشته‌های مانویان به زبان قبطی است که در مصر کشف شده است و پولوتسکی و بولیگ (Böhlig) آن را ویراسته و به آلمانی ترجمه کرده‌اند.

«در واپسین سالیان پادشاهی اردشیر، به قصد تبلیغ به دیار بیگانه رخت کشیدم. با کشتی به سرزمین هندوان رفتم و درباره امید و زندگی به وعظ پرداختم و برگزیدگان نیک یافتم. اما در سالی که اردشیر مُرد و پسرش شاپور شاه شد، او به دنبال من فرستاد. از سرزمین هندوان به سرزمین پارس ها سفر کردم، آنگاه به بابل و میشان^{۱۸} و شوش.

بر شاپور ظهور کردم. او مرا با احترام بسیار پذیرا شد و به من رخصت داد تا در نواحی او بگردم و کلام زندگی را وعظ کنم. من سال های بعد را به همراهی او گذراندم، سال های بسیار در پارس و پارت تا آدیابنه و نواحی هم مرز با روم....»

این متن به خوبی روشن می کند که مانی در دوره شاپور اول، پسر اردشیر، ظهور کرده است و نه شاپور ذوالاکتاف.

در توجیه کامیابی مانی از دیدگاه فردوسی، باید گفت که او موفق شد آیین خود را از شرق تا خراسان و کوشان و از غرب تا اسکندریه و در شمال افریقا و سرزمین های امپراتوری روم گسترش دهد. در متن سغدی $M 18220 = T. M 389 \alpha$ ، ابتدا به سفر تبلیغی مارامو، فرستاده مانی، به ابرشهر^{۱۹} و کوشان، و آنگاه سفر ماراذا فرستاده دیگر مانی به اسکندریه و روم اشاره می شود.^{۲۰}

درباره چیره دستی مانی در هنر نقاشی که فردوسی به آن اشاره کرده است، متن پارتی $M 47 I$ ، مربوط به دین پذیرفتن مهر شاه،

(۱۸) این ناحیه امروزه، به دشت میشان معروف است و شهرستانی است واقع در غرب استان خوزستان، کنار مرز ایران و عراق.

(۱۹) نیشابور کنونی است. (۲۰) زوندرمان ۱۹۸۱: صص ۳۷، ۳۹، ۴۰.

پادشاه میشان، را گواه می آوریم.^{۲۱}

«شاپور شاهنشاه را برادری بود، شاه میشان و مهرشاه نام داشت و با فرستاده (= مانی) سخت دشمن بود و او را بوستانی بود بسیار زیبا و شگفت بزرگ، که ماندنی نداشت. پس فرستاده دانست که هنگام رستگاری نزدیک آمده است. پس برخاست و پیش مهرشاه شد که در بوستان به بزم بود با بزرگ شادی. پس به فرستاده گفت: اندر بهشتی که تو نام بری، این گونه بوستان باشد، چون بوستان من؟» پس فرستاده دانست (دریافت) آن اندیشه تهی از ایمان را. پس به معجزه نشان داد بهشت روشنی را با همه خدایان و ایزدان و باد بی مرگ (روح القدس) زندگی بخش و بوستان همه رنگ و چشم انداز زیبای آنجا را.^{۲۲} پس بیهوش افتاد تا سه زمان، و آنچه دید با دل و جان به یادگار نگاه داشت. پس فرستاده دست بر سرش نهاد، به هوش آمد. هنگامی که برخاست به پای فرستاده افتاد. فرستاده دست راستش بگرفت و گفت.....^{۲۳}

همان گونه که در پیش گفتار آمد، در شرح زندگی شخصیت های مذهبی، به طور معمول رسم بر شخصیت پردازی و غلو بوده است؛ با این همه، بن مایه افسانه های پیرامون مانی، سلسله رویدادهایی واقعی نیز می تواند باشد. اگر شاخ و برگ ها را از این افسانه ها بگیریم، دست کم این نکته را می توانیم به مثابه واقعیت مطرح کنیم که مانی در تبلیغ و ترویج آیین خود، از عناصری مانند هنرهای تجسمی، به ویژه

(21) Boyce 1975: pp. 37 - 38.

(۲۲) به استنباط من این معجزه به یاری هنر نقاشی صورت گرفته است.

(۲۳) متن ناتمام است.

نقاشی، بهره می‌جسته است. خط - نقاشی‌های زیبایی که نوشته‌های مانویان را تا حد آثار والای هنری مطرح می‌کند، نمونه‌ای از این آفرینش‌های هنری است.

به صورت‌گری گفت پیغمبرم * ز دین آوران جهان برترم
در هم‌داستانی با مصراع دوم بیت بالا که ادعای مانی را به برتری
از دیگر پیامبران است، متن فارسی میانه M 5794 را گواه می‌آوریم.^{۲۴}
مانی در تعریف آیین خود چنین می‌گوید:

«یک اینکه دین کهن در یک شهر «سرزمین» و به یک زبان بود،
پس دین من در هر شهر و به همه زبان‌ها آشکار شود. و در
شهرهای دور آموخته خواهد شد. و دیگر اینکه دین پیشین تا
زمانی که سالاران پاک «سران مقدس» در آن بودند، وجود داشت
و هنگامی که سران آن عروج می‌کردند، پس دینشان آشفته
می‌شد و در اندرز و کرفگی (= ثواب) سست می‌شدند. اما دین
من با انجیل زنده و با آموزگاران و شماسان و برگزیدگان و
نیوشایان^{۲۵} و با خرد و کار خیر تا ابد خواهد پایید. سوم اینکه
روان‌های پیشینیان که در دین خود کرفگی گرد نیاوردند، به دین
من خواهند آمد که این خود، دروازه رستگاری خواهد بود.
چهارم، این آفرینش دو بن^{۲۶} و انجیل‌های زنده^{۲۷}، خرد و دانش

24) Ibid: pp. 29 - 30.

۲۵) جامعه مانویت به دو گروه برگزیدگان، یعنی نخبگان و نیوشایان، یعنی عامه
گروندگان تقسیم می‌شده است. گروه برگزیدگان نیز خود درجات سه‌گانه داشته: الف
- آموزگاران، که دوازده تن بودند؛ ب - شماسان، که ۷۲ تن بودند؛ ج - واعظان یا
اسپسگان، که ۳۶۰ تن بودند. دیگر برگزیدگان مرتبه خاصی نداشتند.

۲۶) آفرینشی که بر پایه دو اصل خوبی (روح) و بدی (ماده)، یا روشنی (روح) و تاریکی

من از آن دین پیشینیان برتر و بهتر است. پنجم، همه کتاب‌ها و خرد و تمثیل....»

در این متن که آسیب دیده و ناتمام است، مانی دلایل برتری دین خود را ذکر کرده است.

در جایی دیگر، صحبت از آمدن مانی از چین است:
ز چین نزد شاپور شد بار خواست به پیغمبری شاه را یار خواست
همان‌گونه که متن قبلی کفالایا را گواه آوردیم، مانی در چین نبوده و از شاه بار نخواسته، بلکه شاه او را نزد خود فراخوانده است.
این نکته شایسته یادآوری است که آنچه از مانویان به زبان چینی تا به امروز باقی مانده است، تا آنجا که من آگاهم، به حضور مانی در چین اشاره‌ای نمی‌کند. احتمالاً گسترش بعدی آیین مانی در چین سبب پیدایش این تصور بوده است.

سخن گفت مرد گشاده زبان	جهاندار شد زان سخن بدگمان
سرش تیز شد موبدان را بخواند	ز مانی فراوان سخن‌ها براند
کزین مرد چینی و چیره‌زبان	فتادستم از دین او در گمان
بگوئید هم زو سخن بشنوید	مگر خود به گفتار او بگروید
بگفتند کین مرد صورت‌پرست	نه بر مایه موبدان موبد است
بفرمود تا موبد آمدش پیش	سخن گفت با او ز اندازه بیش

→

(ماده) نهاده شده است. مانی معتقد به ثنویت مبتنی بر جدایی محض میان روح و ماده بوده است و آفرینش مادی را حاصل آمیختگی این دو اصل می‌دانست و اعتقاد داشت که انسان با شناخت، یعنی معرفت (غنوس) می‌تواند خود را از آمیختگی نجات دهد. (۲۷) نوشته‌های مانی.

فروماند مانی میان سخن به گفتار موبد ز دین کهن موبد کیست؟ در این بیت‌های شاهنامه، خواننده با شخصیتی مقتدر و به اصطلاح حجت‌مدار روبه‌رو می‌شود که در برابر این بدعت‌گذار می‌ایستد. مرد چیره‌زبانی که شاه را از اعتقاد خود به گمان، و آیین کهن را به خطر انداخته و کار را به جایی رسانده است که شاه پیشنهاد می‌کند موبدان گرد شوند و با او مناظره و او را متقاعد کنند یا خود به آیین او بگروند. کیست این موبد که سرانجام با جدل، این بدعت‌گذار را منکوب می‌کند. با چنین کنجکاوی در متن‌ها جست‌وجو می‌کنیم. در یکی از کتیبه‌های ساسانی این شخصیت را می‌یابیم؛ او همانا کرتیر موبد مقتدر دربار ساسانی است.

کرتیر موبدی بوده که مدت زمان درازی، سیاست دینی دوره ساسانی را در دست داشته است. شهرت او از زمان شاپور اول آغاز می‌شود و در دوران بهرام اول، به اوج قدرت خود می‌رسد. او مخالف سرسخت مانی است و در کتیبه‌اش شکنجه و آزار مانویان را از افتخارات خود شمرده است. کتبه کرتیر در «کعبه زردشت» در نقش رستم قرار دارد و زیر تحریر فارسی میانه «کتیبه شاپور اول» نوشته شده است.

هیچ یک از بزرگان ساسانی اجازه نداشتند که کتیبه‌شان زیر کتیبه شاه باشد و این نکته اهمیت مقام کرتیر را نزد شاه می‌رساند. او، که در دوره شاپور «هیرید» بود، در دوره هرمز «اورمزد موبد» می‌شود و کلاه و کمر می‌گیرد و در دوره بهرام دوم «موبدان موبد» می‌شود و پس از آن، لقب «کرتیر بُخْش روان بهرام»، یعنی «نجات دهنده روان بهرام» را

می‌گیرد. او کتیبه خود را، پس از شرح مبارزات با ادیان دیگر و برشمردن کارهای خیر خود مثل بنای آتشکده، با جمله دعایی برای کسی که کتیبه را می‌خواند، ختم می‌کند.

کرتیر در جایی از کتیبه‌اش چنین می‌گوید:

«...یهود^{۲۸} و شمن^{۲۹} (راهبان بودایی) و برهمن^{۳۰} و نصارا^{۳۱} و مسیحیان^{۳۲} و مغتسله^{۳۳} و زندیق^{۳۴} در کشور سرکوب شدند و بت و لانه اهریمنی دیوان آشفته شد...»

چنان‌که می‌بینیم در این کتیبه، کرتیر دین مانی را که با نام «زندیق» از آن یاد کرده، از جمله ادیان رایج در زمان خود شمرده است.

با ادامه بیت‌های شاهنامه مناظره موبد را با مانی پی می‌گیریم:

بدو گفت کای مرد صورت پرست	به یزدان چرا آختی خیره دست
کسی کو بلند آسمان آفرید	بدو در زمان و مکان آفرید
کجا نور و ظلمت بدو اندر است	ز هر گوهری گوهرش برتر است
شب و روز و گردان سپهر بلند	کزویت پناه است و زویت گزند

28) yhwdy

29) šmny

30) blmny

31) n'cl'y

32) klstydñ

۳۳) مغتسله (mktky). این واژه را ژینیو در واژگان کتیبه‌های پهلوی و پارتی با نشانه پرسش آورده است. شادروان احمد تفضلی این واژه را به مغتسله ترجمه کرده است که با در نظر گرفتن سرگذشت مانی و کنار هم آمدن آیین‌های رایج آن روزگار در کتیبه کرتیر، نظر وی برهان کافی می‌یابد؛ به این ترتیب، آیین مغتسله همانند دیگر آیین‌های رایج در روزگار مانی، در این کتیبه مطرح شده است.

۳۴) زندیق (zandīky) یا زندیک به مفهوم عام، کسی است که اوستا را تفسیر غیرقانونی می‌کند و، به مفهوم خاص، نامی است که زردشتیان بر مانویان نهاده بودند و بعدها معرب و به زندیق بدل شده است.

همه کرده کردگار است و بس جز او کرد نتواند این کرده کس
 به برهان صورت چرا نگروی همی پند دین آوران نشنوی
 همه جفت و همتا و یزدان یکیست جز او بندگی کردنت رای نیست
 فردوسی که مسلمانی معتقد است، آیین زردشتی را با دید
 وحدت‌گرایی خود می‌نگرد. آنچه در شاهنامه «دین کهن» نامیده شده
 حاصل این نگرش است، یعنی کوشش برای برقراری نوعی آشتی و
 تحمل میان ثنویت زردشتی از یک سو، و وحدانیت اسلام از سوی
 دیگر. فردوسی از یک سو، به فرهنگ باستانی و اساطیر سرزمینش
 عشق می‌ورزد و از سوی دیگر، مسلمانی معتقد و مؤمن است.
 روایت‌های زردشتی، یعنی آنچه او خود «گفتار دهقان» می‌نامد، مایه
 اصلی داستان‌های حماسی شاهنامه است. او که با کوشش بسیار،
 گفتار گرامی دهقان را با ایمان و ایقان خود در مقام یک مسلمان
 سازش داده و «دین کهن» را چون آیینی وحدت‌گرا نشان داده و ایزدان
 را یزدان خوانده است، اینک با آیینی دیگر روبه‌رو می‌شود که «دین
 کهن» سازش با آن را بر نمی‌تابد و بنیادگذار آن را کافر و زندیق می‌داند.
 گرین صورت کرده جنبان کنی سزد گر زجنبنده برهان کنی
 ندانی که برهان نیاید به کار ندارد کسی این سخن استوار
 اگر اهرمن جفت یزدان بدی شب تیره چون روز خندان بدی
 همه ساله بودی شب و روز راست به گردش فزونی نبودی نه کاست
 نگنجد جهان آفرین در گمان که او برتر است از زمان و مکان
 سخن‌های دیوانگان است و بس بسدین بر نباشد تو را یار کس
 سخن‌ها جزین نیز بسیار گفت که با دانش و مردمی بود جفت

فروماند مانی ز گفتار اوی بیژمرد شاداب بازار اوی
 ز مانی برآشفست پس شهریار بر او تنگ شد گردش روزگار
 فردوسی ظهور و افول مانی را در هنگام شاهنشاهی شاپور
 ذوالاکتاف آورده است؛ اما همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، مانی در
 زمان سه شاه، یعنی شاپور اول و پسرانش هرمز و بهرام اول به تبلیغ
 دین پرداخته است. فرجام کار مانی در شاهنامه چنین تصویر شده
 است. آخرین ملاقات مانی با بهرام اول، شاهنشاه ساسانی، در متن
 فارسی میانه حاکی از بی‌اعتنایی این پادشاه به مانی است.^{۳۵}

بفرمود پس تاش برداشتند به خواری ز درگاه بگذاشتند
 چو آشوب و آرام گیتی بدوست بیاید کشیدن سراپاش پوست
 همان خامش آگنده باید به کاه بدان تا نجوید کس این پایگاه
 جهانی بر او آفرین خواندند همی خاک بر کشته افشانند
 گزارش فردوسی که بی‌گمان از منابع زردشتی و احتمالاً ضدمانوی
 سرچشمه گرفته است، آشکارا مانی را به گونه محکومی مستوجب
 مجازات نشان می‌دهد.

اما هواداران مانی در متن پارسی (T II 79) M 5569 مرگ مانی را با
 شکوه تمام تصویر کرده‌اند.^{۳۶}

«چونان شهریاری که زین‌افزار و رزم‌جامه را به در آورد و جامه
 شاهوار بر تن کند، فرستاده روشنی (مانی) تن‌پوش رزمگاهی را
 به در آورد و نشست بر ناو روشنی و گرفت خلعت خدایی را،
 دیهیم روشنی و گلتاج زیبا را، و با شادی بسیار، با خدایان

35) Boyce, idem, p. 44 - 45.

36) Ibid. p. 47.

روشنی که روان‌اند از چپ و راست، با چنگ و سرود شادی،
پرواز کرد با معجزه خدایی، چون برقی تند و شهابی رخشان
پیش به سوی ستون شکوه و راه روشنی و گردونه ماه؛ و در آنجا
غنود با پدر اورمزد بیغ....»

مقایسه بیت‌های شاهنامه فردوسی با متن‌های مانوی، به‌رغم
برخی تناقض‌ها، ما را در اعتقاد به اعتبار دانش و آگاهی این
حماسه‌سرای بزرگ از تاریخ و فرهنگ سرزمینش راسخ‌تر می‌کند. زیرا
شواهدی که از متن‌های مانوی آوردیم فقط به یک منبع یا یک دوره از
تاریخ مانویان محدود نمی‌شود، بلکه برگرفته از منابعی است که در
دوره‌های مختلف و به زبان‌های گوناگون نوشته شده و در عرصه‌های
گسترده عالم، از چین تا مصر و روم، منتشر شده است.

کتابنامه

- ابن‌الندیم، عمر بن اسحاق. ۱۳۴۳. الفهرست ترجمه رضا تجدد. تهران: بانک بازرگانی. بیرونی، ابوریحان. ۱۳۲۱. آثار الباقیه. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: ابن‌سینا. تقی‌زاده، سیدحسن. ۱۳۳۵. «مانی و دین او»، نشریه انجمن ایرانشناسی. تهران. زوندرومان، ورنر. ۱۳۷۱. «تصویر مانی»، ترجمه امید بهبهانی، فرهنگ (ویژه زبان‌شناسی)، ش ۱۳. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۹۶۸. شاهنامه. متن انتقادی. ج ۶ و ۷. مسکو. قریب، بدرالزمان. ۱۳۷۲. «سغدی‌ها و آسیای میانه»، یاد یار. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- _____ . ۱۳۷۴. فرهنگ سغدی. تهران: فرهنگان.
- ون یه سیون. ۱۳۷۲. «دین مانی در آسیای مرکزی و چین»، چیستا، ش ۹ و ۱۰ (۹۹ و ۱۰۰). تهران.
- Asmussen, Jes. P. 1975. *Manichaean Literature*. Delmar, New York: SFR.
- Boyce, M. 1975. *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (*Acta Iranica 9*). Téhéran-Liège. Bibliothèque Pahlavi.
- _____ . 1977. *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian* (*Acta Iranica 9a*). Téhéran-Liège: Bibliothèque Pahlavi.
- Gharib, B. 1995. *Sogdian Dictionary*. Tehran: Farhang.
- Gignoux, Ph. 1972. *Glossaire des Inscriptions Pehlvies et Parthes*. London.
- Henning, W. B. 1933. "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch - Turkistan" II. *SPAW*. Berlin.
- Polotsky, H. J. und Böhlig (ed.). 1940. *Kephalaia I*. Stuttgart.
- Sundermann. Werner. 1981. *Mitteliranische Manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*. Berliner Turfantexte (BTT) II.

Berlin: Akademie - Verlag.

Wolff, F. 1965. *Glossar zu Schahname*. Hildesheim: Georg Olms.

تجلی عرفان مانوی در غزلی از حافظ^۱

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم
خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانیست
روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم
دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس
که در سراچهٔ ترکیب تخته بند تنم
اگر ز خون دلم بوی شوق می‌آید
عجب مدار که هم درد نافهٔ ختمم
طراز پیرهن زرکشم مبین چون شمع
که سوزهاست نهانی درون پیزهنم

(۱) از یادنامهٔ استاد یس پتر آسموسن. ۱۳۸۱. کپنهاگ: نشر پارسیک. صص ۵۳ - ۶۰.

بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار

که با وجود تو کس نشنود زمن که منم^۲
در این گفتار شرح کوتاهی از زندگی و تعالیم مانی، بنیادگذار
مانویت، خواهد آمد و سپس بازتاب عرفان مانوی در غزلی که یاد شد
بررسی خواهد شد.

نزدیک به یازده سده، مانی برای مردمی بسیار، نماد زهد و
پارسایی بود و پویدن راه او در نهایت، پیوستن به سعادت ابدی و
رستگاری پنداشته می شد. او در سده سوم میلادی (۲۶ آوریل
۲۱۶)، در بابل و در خانه پتیگ و مریم زاده شد. مریم تباری اشکانی
داشت و نسب به پادشاهان می رساند. به آن هنگام، بابل کلان شهری
بود با فرهنگ های گوناگون که در آن، پیروان ادیان مختلف زردشتی،
یهودی، غنوسی، و مسیحی در کنار هم با آرامش می زیستند. مانی
گرچه به فرقه غنوسی مغتسله وابسته بود، آموزه هایش آشکار می کند
که ادیان بزرگ زمان خویش را به دقت بررسی کرده است.

مغتسله فرقه ای از غنوسیان بودند که مناسک و آداب غسل در آب
رودخانه را مایه پاکی جسم و جان می دانستند. آنان نیز مانند
گروه های دیگر غنوسی، که در جهان یونانی - رومی پراکنده بودند، به
کسب دانش رمزی از راه کشف و شهود باور داشتند و در
آفرینش شناسی خود به دو بن، دو اصل، دو نیروی خیر و شر معتقد
بودند. مانی تا ۲۴ سالگی به مغتسله وابسته بود، اما در این سن از آنان
گسست و فرشته ای که مانی «همزادش» می نامید در یک تجلی

ملکوتی بر او ظاهر شد و او را به آشکار ساختن دین خود برانگیخت. مانی چنین کرد و مردمان را به پیروی از آموزه‌های خود فراخواند. از این هنگام تا زمانی که دین مانی از چین تا مصر و از هند تا قلب اروپا گسترده شد، سال‌های بسیاری سپری نشد. او در این دوره به سفرهای گسترده‌ای رفت و هنگامی که در هند بود، با آیین بودا نیز آشنا شد. — بنا به متن قبطی کفالایا، شاپور اول، شاهنشاه ساسانی، مانی را در میان درباریان خود پذیرفت و به او فرصت داد تا دین خود را بی هیچ مانعی در سراسر شاهنشاهی اش تبلیغ کند.

مانی نیاز مردم زمان خود را نیک دریافته بود و دینی را به آن‌ها عرضه کرد که باورهای رایج زمان را با بهره‌گیری از عناصر هنری و زبده دین‌های دیگر جهان، یکجا دربرداشت؛ البته با نگرش مانوی. مانویان می‌بایست آزمون‌های بسیاری را با موفقیت می‌گذراندند تا بتوانند از پایه مبتدیان (نیوشایان)، به مقام برگزیدگان (ویزیدگان) برسند و گام به گام، روان خود را بیالایند تا برای پیوستن به سرچشمه روشنی‌های الهی آماده شوند. خورشید بخت مانی در روزهای پایانی زندگیش افول کرد و مغضوب بهرام اول، شاهنشاه ساسانی، شد و در زندان به عذابی سخت جان سپرد.

مانی بر آن بود تا دینی جهانی بیاورد و حقایقی را که در دین‌های پیشین به کمال آشکار نشده بود، به روشنی بیان کند. آنچه در آفرینش‌شناسی و جهان‌شناسی مانی مطرح می‌شود جدایی مطلق میان دو اصل «روشنایی و تاریکی» و به تعبیری دیگر «روح و ماده» یا «خیر و شر» است و جدال طولانی فرمان‌روای سرزمین روشنایی

(زروان)^۳ با شهریار سرزمین تاریکی (اهریمن). نور از سرزمین روشنایی (بهشت)، برمی خیزد و ظلمت بر سرزمین تاریکی (دوزخ) چیره است. در آغاز، این دو هستی از یکدیگر جدایند، اما اهریمن با دیدن روشنایی به آن دل می بندد و به آن می تازد و با نیروهای تاریکی بر آن چیره می شود و بخشی از روشنایی های بهشت را در خود فرو می برد و آن ها را درون ماده یا تاریکی زندانی می کند تا همواره از آن او باشند. فرمانروای بهشت برای باز ستاندن روشنایی ها از کف اهریمن تمهیدها می اندیشد، آفریده ها می آفریند، و با اهریمن نبردها می کند که همه برای رهایی روشنایی هایی اسیر شده است. او در این راه، به هدف نزدیک می شود و بسیاری از روشنایی ها را آزاد می کند اما اهریمن هم در برابر تمهیدهای فرمانروای بهشت حيله گری می کند و دو دیو را که روشنایی های بهشتی را بلعیده اند به هماغوشی وامی دارد و این دو، آدم و حوا را می آفرینند^۴ که گوهر روشنایی و تاریکی را هر دو آمیخته دارند. بنابراین، انسان گوهری دوگانه دارد. کالبد او از ماده است که اصلی دوزخی دارد. اما روح او از گوهر نور است و از آن بهشت. رسالت انسان در زندگی کوتاهش در جهان مادی، یاری دادن

(۳) مانی، که سودای آوردن دینی جهان را در سر داشت، برای آنکه بتواند پیروان بیشتری را از میان دین های رایج روزگار گرد آورد، می کوشید تا از نام های خدایان و مقدسات دیگر ادیان در یزدان شناسی خود استفاده کند تا پذیرش دین نو برای نو باوران مانوی آسان تر باشد.

(۴) سرشت دیوی که عبارت است از: از خشم و شهوت و نفرت و دیگر خصایص اهریمنی، به آدم و حوا منتقل می شود. اهریمن با این حيله انسان را به اسارت جاودانه در می آورد، تا زمانی که آگاهی را دریابد.

به آفریدگار نور و پاکی است تا سرانجام بر اهریمن چیره شود. هر انسانی که در این راه بکوشد رستگاری خویش را باز خریده است. اما این کوشش انسان بی «آگاهی» ممکن نیست. آگاهی، یعنی خودشناسی و باید از راه کشف و شهود و اشراق حاصل آید. با استمرار در این اشراق، ذره ذره رازهای پنهان بر انسان آشکار می شود تا آنجا که او آشکارا در ضمیر خویش پیوند ملکوتیش را با بهشت روشنایی حس می کند و عیان می بیند که روحش سرشت الهی خود را بازیافته است و خود را از آن عالمی می بیند که ورای این جهان پست خاکی است و با نور پیوندی ناگسستنی دارد. پس روح او، آگاه از اسارت در بند خاک تیره و جسم حقیر، بر آن می شود که خود را از این قفس رها سازد.

با نگاهی دوباره به غزل حافظ این آگاهی از گوهر جان را به روشنی می بینیم. حافظ اسارت روح بهشت آفریده اش را در زندان تن بر نمی تابد:

حجاب چهره جان می شود غبار تنم

خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم

«چهره جان» را می توان برابر با روشنی های اسیر دانست و «غبار تن» را جسم خاکی یا بخش مادی وجود انسان، که مانند غباری بر روی این چهره پرده افکنده است و مانع جلوه گری آن است. روزی که این پرده برگرفته شود و روشنایی از پس تاریکی پدیدار شود خوش روزگاری است.

چنین قفس نه سزای چون من خوش الحانیست

روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
حافظ که به صفای روح خود ایمان دارد، خود را مرغ خوش آواز
بهشتی می‌داند. از دیدگاه اسطوره آفرینش مانی، این مرغ را می‌توان با
عناصر نور پاک و نیالوده بهشت روشنایی و گلشن رضوان را نیز با
بهشت روشنایی برابر دانست. این مرغ خوش آواز بهشتی قفس تن یا
دنای مادی را شایسته خود نمی‌بیند و رفتن به گلشن رضوان یا باغ
بهشت را درس دارد، زیرا مأوای او آنجاست.
عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم

دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم
در واقع، این پرسشی بوده که بشر از دیرباز تاکنون با آن رویاروی
بوده و در جستجوی پاسخ به هر در روی آورده است. کوششی
است برای کشف راز آفرینش.

اسطوره مانی جهان را حاصل آمیزش دو اصل روشنی و تاریکی
(روح و ماده) یا خیر و شر می‌داند. آرامش کل هستی بستگی به
جدایی این دو اصل دارد که در آغاز نیز جدا بوده‌اند و حادثه، آفرینش
این دو را سبب شده است و در پایان نیز دوباره جدا خواهند شد.
بنابراین، گوهر خیر یا روشنایی از بهشت به عالم خاک آمده و «حادثه»
(حادثه تازش اهریمن به بهشت) سبب آمدن او به این جهان مادی
شده است^۵ و اگر از غفلت بیرون آید و از گوهر پاک خود آگاه شود، و

(۵) حافظ در غزلی دیگر می‌فرماید:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم

شر یا مادّه را از خود جدا کند دوباره می‌تواند بهشت روشنائی بازگردد.

چگونه طوف کنم در قضای عالم قدس

که در سراچه ترکیب تخته بند تنم
پرندۀ بهستی یا نماد روح حافظ، در مقام انسان آگاه شده از اصل خود، سرگشته و حیران است که چگونه می‌تواند در فراخنای عالم قدس یا به تعبیر مانوی «بهشت روشنائی» سیر کند؛ در حالی که در عالم ترکیب روح و ماده اسیر و گرفتار است.
اگر ز خون دلم بوی شوق می‌آید

عجب مدار که هم درد نافۀ ختنم

آتش شوق وصل در دل حافظ زیانه می‌کشد و شور این شوق چنان است که بوی عشق را می‌توان از خون حافظ حس کرد؛ همان گونه که عطری که از نافۀ آهوی ختن برمی‌خیزد از خون آهو حاصل می‌شود.

روح حافظ در مقام انسانی که از سرشت الهی خود آگاه شده برای وصل به سرچشمۀ روشنائی‌ها و پاکی‌ها شوقی تمام دارد. در عرفان مانوی، روح انسان تا زمانی که آگاهی نیافته اصطلاحاً «انسان پیر» خوانده می‌شود هنگامی که آگاهی می‌یابد و به فنای مادی و رسیدن به اصل و گوهر معنوی و الهی اشتیاق می‌یابد «انسان جوان» نامیده می‌شود.

شور و شوق نیز خصیصۀ روح جوان است.

طراز پیرهن زر کشم مبین چون شمع

که سوزهاست نهانی درون پیرهنم
حافظ، یا انسان آگاه شده، اگرچه از مظاهر زندگی مادی بهره‌مند
است، میل بازگشت به اصل درون او را می‌سوزاند.
بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار

که با وجود تو کس نشنود زمن که منم
این بیت نیز شوق به فنا برای رسیدن به سرچشمه پاکی‌ها و
روشنایی‌های الهی را بیان می‌کند. گوهر خوبی که در وجود فرد فرد
انسان‌هاست در صورت پالایش از بدی‌ها و تاریکی‌ها (فنا‌ی مادی)
می‌تواند چون قطره‌ای به دریای خوبی‌ها و روشنایی بپیوندد و در آن
غرق شود.

وجود پاره‌ای از شباهت‌ها و نکته‌های مشترک میان اشارات حافظ
و تعبیر و تأویل جهان‌شناسی مانوی تا حدی معلول خصیصه
تأویل‌پذیری غزل حافظ است. از سوی دیگر، نباید از این نکته غافل
شد که حافظ چهارده روایت قرآن، پیش از همه از قرآن تأثیر پذیرفته
است. اما آگاهی و احاطه او به اساطیر کهن نیز انعکاس آراء و عقاید
کهن را در غزل‌های زیبا و سحرانگیز او سبب شده است. پس گزاف
نخواهد بود اگر بگویند حافظ، حافظ قرآن و حافظه ایران و ایرانیان
است.^۶

کتابنامه

- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. دیوان. به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران، زوار، بی‌تا.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. حافظ نامه (۲ بخش)، تهران انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- Widengren, G. 1969. "Manichaeism" In: *Historia Religionum*, vol. I, ed. C. J. Bleeker and G. Widengren, Leiden: Brill.
- Asmussen, J. P. 1975. *Manichaean Literature*. Delmar, New York: Scholars Facsimils & Reprints.
- Boyce, M. 1975. "A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian," (*Acta Iranica* 9). Téhéran - Liège: Bibliothèque Pahlavi.
- Sunderman, W. 1978. "Some more remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon", *Études Mitriaques* (*Acta Iranica* 17). Tèhèran - Liège: Bibliothèque Pahlavi.

چهار) ایزدان مانوی

بازنگری جایگاه مهر در یزدان‌شناسی مانوی^(۱)

اگر نظر شدیر^(۲) درست بود، مهریزد خدای مانوی، نمی‌بایست در تاریخ و سیر تحول خدای همانم خود، یعنی مهریزد زردشتی، اهمیت چندانی داشته باشد. شدر این عناصر ایرانی را در مانویت شرق «تغییر سبک آگاهانه و برنامه‌ریزی شده نظام مانویت» توصیف کرده است «که به‌رغم این تغییر شکل، در محتوای مکتبی خود، دست نخورده و پابرجا مانده است.»^۱ او این مطابقت با اصطلاح‌های ایرانی را صرفاً «تشابه ظاهری»^۲ و یا «ترجمه‌ای سراسر ماشینی»^۳ می‌دانست در حالی که باید دانست تمام این «ترجمه‌ها» را منحصرأ

(۱) این مقاله ترجمه‌ای است از:

Sundermann, Werner, 1978, "Some more remarks on Mithra in the Manicaean Pantheon". *Études Mitriaques. (Acta Iranica 17)*. Téhéran - Liège, P. 485 - 499.

از فصل‌نامه فرهنگ. (ویژه زبان‌شناسی). سال نهم. شماره اول. شماره مسلسل ۱۷. بهار ۱۳۷۵. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. صص ۲۰۱ - ۲۲۰.

(2) Schaefer

خود مانوی انجام داده است.^۴

این گفته‌ها بیش از چهل سال موضوع مجادله بوده و با موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیاری روبه‌رو شده است. برای نمونه اشاره‌ای به دیدگاه یکسره مخالف ویدن‌گرن کافی است.^۵

به اعتقاد من، مری بویس ارزش دیدگاه شدر را سخت به چالش خوانده است و به اعتبار متن‌های فارسی میانه، که پس از بررسی‌های معروف شدر منتشر شده است، به تازگی یادآور شده که پیروان مانوی، و دست کم شاگرد او، مارامو، در ترجمه نام ایزدان آزادی عمل داشته‌اند.^۶ از این گذشته، بویس توانسته است ثابت کند که فرستاده سوم آفرینش مانوی، که در متن‌های پارسی با مهریزد ایرانی یکی گرفته شده، از مفهوم اصلی خدای محلی زردشتی کاملاً بی‌تأثیر نمانده است.^۷

کلاً، با توجه به روش مانویان در یکی گرفتن ایزدان بیگانه با ایزدان خود، مری بویس توانست این واقعیت انکارناپذیر و بسیار مهم را ثابت کند که یکی گرفتن ایزدان مستلزم وجود جنبه‌هایی مشترک^۸ در آن‌ها و نیز در جامعه‌ای است که راجع به هر دو خدا در پاره‌ای موارد، یا مفاهیم کلی‌تر تصوراتی دارد؛ به طوری که این جامعه بتواند پذیرای ایزدان بسیاری شود. در یزدان‌شناسی مانوی، بنابر سنت ایرانی، نارسایی‌های درک شدنی روش مانوی این نتیجه را دارد که هم یک ایزد مانوی می‌تواند نام‌های دو ایزد مختلف زردشتی را داشته باشد، و هم نام یک ایزد زردشتی می‌تواند در زبان‌های گوناگون ایرانی، بر دو ایزد مختلف مانوی نهاده شود. معروف‌ترین نمونه، برای روشن شدن این

نکته، خود مهر است که به صورت مهریزد با دو خدای مانوی، یعنی روح زنده، خدای اصلی آفرینش دوم در سنت فارسی میانه^۹، و فرستاده سوم در سنت پارتی، یکی گرفته شده است^{۱۰}. افزون بر این، در سنت پارتی بارها به صورت *Narisaf yazd* و گاه نیز *hridīg frēstag* خوانده شده است. سنتِ سغدیِ مانوی با پارتی در این نکته هم‌داستان است تا آن‌جا که نام فرستاده سوم را به صورت *miši vayi* (*myšyy βγγγ*) ترجمه می‌کند و نام پارتی *Narisaf- Yazd*^{۱۱} (در آوانویسی سغدی *nr'ysβ yzδ*) و نیز اصطلاح *æštik frēše* و ام‌واژه‌ای حاصل از ترجمه پارتی را می‌پذیرد^{۱۲}. هنینگ که نخستین بار این ارتباط پیچیده نام‌های ایزدان و شخصیت‌های آسمانی را به درستی روشن کرد، معتقد بود که این پراکندگی ناشی است از جنبه‌های مختلف ایزدمهر در میان اقوام گوناگون ایرانی، پارس‌ها از یکسو و پارت‌ها و سغدی‌ان از سوی دیگر^{۱۳}. اما مری بویس تردیدآمیز بودن این تعبیر را خاطر نشان کرده است^{۱۴}. بعدها او به مسائل مطرح شده در مقاله خود «نقش مهر در دین زردشتی» پاسخ بهتری داد^{۱۵}. در این مقاله به طور قانع‌کننده‌ای اظهار شده است که در شاهنشاهی ساسانی مهریزد به عنوان تنها و در واقع پرتوان‌ترین ایزد خورشیدی پرستش می‌شده است^{۱۶}. از سوی دیگر، زردشتیان چیره در مسائل دینی هرگز فراموش نکردند (حتی در روزگار ما) که مهر چیزی والا تر از اینها و سرور نور تابنده همه اجرام آسمانی و در نتیجه خدایی بزرگ‌تر از *Xwaršēd*، یعنی خود خورشید بوده است.

این مقاله کوتاه که به حضورتان تقدیم می‌شود، به هیچ‌رو توصیفی

جامع از همه جنبه‌های ممکن و ذکر شدنی، که از مدت‌ها پیش درباره مهریزد مانوی ایرانی - بر پایه متن‌های تورفانی که تاکنون منتشر نشده - می‌دانیم، به دست نمی‌دهد. به منظور کامل کردن بخش فارسی میانه‌ای که قبلاً بویس شناسانده است، قصد دارم، تنها درباره قطعه منتشر نشده‌ای از فارسی میانه مانوی بحث و گفت‌گو کنم. این متن به مجموعه تورفان تعلق دارد و دربردارنده آگاهی‌های تازه درباره نقش مهریزد در پایان جهان است و به ما امکان می‌دهد که به نتیجه‌ای درباره ارتباط این ایزد و ایزد هم‌نامش در دین زردشتی برسیم و فکر می‌کنم که در هر حال ارزش انتشار داشته باشد.

قطعه مورد بحث دو تکه کوچک با شماره‌های M3845 و M 869 است.^{۱۷} تنها در شکل کامل و کنونی این قطعه است که این متن یکی از پیروزی‌های مهر را مفصل توصیف می‌کند. این تکه بخشی از یک سرود نیایش است که هر بیت آن در سه مصراع نوشته شده، اما در حقیقت دو پاره مصراع است. این قطعه به روشنی از پایان جهان بحث می‌کند. اگرچه دست کم یک بیت در میان بیت‌های دوم و سوم، یعنی میان ستون‌های اول و دوم صفحه افتاده است، پیوستگی رویدادها و انسجام مطالب مطمئناً حفظ شده است. حرف نوشت و ترجمه به این ترتیب است:

I/ 1/ 'w(t h)' nc hndy(š)yšn

و نیز آن اندیشه

2/ cy t^۲(ryg) hmbwsn'g^{۱۸}

تاریک پدیده آورنده^{۲۰}

3/ cy hrwysp bzgyh

هریزه

4/ [ky pd]^۲ w(y p) hykyrb

که با آن پیکر^{۲۱}

سهمگین، گروه^{۲۳} سهمگین خویش را (x)wyš (m)yn [sh] 5/ grwy

پدید می‌آورد^{۲۲} 6/ 'yg s] hmy n grwy hmbwsnd^{۱۹}

(با جا افتادن یک یا چند بیت متن ادامه می‌یابد)

بینداز^{۲۵} ند^{۲۴} 11/ 1/wš hnd'c'nd' w

به آن کوره^{۲۶} و زندان 2/ h'n kwrg' wd zynd'n

و بند جاویدان 3/ 'wd bn 'y j'yd'n

که کرد (= ساخت) رازیگر (= معمار)^{۲۷} 4/ 'y qyrd r'z yg

روشنی در آن شهر (= اقلیم) 5/ rwš n o pad [h]' n š(h)[r]

اندیشه (= منوهمد) روشن 6/ 'yg mnwh(m)[yd rwš n]

یعنی آن بهشت 7/ 'yg 'wy whyy(š)[t'w]

نو، سپنج^{۲۸} (= قرارگاه) 8/ 'yg nwg hspyy n

نیروهای رزمجو^{۲۹} 9/ 'yg zwr'n rzmywz'[n]

و مهریزد او را ببندد 10/ 'wš myhr yzd byn'd?

با آن بند 11/ pd h'n bn 'yg

استوار 12/ hwstyg'n oo

نقش مهم روح زنده در فرجام‌شناسی مانوی را می‌توان هم در متن فارسی میانه شاهپورگان^{۳۰} و هم در متن‌های قبطی دریافت^{۳۱}. قطعه‌ای که اینجا منتشر شده به ما نشان می‌دهد که روح زنده نقش مبارز نهایی و به زنجیرکشنده نیروهای تاریکی^{۳۲} را نیز ایفا خواهد کرد (نکته‌ای که، تا آنجا که می‌دانم، در توصیف‌های تازه مربوط به فرجام‌شناسی مانوی راه نیافته است). یکی از دشمنان وی در متن ما ذکر شده

است، یعنی اندیشه تاریک *handēšišn ī tārīg* و تجسم او.

اندیشه تاریک کیست یا چیست؟

handēšišn «اندیشه» یا «تفکر» اصطلاحی است معروف در فارسی میانه مانوی که اندام چهارم روح را مشخص می‌کند.^{۳۳} و همان *andēšišn* پارتی^{۳۴}، *εὐθύμησις* یونانی است، اما اصطلاح پیچیده‌تر، یعنی، *handdešešn ī tārīgukd* درست برابر با *andēšišn tārīg* در متنی پارتی است که به تازگی منتشر شده است. این کلمه پارتی به مفهوم همتای منفی تاریک چهارمین اندام روح است که هم اکنون ذکر شد.^{۳۵}

دیگر قطعه‌های پارتی منتشر نشده نیز این برداشت را آشکارا و بارها تأیید می‌کنند.^{۳۶} اندیشه تاریک، که در اینجا موضوع بحث است، و «پدید آورنده هر گناه»، ناگزیر می‌بایست وجود اهریمنی نیرومندی باشد، نه آنچه که چهارمین بخش حقیر، از معنویت «انسان قدیم» می‌تواند نمودار آن باشد. به این صورت، طبیعی است که دروج آزا به یاد آوریم. او به مثابه عنصر اصلی آزمند و تبهکار ماده و پدید آورنده تاریکی و برانگیزنده آز و شهوت، همان چیزی است که خود مانی «ماده» می‌دانست.^{۳۷}

اگر تا اینجا را بپذیریم، ممکن نیست «اندیشه تاریک» فارسی میانه را همان «اندیشه مرگ» (*τενθυμησις μπιμού*) متن‌های قبطی ندانیم که آشکارا توضیح داده شده همان «ماده» است.^{۳۸} به هر حال، باید پذیرفت که هر دو اصطلاح، یکسان نیستند و این نکته که در مانویت شرق هم‌خوانی با عبارت پردازی قبطی وجود دارد، نه تنها در عبارت

سغدی *mr̄cync šm'r 'z* «ماده، *ενθύμησις* (= اندیشه) مرگ»^{۳۹}، و عبارات اویغوری *az yäk ölümlük saqınc* (= دروج آز، اندیشه مرگ)^{۴۰}، بلکه همچنین در عبارت فارسی میانه *hndyšyšn y mrg* تأییدپذیر است.^{۴۱}

پس مفهوم «اندیشه مرگ» در مانویت شرق و غرب هر دو یکسره تأیید شده است و افزون بر آن، به نخستین قشر آموزه مانویت بازمی‌گردد که به آشکار بر اساس اصطلاحات دیرینه‌تر غنوسی، از جمله «حکمت مرگ» و *επιθυμία* (= آرزوی) مرگ» ابداع شده است.^{۴۲}

به نظر من اصطلاح «اندیشه تاریک» را، که در این متن چندان مبهم است که ناخوشایندش می‌یابی، نمی‌توان چیزی مانند بی‌دقتی در ریشه‌شناسی کلام یا شاید خطای محض دانست. این امکان، این فرض را پیش می‌آورد که «اندیشه تاریک» یک همگون سازی با اسامی هم‌تاهای منفی اندام‌هایی از روح باشد همچون:
hndyšyšn t'ryg و *wš t'ryg, m[nwhmyd] tārīg, b'm tārīg*.^{۴۳}
ابهامی که به دنبال می‌آید سدی ناگذر نیست.

کافی است به کاربرد گسترده همین واژه ساده *hndyšyšn/ndyšyšn* اشاره کنیم. این واژه فقط اندام چهارم روح نیست. اندیشه در مفهومی کلی‌تر ممکن است قدرت تفکر، احساس و تعمق انسان را معنا می‌دهد. (و اغلب متضاد با گفتار و رفتار)^{۴۴}.

افزون بر این، چنین پیش می‌آید که «جانشینی برای نام *Gloriosus Rex* (= شاه شکوهمند) باشد»^{۴۵}.

بازگردیم به قطعه سرود نیایشمان و اظهار این امر مسلم، که به حق می‌توان نتیجه گرفت که خود آزا است که به دست روح زنده، جاودانه به اسارت در می‌آید. این نظر با معادلی کاملاً مشابه به متن ما در زبور ۲۲۳ مانوی تأیید شده است^{۴۶} و عمل فرجام شناختی روح زنده را این‌گونه توصیف می‌کند: «در یک لحظه روح زنده خواهد آمد... روشنایی را رهایی خواهد بخشید، اما فرشته موکل مرگ و تاریکی را در مغاکی (*taqueion*) که از پیش برایش فراهم آورده است فرو خواهد بست که می‌باید جاودانه، در آن جا به بند باشد.» و سراینده زبور در ادامه بر این نکته تأکید می‌کند که آنچه را او نوشته، آموزه خود مانی است: «این معرفت مانی است، پس بیایید او را بستاییم و تقدیس کنیم^{۴۷}». به گمان من دلیلی نیست که او را باور نکنیم، و من نتیجه می‌گیرم که سهم فرجام شناختی روح زنده که در بالا توصیف شده متعلق به «شکل بنیادین» میراث فرهنگی مانوی است.

برپایه نوشته سی. آر. سی. آلبری، سراینده زبور دشمن روح زنده را «فرشته موکل مرگ» (*πσα νε [ε.....]*) خوانده است، البته «مرگ» را آلبری افزوده، اما دست کم *[σα νε]* تأیید شده است و این نکته را که این واژه مطابق قبطی *ενθύμησις* (= اندیشه) یونانی است، از دیر زمانی پیش پولوتسکی اثبات کرده است^{۴۸}. از این رو، بازسازی و ترجمه پیشنهادی آلبری از اصطلاح قبطی به «ماده»، قطعی است. این مشاهدات به ما رخصت می‌دهد تا برای همیشه این فرضیه را کنار بگذاریم که جنبه ایرانی اسطوره فرجام شناختی، که بدان اشاره شد، نفوذ ثانوی است. افزون بر این به دلیل اینکه جزئیات این

جنبه‌های ایرانی کاملاً با رویدادهای فرجام و آفرینش شناختی قطابق دارد، چنین برمی‌آید که این افکار لزوماً ناشی از خط فکری خود مانوی باشد: همان‌گونه که روح زنده انسان نخست را رهایی بخشید، هم او، انسان آخر، ستون شکوه و غیره را به سوی سرزمین روشنایی بالا می‌برد.^{۴۹}

از آنجا که او در ازل، ساختمان این جهان را ساخت و پسران خود را به نگهداری آن گماشت، در واپسین روزها، جهان را با یک آتش سوزی بزرگ عمومی ویران خواهد کرد و پسرانش را از مقام‌ها و خویش‌کاری‌هایشان فراخواهد خواند^{۵۰}، و سرانجام روح زنده، همان‌گونه که در آغاز، آرخون‌های تاریکی را کشت و دیگر دیوان را در آسمان‌ها و زمین‌ها زندانی کرد، هم اوست که کار نهایی زندانی کردن نیروهای تاریکی را در βαῖλοξ (= مفاک)، به انجام خواهد رساند.^{۵۱} متن‌های فارسی میانه و قبطی که در بالا شرح داده شد، ترجمان عقاید فرجام‌شناختی خود مانوی‌اند. اما این امر مانع از مقایسه نقش فرجام‌شناختی مهر بر اساس آموزه مانوی و در سنت ایرانی نیست، به‌ویژه در آموزه خاص ایرانی - یعنی دین زردشتی حاکم بر ایران سده سوم میلادی و در هیئت زروانی - که مانوی به احتمال بسیار با آن آشنایی داشته است.

در واقع در رساله مکاشفه‌ای زند و همن یسن فارسی میانه، می‌توان خصیصه‌ای تا حدی مشابه یافت که برپایه آن، مهر «دارنده چراگاههای فراخ» همراه با سروش و دیگر ایزدان، از پشتون در برابر دیوان حصار تاریکی در هزاره هوشیدر (پسر زردشت) حمایت

می‌کند. «گنامینو» مهر را فرامی‌خواند تا «برای راستی برپا خیزد» (*pad rāstīh ul ēst*)، یعنی جانبدار او هر مزد نباشد و از جنگ خودداری کند. هرچند مهر جواب می‌دهد که نیروهای اهریمنی هزار سال از زمان مقرر خویش فرارفته‌اند.^{۵۲} سخنان او گنامینو را گرفتار می‌کند، و خشم شکست خورده می‌گریزد.^{۵۳} این کار و دیگر کارهای فرجام شناختی مهریزد در ایادگار جامامسپیک (= یادگار جاماسپ) به اختصار توصیف شده است.^{۵۴}

دیگر کتاب‌های پهلوی، بیش و کم، جزئیات متفاوتی دربارهٔ سهم فرجام شناختی مهر دارند. مینوی خرد شایستگی درهم کوفتن خشم را به سروش می‌بخشد، که یکی از همراهان مهر در زند و همن یسن است؛ در حالی که مهر خود همراه با زروان بیکران، قوهٔ غریزی عدالت، تقدیر و تقدیر الهی (*zurwān ī akanārag ud mēnōg ī* *dādistān... ud baxt ud bagōbaxt*) اهریمنی و نیز سرانجام، درهم کوفتن دیو آرا را (درست پیش از بازسازی نهایی جهان) به انجام می‌رساند.^{۵۵} براساس این متن، مهر کاری را انجام می‌دهد که درست مطابق است به آنچه مهریزد، روح زنده، در قطعه‌های مانوی یاده شده در بالا انجام داده است.

باید پذیرفت که در سنت زردشتی، دشمن اختصاصی و رام‌کنندهٔ آرا، اغلب سروش است.^{۵۶} به این ترتیب، زادسپرم، سروش را قوهٔ غریزی اعتدال و مخالف افراط و تفریط توصیف می‌کند. براساس یک روایت پهلوی، سروش، آرا را درهم می‌شکند.^{۵۷} گرازش مشابهی از همین رویدادها در فهرست کوتاه ماه فروردین روز خرداد آمده

است.^{۵۸} بندهش شرح می‌دهد که اخراج نهایی اهریمن و آز با اجرای یزشی به انجام می‌رسد که اوهرمزد به دستیاری سروش ترتیب می‌دهد.^{۵۹}

مقصود اصلی ما نه تأکید بر ارتباط ژرف و شباهت مهر و سروش است که امری شناخته شده در سنت زردشتی است^{۶۰}، و نه اختلاف میان سروش و خشم، که اوستا گواه بر آن است.^{۶۱} کافی است تکرار شود که دست کم یک روایت از اسطوره فرجام شناختی زردشتی می‌تواند به درستی با قرینه مانوی‌اش سنجیده شود و به بسیاری مشابَهت‌ها در آموزه‌های مانوی و زروانی پی ببریم که به هیچ مفهوم انطباقی تصادفی به شمار نمی‌روند.

پس به نظر می‌رسد که باید به گونه‌ای وابستگی، میان داستان‌های مهر در مانویت و دین زردشتی قایل شویم. البته الویت با وابستگی اسطوره‌های مانوی به اسطوره‌های زردشتی است، که ما را یاری می‌دهد تا به این پرسش پاسخ دهیم که چرا مانوی روح زنده خود را در فارسی میانه مهریزد خوانده است. هرچند این پیشنهاد طبیعی مشکلات خاصی را به دنبال دارد، مشکل اصلی، زمان اسطوره زردشتی است. آیا درست است که ترجمه پهلوی را کهن‌تر از اسطوره مانوی بدانیم؟ البته که نه. قطعه‌ای که در بالا از گزیده‌های زادسپرم باز گرفته شد در این باره است که اهریمن آز را به سرداری خویش می‌گمارد و آژهم چهار سردار، بر اساس چهار ربع جهان، می‌گمارد که عبارتند از: خشم، زمستان، پیری و خطر (Sēj)^{۶۲}. این سازمان‌دهی نظامی، تنها کمی پیش از نوسازی جهان درهم می‌شکند. بخش‌هایی

که در بالا از روایات فارسی میانه نقل شد، گویای این است که در این روزها خشم و آزر دو، اهریمن را تهدید می‌کنند و می‌کوشند تا او را ببلعند؛ اما بعد از ترجیح می‌دهد که عجالتاً خشم و دیگر سردارها را ببلعد و به تهدید اهریمن ادامه می‌دهد، به طوری که اوهرمزد و سروش بدون زحمت بر هر دوی آن‌ها پیروز می‌شوند^{۶۳}. این اسطوره یادآور یکی از گفته‌های پلوتارک است، که Areimanios (= اهریمن) سرانجام در آن بلا و قحطی که خود به بار آورده بود هلاک می‌شود^{۶۴}. داستان‌های فارسی میانه که به دست ما رسیده است، بعید است که کهن‌تر از سده ششم میلادی باشند، زمانی که شاهنشاهی ساسانی به چهار ناحیه نظامی شمال، شرق، جنوب و غرب تقسیم شده بود^{۶۵}. مینوی خرد که به دوران خسرو اول^{۶۶} و رساله ماه فروردین روز خرداد که به پادشاهی خسرو دوم نسبت داده شده ممکن است منشاء قدیم‌تری داشته باشند^{۶۷}.

در میان سنت‌های کهن‌تر، و احتمالاً سنت‌های ایرانی پیش از ساسانیان، من فقط می‌توانم نوعی اشاره مختصر در یشت ۹۵، ۱۹ بیابم. بر اساس این متن، همراهان استوت ارتا (یعنی همراهان هوشیدر) پیش خواهند رفت و خشم را شکست خواهند داد. به دنبال آن، توصیف نبردی مربوط به فرجام جهان می‌آید که در آن بسیاری نیروهای آسمانی حریفان اهریمنی خود را درهم می‌کوبند و سرانجام انگرمینو می‌گیرانند. اما در آن هیچ اشاره‌ای به مهر و آزر و سروش نشده است شاید سنت زردشتی، همراهان (= haxayō) استوت ارتا را مهر و همراهانش دانسته است^{۶۸}، یا بر اساس آنچه

دوشن گیمین گفته است: مهر «در کار گریزانیدن خشم جای استوت ارتای رهایی بخش را گرفته است»^{۶۹}. اما به هر حال، این امر می‌بایست گسترش بعدی اسطوره باشد.

در اینجا باید افزود که بالابردن اهمیت دروج آز، دشمن مهر و سروش، پدیده‌ای دیر هنگام و تا حدی حیرت‌انگیز به نظر می‌رسد، که رد آن را به نحوی می‌توان، به ویژه، در متون زروانی زمان ساسانیان و حتی دیرتر یافت^{۷۰}.

با این همه، معتقدم که لزومی ندارد که به نتیجه‌گیری صرفاً منفی‌ی خرسند باشیم. باید نکات زیر را در نظر داشت:

نخست: یک قطعه سرود پارتی مانوی، که به کوشش مری بویس منتشر شده است، اسارت نهایی و قطعی دیو خشم تاریک (šmg) را به همراه مغاکش توصیف می‌کند^{۷۱}. خشم و آز هر دو را می‌توان موجوداتی دانست که در نهایت در مغاک βῶλος محصور می‌شود. در این باره ما یکسره وام‌دار تیزی‌نی و موشکافی مری بویس هستیم که خاطرنشان کرد که در مانویت ایرانی، خشم گاه چیزی جز «روح فعال ماده» نیست^{۷۲}. از سوی دیگر، ما پیش‌تر دانستیم که ائشمای اوستایی Aēšma (= خشم) در نبرد فرجام‌جهانی شرکت داشت. در نتیجه دست‌کم می‌توان فرض کرد که ائشما/ئیشمک Aēšma- Išmag از آیین زردتشی آمده و سپس مانویت آن را به عاریت گرفته است.

دوم: قطعه‌ای از مینوی خود پیروزی نهایی مهر، زروان بیکران، قوه عدل، تقدیر و تقدیر الهی را بر آز توصیف می‌کند. آشکارا نیروها و

ایزدان عدل و تقدیراند که سرانجام در کنار اوهرمزد قرار می‌گیرند. این اندیشه شاید ناشی از رویدادهای آفرینش کیهان باشد که در بخشی از یک دوره خاص، چیرگی بر اهریمن و میانجیگری مهر میان او و اوهرمزد شکل می‌گیرد. به این ترتیب، تعبیری زردشتی و شاید زروانی ممکن به نظر می‌رسد، تعبیری در این مورد که چگونه و چرا مهر به صورت جنگجویی فرجام شناختی درآمد، و این نکته با توصیف پلوتارک از دین ایرانی نیز ارتباط دارد. بنونیست می‌نویسد: پلوتارک (حدود ۴۶ - ۱۲۰ م.) *Mithras* (= مهر) را واسطه (*μεσίτης*) میان اوهرمزد و اهریمن، و درست به همین مفهوم می‌خواند.^{۷۳} موضوع پیمان، یعنی محدود کردن سلطه اهریمن به ۹۰۰۰ سال، بر پلوتارک شناخته بود و او به استناد تثوپومپوس (*Theopompus*) آن را گزارش کرده است.^{۷۴} این مطلب، بنونیست را به این نتیجه رسانده است که «تمام متن»، آن گونه که از پلوتارک رسیده است، «می‌بایست از این پس چون تعبیری معتبر و باستانی از زروانیگری مورد توجه قرار گیرد». تعبیری که از قول تثوپومپوس به اعتباری، الهام گرفته از ائودموس (*Eudemus*) نقل شده، ما را به سده چهارم پیش از میلاد باز می‌گرداند.^{۷۵} حتی اگر مضمون زروانی این اسطوره مورد تردید باشد^{۷۶}، دست کم اصل پیش از مانویت آن بی‌گمان مورد تصدیق است.

سوم؛ عبارت‌های زندوهمن - و یادگار جاماسب - می‌تواند بر وجود ارتباطی با اسطوره پلوتارک دلالت کند، این نوشته‌ها حاکی از این امر است که دلیل کمک مهر به اوهرمزد، در برابر اهریمن،

پیمان‌شکنی دیوان و تجاوز ایشان از زمان تعیین شده برای سلطه خویش است. این مشاهده به کفایت این نکته را تصویر می‌کند که اگرچه هر دو رساله فارسی میانه به صورت کنونی خود در دوران اسلامی نوشته شده‌اند، جان کلام آن‌ها از دورانی کهن‌تر و نه تنها پیش از اسلام، بلکه پیش از مانویت سرچشمه می‌گیرد. در اینجا می‌توان به تحقیقات کمون و بیدز مراجعه کرد که نه تنها پس زمینه ایرانی نوشته‌های مکاشفه‌ای دنیای هلنیستی و رومی سده اول پیش از میلاد را، مثلاً در پیشگویی گشتاسب به اثبات رسیده‌اند، بلکه هماهنگی بسیار آن‌ها را نیز با زندوهمن یسن و یادگار جاماسپ ثابت کرده‌اند.^{۷۷}

کمون^{۷۸} نقش فرجام شناختی مهر در متن‌های فارسی میانه را با ظهور پادشاه بزرگ آسمان (*rex magnus de caelo*) و فرمان‌روای مقدس سپهدار (*dux sanctae militiar*) مقایسه کرده است، که مبارزه می‌کنند و سرانجام «اینپیوس» *Inpius* را اسیر می‌کنند. به زنجیر درآوردن پریکپس دایمونوم (*priceps daemonum*) هزاره شادی نیاشفته‌ای را به دنبال دارد.^{۷۹} این گزارش لاکتانتیوس (سده چهارم میلادی) است، که به احتمال زیاد به اعتبار پیشگویی گشتاسب بوده است و کمون *rex magnus* (= پادشاه بزرگ) را در اصل به عنوان *Ἡλιος βασιλευνύξ* (= پادشاه خورشید)، یا به عبارت بهتر «مهر، مظهر خورشید» توصیف می‌کند.^{۸۰}

ممکن است بگوییم دست گم، مواردی از سنت‌های زردشتی درباره مهر، در مقام حریفی در نبرد فرجام جهانی، ما را به دوران پیش از مسیحیت باز می‌گرداند. تمام این مطالب به مثابه یک کل، امکان

این نظریه را به ما می‌دهد که در همان دوران مانی، این اعتقاد وجود داشت که خشم و مهر و شاید حتی سروش در نبرد فرجام جهانی سهم داشته‌اند. براساس آموزه زردشتی، و به عبارت دقیق‌تر زروانی، هنگامی که مانی روح زنده خود را مهریزد می‌نامید، خود را محق می‌دانست که نه فقط به شخصیت جنگجوی مهر^{۸۱} در دین زردشتی یا به وجود او، به عنوان جزئی از خورشید^{۸۲}، بلکه به پیروزی‌های فرجام جهانی این ایزد، همچون چیرگی او بر نیروهای مشخص اهریمنی در نبرد فرجامین تکیه کند.

شاید حتی حق داشته باشیم که این نظریه را به پیروزی‌های مهر در اسطوره آفرینش، به مثابه *μεσίτης* (= میانجی)، تعمیم دهیم. اگر تفسیرهای بنونیست و زتر، از عبارت نقل شده از پلوتارک، درست باشد ممکن می‌نماید که مانی از اسطوره‌ای زردشتی آگاهی داشته که براساس آن مهریزد میان اوهرمزد و اهریمن پیمانی برقرار کرده است. اگرچه او چون میانجی بی‌طرفی رفتار می‌کند، در واقع اوهرمزد را از یورش نیروهای تاریکی می‌رهاند و سرانجام موجبات پیروزی او را فراهم می‌آورد. از این رو، می‌توان چنین پنداشت که مانی ویژگی‌های در خور مقایسه‌ای را میان این ایزد و روح زنده خود کشف می‌کند، همان ایزدی که زمانی انسان نخست را از چنگال نیروهای اهریمنی رهانید.

اگر عقیده من درست باشد، این امر بی‌گمان به دانش این پیامبر نامور فرهیخته اعتبار می‌بخشد و او را از بسیاری دیگر متمایز می‌کند که ادعای شناخت دین زردشتی را داشتند، اما به این اکتفا می‌کردند که بگویند مهر، خورشید است^{۸۳}.

یادداشت‌ها

- 1) Schaeder, H. H. 1927. *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*, Leipzig. p. 146.
- 2) Ibid p. 146
- 3) Ibid p. 135.
- 4) Ibid. p. 146.

(۵) برای نمونه بسنجید با:

Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955, p. 103. [=127] ff.

- 6) Boyce, M. 1962. "On Mithra in the Manichaean Pantheon" in: *A Locust's Leg, Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, London p. 48, ibid. n. 3.
- 7) Ibid. p. 48 ff.
- 8) Ibid, p. 45 ff.

(۹) برای نام‌های spirus vivens (= روح زنده) در زبانهای مختلف بسنجید با:
Asmussen, J. P, 1965, *Xuāstwāift*, Copenhagen, p. 23 n. 46.

(۱۰) Hrdyg fryštg = tertius legatus (= فرستاده سوم)، تأیید شده کلاً یا بعضاً در:
M 373/R/1/9/, M 480/c/I/14- 15/, and M 3400/2/.

- 11) In 18221 = T. M. 389 b\23\.
- 12) In 14444 = TII D 170 e/ V/ 12 - 13 /: myδr' βγ' 'štykw pr'y'št'k.

(۱۳) برای مانویت در آسیای میانه، بسنجید با: OLZ 37 [1934], col. 5. ff.

I. Gershevitch 1959, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.

p. 41.

نیز:

- 14) On Mitra in The Manichaen Pantheon, p.46.n.10.

15) BSOAS, Mithras part in Zoroastrianism, P. 21ff., 30.

16) M. Boyce, *Mitra's Part in Zoroastrianism* p. 21 ff., 30.

(۱۷) بسنجید با:

M. Boyce 1960, *A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichaean script in the German Turfan Collection*, Berlin. p. 59 and 98.

(۱۸) نقطه‌های زیر *n* و *d* املای اختصاری *hmbwsynyd*، یعنی *hambōsēnēd* «او تولید می‌کند»، یا *hambōsēdnīd* کرد؛ به سختی می‌توان خواند: *hmbwsyn'd* خواهد کرد».

(۱۹) نقطه زیر *n* نشان دهنده املای اختصاری *hmbwsyn'g*.

(۲۰) *hambōsēnāg* (بسنجید با: شماره ۱۸) صفت فاعلی معلوم است از *hambōsēn-* اشتقاق سببی از *hambōs-* به نظر رسیدن»، بسنجید:

Berliener Turfantexte /IV 1973 [BTT /IV] Berlin, p. 124, Phl. *hambōš* - and *hambūs* - بسنجید با: -

D. N. MacKenzie 1971, A concise Pahlavi dictionary, London, p. 40.

(۲۱) متأسفانه متن، یا آنچه از آن باقی مانده است، نمی‌گوید پیکر سهمگین (؟) چیست. اما چون *handēšišn ī tāng* ممکن است به مثابه دروج آژ گرفته شود، بی‌گمان بعید نیست که (*pahikīrb*) به عنوان کنایه‌ای به اشقلون (*Ašaqłōn*) و نمرائیل (*Nabrō'ēl*)، زوجی دیوی تعریف شود که (وسیله ساختن آدم و حوا و بنا بر این، نوع بشر، به مثابه پیش آفرینش دیوی هستند. (برای مثال بسنجید با:

H. Ch. Puecch 1946, *Le Maniche'ismes, son fondateur sa doctrine*, p. 80f.)

— بنا بر این، *terrible gang* (گروه سهمگین) («یا نفیس») آز می‌بایست به مفهوم نوع بشر باشد (بسنجید:

F. C Andreas and W. Henning 1932, "Mitteliranische Manichaica

بازنگری جایگاه مهر در یزدان‌شناسی مانوی / ۱۶۱

aus Chinesisch - Turkestan" I, *SPAW*, Phil. histl. kl. [Mir. Man. I], d HRI 15 ff.).

این مطلب که اشقلون و جفتش فقط پوشش و جامه صوری از هستند، دیر زمانی است که منتشر و محقق شده است.

(Mir. Man I, e I V I 32 ff.).

اینکه *pahikirb* بر هر دوی آنها جمعاً دلالت می‌کند، محتمل است، هر چند که فقط یک دیو را معرفی می‌کند که ممکن است ترجیحاً نمائیل در نظر گرفته شود که با عنوان *Pēsūs* سهم مهمی در سنت پارتی مانوی دارد و کارش در مورد اولین زوج بشر تقریباً به همان شیوه‌ای توصیف شده که بر اساس سنت فارسی میانه صورت گرفته است.

(MP.: Mir. Man. I, c VII 3 ff., dIVI 21 ff., dII RII 22 FF., BTT IV, Text I.8/V/II-III/: Parth: M748 II ff., cf., cf. M. Boyce [1951], "Sadwēs and Pēsūs", *BSOAS* 13 p.913f., cf p. 910f.)

در متن پارتی کار *Pēsūs* به گستردگی فراگیر کیهانی می‌رسد و به کار انحصاری گذشته آفرینش آدم و حوا منحصر نمی‌شود. این با قطعاً سرود نیایش فارسی میانه‌ای که در اینجا بحث شده، باز سازگارتر است. شاید ابیات مقدم آن پیروزی مهر را بر *Pēsūs* توصیف می‌کنند.

(۲۲) بسنجید با: یادداشت ۱۹.

(۲۳) فکر کنم *grwy* که هیچ جای دیگر تصدیق نشده املاي غلطی باشد از *grōh* پهلوی، "*group, crowd*"، به معنی گروه در فارسی نو. تبدیل *y/-h/-θ* پایانی، عملاً بعد از مصوت بلند، بارها ظاهر شده است.

بسنجید با:

(H. S. Nyberg (1974), *A Manual Of Pahlavi*, Wiesbaden, p 276, G. Lazard 1963, *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris. p. 169 ff., A. Tafazzoli, "Pahlavica" II, *AO Havn.* 36. [1974], p. II 6f.)

از آنجا که من برای *grōh* در فارسی نو نیز فقط یک معادل *gurō* (= گروه) می‌شناسم (Lazard, op. cit, p. 171)، نیز امکان دارد املای غلط باشد از *gr̥w* «نفس».

(۲۴) احتمالاً روح زنده و پسرانش بر اساس:

M 472 (F. W. K. Müller, (1904) "Handschriften - Reste in Estrangeto - Schrift aus Turfan Chinesisch - Turkistan" IIMir. Man. Anfang zu den APAW, Berlin, p. 18f.)

(۲۵) این عبارت معنی "to throw" را برای *handādan* فارسی میانه اثبات می‌کند. این تاکنون فقط برای انداختن فارسی نو تأیید شده است (بسنجید با: W. B. Henning, (1933) ZII9, p. 186).

(۲۶) برای *qwr̥g* (= کوره) بسنجید با: W. B. Henning (1937), BSOAS 9, p. 48. (۲۷) این عبارت پیشنهاد B. Geiger را برای ترجمه *rāz* فارسی میانه به «رازگیر» (= معمار) تأیید می‌کند. (Archiv Orientalní 10 [1938], s. 21of) این سؤال ممکن است مطرح شود که *r'z' y wzrg* فارسی میانه در M98/V/5- 6/ چیزی نیست مگر ترجمه حرف به حرف *bn rb'* (= بنای بزرگ) سریانی که در هر صورت قبل از روح زنده خود را ظاهر می‌کند و در کار روح زنده سهیم می‌شود. ساختمان او «قلمروی منوهمد روشن» نامیده می‌شود. «بهشت نو» یا *dysm'n'yg nwg* (ساختمان نو).

Mir, Man, I, b IVi 29 - 30)

بهشت نو مأوای خدایان منجی و روان‌های نجات یافته تا پایان این جهان است.

(۲۸) برای *hspyn* قس. W. B. Henning (1965), BSOAS, 28 p. 244 n.11. کاربرد تقریباً مشابه از *hspyn* به مفهوم «قرارگاه»، در

M204/2 - 3/: pd hspyn 'yg ywjdhr'n wys'y'd.

«باشد که وارد شوید به سپنج مقدسان». جای دیگر سپنج در فارسی میانه مانوی به صورت *hspynj* آمده است (M650/I/R/4/) که قاعدتاً می‌بایست با *aspinj* در پهلوی و *spynj* در پارسی و سپنج در فارسی و - *sp'nc* در سغدی (بسنجید با:

بازنگری جایگاه مهر در یزدان‌شناسی مانوی / ۱۶۳

Nyberg, *Manual* II, p. 32).

۲۹) بهشت نو «استراحتگاهی است برای خدایان آزاده شده، که در طول نبردشان برای باز یافتن روشنائی گمشده، از بهشت ابدی دور مانده‌اند»

(M. Boyce, *Hymn - cycles*. p. 15.

آنان از زمان نخستین نبرد اورمزد درگیر ستیز دائم با نیروهای تاریکی‌اند و به این مناسبت «خدایان رزم‌جو» نامیده می‌شوند، بسنجید با: مثلاً:

F. C. Andreas and W. Henning (1934), "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch - Tūrkestan" III [Mir, Man. III], *SPAAW*. phil. hist. Kl. 1934, Berlin, a 3, 83, 98.

در آن متن نام‌های اورمزد، آخرین خدا، مادر پرهیزگار، دوست روشنی‌ها، نریسف‌یزد، رازیگر بزرگ، روح زنده، عیسیای رخشان، دوشیزه روشنائی و منوهمد بزرگ توضیح داده شده‌اند. اما در جای دیگر لقب *razyōz* محدود به این ایزدان نیست و می‌تواند حتی به افتخار رهبران دینی خاصی مانند *Mār Zakū* [III, e7] یا شاید خود مانی به کار برده شود. (M 5962/13/=M5756/2/1).

30) M 472/R/9ff. / In HR II, p. 18f., M 470/R/13ff./in HR H, p. 20ff.

31) *Kephalaia* I, Stuttgart 1940, p. 54, 19-24 p. 85, 19ff., *Manichäische Homilien*, ed. H. Polotsky, Stuttgart 1934, p. 40, 4ff., p. 41, 6, A *Manichaean Psalm-book*, ed. C. R. C. Aberry, Stuttgart 3 ff. 1934, p. 11. 3ff.,

32) Cf. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme*, p. 84.

33) W. B. Henning 1947, *BSOAS* 12, p. 44, cf. BTT IV, p. 911. 1766.

۳۴) بسنجید با: BTT IV p. 95 n. 2 و منابعی که در آن نقل شده است.

35) BTT IV, p 951. 1844

۳۶) مثلاً، بدون ابهام در M27/V/13/(Parth) و M.208/5 - 6/ (Parth) تأیید شده است. بسنجید با:

Éd, Chavannes and P. Pellot (1911), *Un traité Manichéen retrouvé*

- en Chine*, JA, 1911, pp. 561, 547,
در M 34/6/ndšyšn نامیده شده است.
- (۳۷) ضمناً این نکته را که آژ در معادشناسی مانوی در میان جنگندگان ظاهر می‌شود،
هاس (G. O. C. Haas) همان موقع پذیرفته بود.
H. H. Schaeder, *Urform*, 112ff.
- 38) *Kephalaia* I, p. 26, 18; 27, 5, 31, 10, 47, 15.
- 39) W. B. Henning 1936, "Ein Manichäisches Bet Und Beichtbuch",
APAW. Phil. - hist. Kl. Nr. 10. Berlin 1937, p. 91. ad b 5.
- 40) A. V. Le Coq 1922, "Türkische Manichaica aus Chotscho". III.,
APAW Nr. 2, p. 19,
- ترجمه من به تبع پولوتسکی است:
Ein Mani - Fund in Ägypten, *SPAW*. Phil - hist, Kl. 1933, p. 78.
- (۴۱) M299c/IV/2/ محتوا از بین رفته، در کاتالوگ م. بویس، ص ۲۱ آنجا که *mry* باید
mrg خوانده شود، یادآوری شده است.
- 42) J. P. Asmussen (1969), "Manichaeism", in: *Historia Religionum*,
ed. C. J. Bleeker and G. Widengren, Leiden. 605.
- (۴۳) تمام آن‌ها در M27. cf. *Traité*, p 560 تأیید شده است.
- (۴۴) برای ndšyšn بسنجید با:
M. 32/r/7/ (HR II, P. 63) نیز، Mir, Man, III b 54, g 124, و hndysšyšn:
و (منتشر نشده) M 91R M 5700 b/5/M602/II/R/I/5
hndysšyšn: MGIR 17 (F. C. Andreas, W. B. Henning, "Mittelirenenische Manichaica aus Chinesisch - Turkestan"
II [Mir. Man. II], *SPAW*. Phil - hist. Kl. 1933, Berlin 1933, p. 298).
- 45) W. B. Henning, *BSOAS* 12[1947], p. 44.
- 46) *Psalm - book*, p. 11, 13-16.
- در اینجا باید ذکر شود که ابن‌الدیم نیز رویدادهای مشابهی را در کتابش فهرست

توصیف کرده‌است.

(*Kitab al - Fihrist* I, ed. G. Flügel, Leipzig 1871, p. 330, 31 ff.,
 (مانی، مکتب و. Flügel, *Mani, Seine Lehre und seine Schriften*.
 Leipzig 1962, p. 90, *The Fihrist of al - Nadim* II, ed,
 B. Dodge, New York London 1970, p. 783).

دوج، اخیراً، این عبارات را به این ترتیب ترجمه کرده‌است:
 مانی گفت: «این آتش سوزی بزرگ هزار و چهار صد و شصت سال به درازا
 می‌کشد. او گفت اگر این اوضاع به پایان رسد و سردهسته گستاخ، روح تاریکی،
 خطر روشنی و بزرگداشت فرشتگان را، در حالی که جنگندگان و نگهبانان
 [تاریکی] در حال تسلیم هستند، ببینند، و اگر ببینند که جنگندگان اطرافش او را
 متهم می‌کنند، به گوری که برایش آماده شد عقب‌نشینی می‌کند و این گور با
 صخره‌ای به اندازه جهان بسته می‌شود که این صخره او را (در گور) مسدود
 می‌کند به طوری که روشنایی از اندیشه تاریکی و آسیب آن آزاد می‌گردد.»

نیز بسنجید با: A. V. W. Jackson, *JAOS* 50 [1930], p. 198
 گور توسط «فرشته‌ای بسته می‌شود که خدای روشنایی تکلیف به وجود آوردن
 جهان را بر عهده‌اش نهاد» (Flügel, Mani, p. 242)، و یا توسط معمار بزرگ
 (Jackson, Loc. Cit.) نتایج خود را موافق با عقیده فلوگل است.

بستن $\beta\omega\lambda\omicron\varsigma$ (= مغاک) آشکارا وظیفه روح زنده است.
 بنابراین، ما می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که واژه معماگونه humāna یا
 hummāma و غیره که به سردهسته گستاخ ترجمه شده یا به مثابه نام یک دیو
 دریافت شده است، چیزی نیست، مگر برگردان عربی واژه‌ای به معنی (= تأمل،
 ملاحظه، اندیشه). در این صورت، می‌باید از hamma مشتق شده باشد که یکی
 از معانی‌اش در فکر بودن، چیزی را در سرداشتن، نقشه‌ای در سرداشتن،
 ملاحظه کردن است، به نظر می‌رسد که hamma + پسوند مؤنث یک اشتقاق
 اسمی ممکن باشد. Hammām به معنی «مفتی / تهمت زننده» بنابه: G. W.
 Freytag, *Lexicon Arabico Latinum*, Halle 1937, 407 مبنی بر:

H. Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Wiesbaden 1961, p. 1033,

«فرسوده از غم، نگران، مضطرب، مشتاق، فعال، پرتوان». در متن حاضر از hammām می‌توان مفهوم چیزی مانند «موجود مادینه‌ای که درصدد است، در نظر دارد، رسیدگی می‌کند: مراقبت می‌کند، و تهور به خرج می‌دهد» دریافت. در برگردان ابن‌المرتضی لزوم تشدید تأیید شده است.

(K. Kessler, Mani, Berlin 1889, p. 347, 8, p. 351 n.2).

در گزارش ابن‌الدنیم al - hammām «روح تاریکی» خوانده شده است. این دو با هم این نکته را فاش می‌کنند که این اصطلاح عربی احتمالاً از عبارتی مشتق شده باشد شبیه به آنچه در قطعه سرود فارسی میانه ما تأیید شده است. یعنی

handēšišn ī marg به جای *hadēšišn ī tārīg*

در تکمیل یادداشت استاد زوندرمان، ذکر این نمونه‌ها از لغتنامه دهخدا زیر مدخل هم بی‌مورد به نظر نمی‌رسد: «هم یکی از اغراض ششگانه نفسانیه». ز آرزوها که داشت خاقانی هیچ همی بجز وصال تو نیست «اگر در این مهم عظیم و هم جسیم تهاون و توافی جایز شمرد، ملک موروث برباد آید.» (ترجمه یمینی).

در فارسی امروز این واژه به صورت ترکیبی «هم و غم» نیز به کار می‌رود و در واقع از همان ریشه است که به تفصیل از آن یاد شد. — مترجم. *Psalm - book*, P. 11, 26 (زبور مانوی) و نیز بسنجید با: *Homilien*, ed. *Polotsky*, p. 41. 5ff. (مواعظ مانوی) «او (= روح زنده) تاریکی را در گور (?) می‌گذارد، و مردانگی و زنانگی (او را)». بی‌شک شاپورگان فارسی میانه دربردارنده رویدادهای مشابه است (*M. 472/R*, *HRIL*, P. 17f.)، اما متن ناقص است.

- 48) "Ein Mani - Fund in Ägypten", *SPAW. Phil - hist. Kl.* Berlin 1933. p. 78f.

پولوتسکی در آن موقع، نه می‌دانست و نه انتظار داشت که هر دو واژه یونانی و

قبطی و می‌توانند بر *Hyle* (= ماده) دلالت داشته باشند برای ماده نیز بسنجید با:

Psalm - book, P. 9. 17ff.

49) *Kephalaia* I, p. 54, 19ff., p. 85, 19ff.

50) M 472/R/9ff.,/ In *HR II*, P. 18f., *Homilien*, p. 39, 22ff., *Psalm - book*, p. 11, 3ff.

(۵۱) برای *βωλος* در مانویت بسنجید با:

Puech, *Le Manichéisme*, p. 48, P. 178n. 354.

(۵۲) برای معنی این عبارت بسنجید با:

R. Ch. Zaehner, *Zurvan A Zorastrian dilemma*, Oxford 1955, p.

102.

53) The Text of the Pahlavi Zand - i - Vohūman Yasht, ed. K. A. D Noshervān, Poona 1899, cap. 3. 32 - 35, p. 18, transl. E. W. West, *The Sacred Books of the East V*, Oxford 1880, p. 228ff., G. Widengren, *Iranische Geisteswelt*, Baden - Baden 1961, P. 204.

54) G. Messina S. J., *Libro apocalitico persiano Ayātkar ī Zāmaspik*, Roma 1939, p. 72ff., p. 115ff., cf. H. W. Bailey, *BSOAS* 6 [1931], 583ff.

55) E. W. West, *The book of the Mainyo - i - Khard*, Stuttgart London 1871, cap. 8, 14f., pp. 17, 142, *The Dinā ī Mainu ī Khrat*, ed. D. D. P. Sanjana, Bombay 1895, pp. 22. Cf. Zaehner, *Dilemma*, P. 368f.

به پیروی از زرن من آز *āz* را "greed" (= حرص) قرائت و ترجمه می‌کنم. و نه *az* (= مار). (BSOAS 10.

P. 624) [1940 - 42]

56) R. Ch. Zaehner, *A Zervanite Apocalypse I and II*, 394f, 611., *Vichitakihā - i Zatspram*, ed. B. T. Ankiesaria, Bombay 1964, cap.

- 3444- 45, P. 146., p. CXXI. Cf. Zaehner, *Dilemma*, 343ff.
- 57) Zaehner, *Zervanite Apocalypse*, p. 626f, *The Pahiavi Rivayat accompanying the Dadistan-i Dinik*, ed .E. b. Dhabhar, Bombay 1913, p. 156. no.94 cf. Zsehner, *Dilemma* p. 354f.
- 58) *The Pahiavi Texts*, ed. D. J. M. Jamasp - Asana, Bombay 1897, p. 106f. cf. J. Darmesteter, *Le Zend - Avesta II*, Paris 1960, p. 640n. 138.
- 59) *The Bundahishn*, ed. B. T. A Anklesatia, Bombay 1908, p. 227, 7ff., *Zand Akāsīh. Iranian or Greter Bundahīšn*, transl. B. T. Anklesaria, Bombay 1956, p. 291, *Der Bundelesh*, ed. F. Justi,, Leipzig 1868, p. 76,9Ff., p. 43. Cf. also Zaehner, *Dilemma*, P. 69n. 1. p. 120, n.2.
- 60) H. Lommel, *Die Religion Zarathustras*, Tübingen 1930, p. 77f. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, p. 65ff..Zaehner, *Dilemma*, p. 102f.
- 61) 57, 10, Yt. 11. 15, cf. Lommel, *Rel. Zarathustras*, p. 77, M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, Bombay 1963, p. 273.
 مهر در یشت ۱۰ فرگرد ۹۷ نیز به مثابه دشمن *Aēšma* (= خشم) در نظر گرفته شده است، اما نه در جایگاه حریف اختصاصی، بلکه به مثابه سروری توانمند که مایه وحشت بسیاری دیوان می‌گردد.
- 62) *Vichitakīha-i Zatspram I*, de, V.T. Ankleasaria, cap. 34,32,p. 143 and CXIX, Zaehner, *Zervanite Apocalypse*, p. 390f., p. 609., Zaehner, *Dilemma*, P. 345 and 351.
- 63) *Pahlavi Rivāyat*, ed, Dhabhar, p. 155, no. 90ff., Zaehner, *Zervanite Apocalypse*, p. 626f., Zaehner, *Dilemma*, p. 354f.
- 64) C. Clemen, *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn 1920, p. 49,

English transl, W. S. Fox and R. E. K. pembeton, Passages in Greek and Latin Literature relating to Zoroaster and Zoroastrianism, *JCOI* 14[1929], p. 52.

- 65) A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1944, p. 370.
- 66) M. Boyce, *Handbuch der Orientalistic*, 1. Abt., 4, Bd., 2. Abschn., Lieferung 1, Leiden Köln 1968 p. 54.
- 67) J. C. Tavadia, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zaratushtier*, Leipzig 1956, p. 139, M. Boyce, *Handb. d. Orienta.*, p. 63.

(۶۸) در غیر این صورت بسنجید با:

Lommel, *Rel. Zarathustras*, p. 216.

- 69) *La religion de l'Iran Ancien*, Paris 1962, p. 349.
- 70) Zaehner, *Dilemma*, p. 166 ff., R. CH., Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, p. 226 ff.
- 71) M. Boyce, "Some Parthian abecedarian hymns", *BSOA* 14 [1925], text A/15/p. 483f.
- 72) "Sadwēs, and pēsūs", *BSOAS* 13 [1951], p. 912 n. 8.
- 73) E. Benveniste, *The Persian religion according to the chief Greek texts*, Paris 1929, pp. 897ff., 93f.
- 74) E. Benveniste, *The Persian religion*, p. 71f., cf. Clemen, *Fontes*, p. 49.
- 75) E. Benveniste, *The Persian religion*, p. 112f.

(۷۶) اکنون بسنجید با:

W. Lents, "Plutarch und der Zerwanismus", *Yād-ñame-Īryeani-yē Minorsky*, Tehran 1969, p. 9f.

- 77) F. Cumont, "La fin du monde selon les Mages occidentaux" *RHR* 103[1939], p. 29ff., J. Bidez and F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I, p. 217ff., II, p. 361ff., E. Benveniste, "Une apocalypse Pehlevie: le Zaṃnaṇ-Namak", *RHR* 106[1932], p. 334ff., Go Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955, p. 106, G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, p. 199ff., J. Duchesne Guillemin, *Religions de l'Iran ancien*, p. 344ff., M. Boyce, *Handb. d. Oriental.*, p. 49.
- 78) *La fin du monde*, p. 89f.
- 79) Bidez - Cumont, *Mages hellénisés* II, p. 370ff., p. 375.
- 80) Bidez - Cumont, *Mages hellénisés* II, p.
- 81) M. Boyce, "Some remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon", p. 45f.
- 82) I. Gershevitch, "Die Sonne das Beste", *Mithraic Studies* I, ed. J. R. Hinnels, Manchester 1975, p. 72.

(۸۳) بسنجید با:

Cf. Strabo (63.B.C.- 19A.D.), *Geography* XV, 13, 732 (C. Clemen,

Fontes, p. " 34, Fox-Pemberton, p. 37): τιμῶσι (پارس‌ها مانند مادها و)

δὲ καὶ ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθραν. و بسیاری دیگر

آن‌گونه که استرابو بی‌وابستگی به هرودوت درباره مهر سخن می‌گوید، می‌توان

برداشت کرد که او از منبعی دیگر پیروی کرده یا شاید براساس مشاهدات خود

می‌نویسد

(E. Benveniste, *The Persian religion*, p. 55f.)

Ptolemy (2nd cent, A. D.) *Tetrabiblon* II, 17 (Clemen, Fontes, p.

58, Fox - Pemberton, p. 62): σέβουσί τε γὰρ (The regions of India,

Ariane, Gedrosia, Parthia, Media, Persis, Babylonia, Mesopotania,

and Assyria)... *Μιθραν̄ δε τον ηλιον* Hesychius (5th cent. A. D.) Lexicon (Clemen, Fontes, p. 89, Fox - Pemberton, p. 100): *μίθρας παρὰ πέρσαιξ μιθρηξ*. Paulus Persa (6th cent A. D.), *Logica ad regem Chosroem*, ed. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, Lugd. Bat, 1875, pp. 8, 28-9, 2 (text), 9 (translation): *multivoca, ubi unius rei duo vel plura nomina sunt; ut e. g. solis sermone Persico ābtaḅ* (written 'bṭ' b'n), *xwarxšēd* (kwrkšyd), *mihir* (mhyr).

روح زنده در جایگاه اغواگر دیوان^۳

اغوای «دیوسالاران»^۴، دیوان اسیر در آسمان، به دست فرستاده سوم و تجلی های زنانه اش به اسطوره-روایت های^۵ شناخته شده در کیهان شناسی مانوی تعلق دارد که، تئودور بارکونای^۶ آن را به شیوه ای کلاسیک توصیف کرده است. (۱) مفهوم و جایگاه اغوای دیوان در

(۳) این مقاله ترجمه ای است از:

Sundermann, W. 2001. "Der Lebendige Geist als Verführer der Dämonen". *Manichaica Iranica* (Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann, Band 2. Roma. p. 827 (339)- 831 (343).

نظر به تخصصی بودن این جستار برای آگاهی بیش تر درباره هویت روح زنده، ایزدمانوی، به زبان فارسی رک.

بهیانی، امید. ۱۳۸۲: *مجله مطالعات ایرانی* (دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان)، «روح زنده کیست؟». کرمان. سال دوم، شماره چهارم، صص ۴۱-۵۲.

4. (Archons) Archonten:

این واژه یونانی به معنی دیوها و نیروهای اهریمنی است که در رأس دیگر دیوان قرار دارند. به گمان من این نام ممکن است که از باورهای زردشتی در باره اهریمن و دیوسالاران دستیارش (کماریگان) سرچشمه گرفته باشد.

5. Mythologumena:

در برگردان این ترکیب یونانی به فارسی، از دانشمند و شناس ارجمند دکتر م. ش. ادیب سلطانی یاری گرفتم. از واژه ایشان سپاس گزارم.

(۶) Theodore Bar Konai روحانی و عالم مسیحی نستوری در نیمه دوم سده هشتم میلادی، ساکن جنوب عراق امروزی، که آثار مهمی درباره تاریخ کلیسای نستوری از او به جا مانده است.

کوشش‌های کیهانی خدایان آفرینش سوم قرار می‌گیرد. این کارها، ضمن چندین روایت، به دوازده دوشیزه روشنایی یا یکی در مقام هر دوازده یا به خود فرستاده سوم، نسبت داده می‌شود. (۲) چنان‌که مطمئن می‌شویم که آموزه شخص مانی را می‌توانیم در آن روایت‌ها بیابیم و در عین حال در مسئله بحث‌انگیز وابستگی اسطوره اغواگری مانوی به اسطوره‌های سنجیدنی‌اش در آیین‌های غنوسی، (۳) زردشتی، (۴) یا یهودی، (۵) درگیر نشویم و نیازی هم به توضیح آن با پنداشت‌های همانند در آموزه‌های ابن دیصان (۶) نداشته باشیم. آنچه سبب می‌شود که همه این کوشش‌ها به بیان خاستگاه این اسطوره بینجامد، هیئت ظاهر فرستاده سوم، یا تجلی‌های او، در جایگاه اغواگر سر دیوان است.

کمون، پیش از دیگران، به این نکته توجه کرده بود که تثودور، طی گزارش خود از اسطوره آفرینش مانوی، ضمن اشاره‌ای مختصر به موضوع نجات‌بخشی روشنایی، این کار را به حساب روح زنده -نایب‌خدا^۷ی آفرینش دوم - می‌گذارد. (۷)

تثودور می‌گوید: "و سپس روح زندگی پیکره‌های (صورت جمع!)^۸ خود را بر پسران تاریکی متجلی کرد و از آن نوری که آن‌ها از آن پنج خدای روشنی گرفته و در کام فروبرده بودند، روشنایی را پالایش داد و با آن خورشید و ماه را ساخت [هم‌چنین] نوری را که از هزار

7. Demurge

(۸) به گمان من مقصود تثودور از آوردن صورت جمع، یعنی پیکرها، همان فرستاده سوم و تجلی‌های زنانه‌اش است.

[...]افزون است. (یعنی، افزون از هزار ستاره) (۸).

اشاره مختصر تئودور با کار فرستاده سوم به درستی سنجیدنی است. کمون با ملاحظه گری چنین داوری کرد: (۹) "این همسانی نمودار روح زنده است که به ظاهر فرستاده سوم درآمده است".^۹ بعدها جکسن همین مطلب را قاطعانه تأیید کرد. (۱۰) اما به گمان من تنها گ.آ.گ. سترومزا^{۱۰} در کوشش برای توضیح دوگانگی بُن‌مایه‌ها موفق شده، چنان که اسطوره اغواگری را در تنوعی سه‌گانه وصف کرده است:

- کارکیهان‌زایی روح زنده،

- کوشش فرستاده سوم در روند نجات بخشی،

- نفوذ دوشیزه روشنی در پدیده‌های جوّی. (۱۱)

اما، اونیز به مسئله خاستگاه این سه روایت نمی‌پردازد. به گمان من بهترین تصدیق اصالت و نمونه اصلی بودن روایت‌های مربوط به خدایان آفرینش سوم، با ایجاد ارتباط میان هریک از آن‌ها با روایت‌های هم‌ترازشان در دیگر آموزه‌ها ممکن می‌شود. بنابراین اگر روح زنده هم در نقش اغواگر ظاهر شود، و دوشیزه روشنی همچنان به ایفای این نقش ادامه دهد، من در این مطلب نمونه‌ای برای "انتقال

9. "Cette identité ...semble indiquer que l'E sprit Vivant a eu recours au même artifice que le messager".

از یاری استاد و پژوهشگر گرامی سرکار خانم ملیحه راجی در ترجمه نقل قول زوندرمان از کمون سپاسگزارم.

10. G.A.G. Stomsa

بُن مایه‌ها" می‌بینیم - که البته بسیار کهن‌اند - و می‌توانند تا به روزگار شخص مانی هم بازگردند.

تا آن‌جا که به نقش روح زنده در جایگاه اغواگر دیوان مربوط می‌شود، باید این روایت را از شخص مانی دانست. برای درک این مطلب می‌توان به ج. ریس^{۱۱} استناد کرد، که به درستی تأکید کرده‌است، که اطلاعات تئودور "زنجیره‌ای آموزه‌گرانه"^{۱۲} را عرضه می‌کند. "این‌ها اطلاعاتی است، برگرفته از آثار مانویان، از قول شخص مانی."^{۱۳} (۱۲) اما جداافتادگی و ضمنی بودن گزارش تئودور (۱۳) ممکن است تردید و نیز کژفهمی در تراداده‌های (=سنت‌های) مسیحی را موجب شود. در این خصوص گزیده گفتگویی به زبان فارسی میانه مانوی در خور توجه است. قطعه‌های M266 و M299 این گفتگو را دربر دارند. (۱۴) هیچ‌یک از دو قطعه تاکنون منتشر نشده‌است. از شخصیت‌ها نیز نام برده نمی‌شود، اما پیداست که یکی هوادار و دیگری مخالف باور مانوی است؛ یکی در مقام معلم و دیگری در جایگاه شاگرد. زیرا پرسش‌هاعاری از لحن جدلی نیست.

در M 268 پرسشی مطرح می‌شود:

(4) pwrsyd

(5) [k'] (m)yhr yzd pd cyhr `y

11. J.Ries

12. "une chaîne doctrinale"

برای ترجمه عبارت‌های فرانسوی این جستار، از استاد و پژوهشگر گرامی، سرکارخانم ملیحه راجی سپاس گزارم.

13. "tirée d'ouvrages manichéens et d'écrits de Mani lui-même".

روح زنده در جایگاه اغواگر دیوان / ۱۷۷

dw p'y'n

(6) ['(b)r (15) dyw'n pyd'g bwd

'yg c'wn

[š'y](y)d warwystn kw h'n 'c gwhr

(8) [yg p](rh)'n (16) dydyšn `y ny xwyš

(9) [pdyryft(?)].....]

(۴) می پرسد:

(۵) هنگامی که مهریزد به هیئتِ دوپایان

(۶) بر دیوان پیدا (=ظاهر) شد، پس چون

(۷) شاید باور کردن که آن (=او)، از گوهر (=با داشتن سرشتِ

(۸) مینویان،^(۱۷) دیدار (=ظاهر) ناخویش (=بیگانه)

(۹) پذیرفته است.

با بازسازی‌های زوندردمان (به ویژه، در مورد *prh'n*، که هنوز او از آن مطمئن نیست)، مفهوم پرسش این است:

چگونه می‌توان پذیرفت که خدایی، از حضور انسانی‌اش، فقط هیئتِ ظاهری خود را تغییر دهد - حال آن که گوهری مینویی دارد.

در این میان، چگونه ممکن است که پنداشت‌های الهی مانوی در برابر تهمتِ انسان‌گونه‌پنداری ایستادگی کنند؟^(۱۸)

اینکه مهریزد در برابر دیوان به هیئتی انسانی درآید، جز به این مفهوم

نمی‌تواند بود که او زیبایی اغواگر خود را به آنان می‌نمایاند، تا بخشی از روشنایی را جذب خود کند.

چنانچه این متن پارتی می‌بود، اغواگری‌ها به فرستاده سوم نسبت داده می‌شد - که به زبان پارتی، مهریزد را "خدای خورشید" می‌نامند.^(۱۹) اما متن ما به زبان فارسی میانه است و، در اصطلاح‌شناسی فارسی میانه، مهریزد به روح زنده اطلاق می‌شود.^(۲۰) از این رو، می‌بینیم که در این جا نقش اغواگری دیوان را، به آشکار، روح زنده ایفای می‌کند که با آن کار، روشنایی کافی برای ساختن خورشید و ماه آزاد می‌شود و این همان مطلبی است که تئودور بارکونای آن را شرح داده‌است.

به این ترتیب، این رویداد کیهان‌زایی، که تئودور بارکونای از سنت مانویت غرب برای ما نقل کرده‌است، از منبعی مربوط به مانویت شرق مهر تأیید می‌خورد - مهری حاکی از قدمت و اصالت.

یادداشت‌ها

1. Theodor Bar Konai, *Liber scholiorum*, ed. A. SCHER (CSCO 69, *Scriptores Syri* 26; Louvain 1966), 316, 12-18. Übersetzungen: F. CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme* I (Bruxelles 1908), 38-40; Theodore Bar Koni, *Livre des Scolis* (réc. de Séert) II, Mimré VI- XI, trad. par R. HESPEL - R. DRAGUET (†) (CSCO 432; Louvain 1981), 236.

روح زنده در جایگاه اغواگر دیوان / ۱۷۹

در باره اسطوره "اغوای دیوسالاران" در این منبع و در منابع دیگر، به ویژه، نک

F. Cumont, a.a.O., 54-68.; H. G.

POLOTSKY, *Manichäismus, in Paulys in Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplbd. VI (Stuttgart 1935), 254-255; H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Paris 1949), 80, 172-173.

۲. این پنداشت درست تر به نظر می رسد که این دوازده دوشیزه روشنایی فرستاده سوم به هیئت زنانه و مردانه بودند که "تصویرها"، "فضایل"، و "اوقات" او نیز خوانده شده اند و سُر دیوان را اغوا کردند. (همین مطلب را تئودور بارکونای در "گنج زندگی" مانی از کتاب های آوگوستین برداشت کرده است: *De natura boni* و *Evodii de fide contra Manichaeos* [A. ADAM, *Texte zum Manichäismus* (Berlin 1969), 2-3];

در تومار نیایش سرود چینی:

Vers 126 [*Chinesische Manichaica*, ed. H. SHMIDT-GLINTZER (Wiesbaden 1987), 26].

اما دوشیزه روشنایی نیز می تواند در این نقش ظاهر شود.

[*Kephalaia I* (Stuttgart 1940), 35, 15-17; 80, 25-29]

و نیز تصویر شخص فرستاده.

[*Kephalaia* 136, 1-15; 137, 23-29; *A Manichaean Psalm-Book*, ed. C.R.C. ALLBERRY (Stuttgart 1936), 213-215]

3. PUECH, a.a.O., 172-173 Anm. 324; F.C.BURKITT, *The Religion of the Manichees* (Cambridge 1925), 29; A. BÖHLIG, *Zum Selbstverständnis des Manichäismus*, in *A Green Leaf. Papers in Honor of Professor Jes P. Asmussen* (AI 28 ; Leiden 1988), 327.
4. CUMONT, a.a.O., 54-68; G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart 1961), 60-62; J.P. Asmussen, *Xuastvanift. Studies in Manichaeism* (Copenhagen 1965), 248.
5. G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Leiden 1984), 152-158.
6. H.J.W. DRIJVERS, *Mani and bardisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus*, in: *Mélanges d'histoire dse religions offerts á Henri-Charles Puech* (Paris 1974), 464.
7. CUMONT, a.a.O., 30 Anm.5.
8. Theodor Bar Konnai, ed. A.SCHER(o.Anm.1), 315, 18-22; Übersetzung: CUMONT, a.a.O., 29; HESPEL-DRAGET, a.a.O., 235.
9. CUMONT, a.a.O., 30 Anm.5.
10. A.V.W.JAKSON, *Researches in Manichism* (New York 1932), 236

روح زنده در جایگاه اغواگر دیوان / ۱۸۱

Anm.61.

11. STROUMSA, a
.a.O., 155-158.

12. J. RIES, *Les études manichéennes* (Louvain-la-Neuve
1988), 105.

۱۳. او در دیگر توصیف‌های اسطوره‌آفرینش تکرار نمی‌شود و جزء
هفت کردار روح زنده هم که کفلائی ۳۲ آن را آموزش می‌دهد، به شمار
نمی‌رود (Kephalaia, o. Anm.2, 85-86).

۱۴. افزون بر آن بسنجید با:

M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in
Manichaean Script in the German Turfan collection* (Berlin
1960), 19, 21.

۱۵. نوک بالایی سمت چپ طزدیک r قابل شناسایی است.

۱۶. نقطه‌نشانه ممیز r (?)، یا بخشی از یک h ی پهن (و نه 'محمفوظ
مانده است.

۱۷. در مورد *farrah* = فره (نیز به صورت جمع)، در جایگاه موجود
توانمند مینوی، بسنجید با:

W.B. HENNING, *Sogdian Tales*, *BSOAS* 11 (1954), 477;
W.SUNDERMANN, *Die mittelpersischen und parthischen
Turfantexte als Quellen zur Geschichte des vorislamischen
Zentralasien*, in *Prolegomena to the Sources on the History*

of Pre-Islamic Central Asia (Budapest 1979), 149 Anm.39.

۱۸. تمثیل آمیز بودن انسان‌گونه‌پنداری مانوی را بیرونی بهتر از هر کس دیگر در واگویه‌ای از فصلی از "گنج زندگی" مانی روایت و توصیف کرده‌است: "سپاه درخشنده را به نام‌های دوشیزه روشنی و دوشیزگان روشنی، پدران، مادران و پسران، برادران و خواهران می‌نامند، بدان آیین که در کتاب‌های فرستادگان مرسوم است. اما در جایگاه لذت، نه اندام مردانه و نه اندام زنانه و نه هیچ عورتی وجود ندارد. همه باربران کالبد‌های زنده‌اند و (به لحاظ) بدن‌های خدایی‌شان، از حیث ناتوانی و توانایی و بلندی و کوتاهی، فرقی ندارند، در چهره و دیدار نیز فرقی نیست: چون چراغ‌هایی همانند، که از یک تک‌چراغ (مرکزی) پرتو می‌افشانند و از یک ماده تغذیه می‌شوند. دلیل این نام‌گذاری، اما، گلاویزی دو فرمانرواست.

19. W. SUNDERMANN, *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*, AoF 6 (1979), 101, Nr.3/11.2, S. 104-106.

نیز:

20. SUNDERMANN, a.a.O., 101, Nr. 3/8. Vgl.

نیز بسنجید با:

S. 104-106.

روح زنده در جایگاه اغواگر دیوان / ۱۸۳

پیوست‌ها و غلط‌نامه:

ص ۸۲۷ (ص ۳۳۹)، پاراگراف نخست: در اینجا می‌بایست به رویداد اغوای دیوانِ جوئی توسط "دوازده دختر زروان" (دوازده دوشیزهٔ روشنی)، و به بارش درآمدنِ باران‌ها زیر نفوذ آن، اشاره می‌شد - رویدادی که در نوشتهٔ جدلی زردشتی شکند گمانیگ و زار نیز روایت شده‌است، و روایت هم‌ترازی در *Acta Archlai* دارد. من در مقاله‌ام که هنوز منتشر نشده‌است، دربارهٔ آن گزارش کرده‌ام:

"Das Manichäerkapitel des *Škand gumanig wizar* in der Darstellung und Deutung Jean de Mensces".

.Verführungsmythos

ص ۸۲۷ (ص ۳۳۹)، سطر ۱۲: درست:
ص ۸۲۹ (ص ۳۴۱)، ترجمهٔ متن (۷): به جای "شمامی توانید"،
"چگونه می‌توان" درست‌است.

بخش دوم:

نگاهی به چند کتاب

از کوره‌راه تاریخ تا باغ‌های روشنایی^۱

باغ‌های روشنایی. امین معلوف. ترجمه میترا معصومی. تهران: گفتار، ۱۳۷۴. ۳۱۸ ص.

آسموسن، ایران‌شناس معاصر دانمارکی، در کتاب ادبیات مانوی^۲، آموزه‌های مانوی را در چند سطر کوتاه اما رسا چنین بیان کرده است: «آیین مانوی، دینی غنوسی^۳، برپایه نیروهای دوگانه «روشنی، خدا» و «تاریکی، ماده» است. دانش یا غنوس بازگرداندن نفس زنده است به اصل خود. تا «نفس زنده» که در اثر عمل آفرینش به اسارت ماده درآمده است، به سرزمین اصلی خود بازگردد. آیین مانوی از شرق تا چین و از غرب تا روم گسترش یافت و با این که پس از ده سده با هجوم ویرانگر مغول در سده سیزدهم میلادی در ترکستان چین

(۱) از مجله جهان‌کتاب. آبان ۱۳۷۵. سال دوم. شماره ۲۴. ص ۷.

(۲) Jes P. Asmussen. 1975. *Manichean Literature*, New York, Delmar.

(۳) غنوس یونانی (γνός) در زبان‌های اروپایی به gnosis بازگردانده شده است. بنابراین در برگرداندن آن توجه به اصل یونانی برتر است.

ضعیف شد، تا سده چهاردهم باقی ماند. در غرب نیز تأثیر این آیین بر کیش‌های غنوسی اروپا از جمله بر پولسین‌های سده هشتم و از طریق آنان بر بوگومیل‌ها در بلغارستان و کاتارها در فرانسه درخور توجه است.^۴

باغ‌های روشنایی درواقع گذری است از تاریخ به داستان، که به رغم تاریکی راه تاریخ، آن هم تاریخ مانویت، برای خواننده متخصص نیز می‌تواند در حد یک داستان جذاب باشد.

کتاب با پیش‌گفتار مترجم آغاز می‌شود که اطلاعاتی درباره مانی در اختیار خواننده می‌گذارد. آنگاه مقدمه‌ای داستانی، اما نه چندان دور از تاریخ، خواننده را در محیط اجتماعی دوران تولد مانی قرار می‌دهد. کتاب چهار فصل دارد: فصل اول زندگی مانی را در میان فرقه مغتسله^۴ شرح می‌دهد. پتیگ، پدر مانی جذب این فرقه می‌شود و همسر باردارش را ترک می‌گوید و در میان آنان زندگی زاهدانه‌ای می‌کند. به پیشنهاد رهبر این فرقه، پتیگ مانی را به محض گرفته شدن از شیر، از مادر جدا می‌کند. به این ترتیب مانی از کودکی در میان مغتسله پرورش می‌یابد. هنگامی که دوازده ساله است، همزادش^۵ بر او تجلی می‌کند، اما هنوز هنگام آشکار شدن دعوتش فرانسیده است. سرانجام در بیست و چهار سالگی دعوتش را آشکار می‌کند. فصل دوم چگونگی سفر مانی را به سند توصیف می‌کند. در این سفر،

(۴) مغتسله یا صابئین فرقه‌ای غنوسی بودند که خود را پیرو یروحنای تعمید دهنده می‌دانستند و در حوالی میسان (دشت میشان کنونی) یعنی در کناره‌های اروندرود و دجله و فرات می‌زیستند و قابل به شست‌وشوی همه چیز بودند.

(۵) همزاد یا توم، به فارسی میانه «ترجمیگ».

مانی که پزشک نیز هست دختر هرمز شاهزاده ساسانی را از مرگ نجات می‌دهد و همین پیشامد سبب ارادت هرمز به او می‌شود. تنها پاداشی که مانی از هرمز می‌خواهد، دختری سیزده ساله از نزدیکان اوست. این دختر تا پایان عمر مانی نزدیک‌ترین همراه اوست. نام او دِناگ است. نویسنده حضور رازآمیز او را در کنار مانی با ظرافت و زیبایی نشان می‌دهد. نام او حتی اگر حقیقت تاریخی نداشته باشد، می‌تواند اشاره‌ای نمادین به دِئنا^۶ زردشتی باشد. در جایی از داستان، مانی به کنجکاوی پدرش از حضور همیشگی این دختر در کنار مانی که پرهیز از زن را یکی از اصول لازم‌الاجرای برگزیدگان مانوی می‌داند، چنین پاسخ می‌دهد: «جامه دناگ حاشیه زندگی توام با سرگردانی مرا شکل می‌دهد.»

فصل سوم زندگی مانی در جوار پادشاهان است و بهره‌برداری شاپور از مانی را به عنوان عامل توازنِ قدرتِ بیش از حدِ موبدان وصف می‌کند. باید گفت که مانی هم از حمایت شاپور برای تبلیغ دین خود برخوردار می‌شود.

فصل چهارم شرح آشتی ناپذیری قدرت حکومت و دشمنی بهرام، شاهنشاه ساسانی، با آیین مانی و در پایان مرگ او است. نویسنده در استفاده اطلاعات تاریخی برای آفرینش داستان موفق بوده، اما به نظر می‌رسد که آگاهی‌های او از این آیین بر اساس منابع

(۶) دِنا (daena) یا دین در متن‌های پهلوی تجلی اعمال شخص نیکوکار است که پس از مرگ به صورت دوشیره زیبایی ظاهر شده و او را به بهشت هدایت می‌کند.

محدودی بوده است. نزدیک به یک سده است که با انتشار متن‌های مانوی کشف شده در ترکستان چین معروف به «متن‌های تورفانی» و پاپیروس‌های قبطی، دریچه‌های روشنی برای شناخت بهتر مانی و آیین او گشوده شده است. این متن‌ها را دانشمندانی چون هنینگ و بویس و زوندرمان بازسازی و ترجمه کرده‌اند. امروزه ادبیات مانوی در مطالعات خاورشناسی جایگاه والایی یافته و آفرینش‌های هنری مانویان چه از دیدگاه هنرهای تجسمی (بویژه نقاشی) و چه از هنرهای کلامی (بویژه شعر و داستان و تمثیلات) درخور مطالعه و بهره‌برداری است.

در این کتاب چهره‌ای که از مانی در ذهن خواننده نقش می‌بندد دربردارنده همه جنبه‌های وجودی او نیست. مانی نظریه‌پردازی توانمند بوده که برای پرداختن نظریه خود از آفرینش‌های هنری، و نه تنها نقاشی - که در کتاب بدان اشاره شده - بلکه از شعر و انواع هنرهای کلامی و موسیقی نیز به غایت بهره جسته است. درباره استفاده او از هنر نقاشی متنی وجود دارد با این محتوا که مهرشاه، برادر شاپور که سخت با مانی دشمن بوده، او را به باغی بسیار آراسته و شگفت‌انگیز دعوت می‌کند و از او می‌پرسد: «آیا بهشتی که تو وعده داده‌ای از باغ من زیباتر است؟» مانی با استفاده از هنر معجزه‌انگیز نقاشی خود، بهشت روشنی را به او نشان می‌دهد و مهرشاه سه ساعت بیهوش می‌افتد. چون به هوش می‌آید، به پای مانی می‌افتد و ایمان می‌آورد. همین‌گونه به بهره‌گیری از فن کلام در متنی دیگر اشاره

می‌شود که در آن روح مرز خراسان^۷ به شکل دوشیزه‌ای پدیدار شده و از ورود مار آمو، فرستاده‌ی مانی جلوگیری می‌کند. آنگاه مار آمو به دعا می‌نشیند و مانی بر او تجلی می‌کند و به او می‌گوید که یکی از فصل‌های کتاب انجیل زنده‌اش را برای روح مرز خراسان بخواند. نام فصل، «جمع‌آوری حواس پنجگانه» است. با خواندن این فصل، روح ایمان می‌آورد و به مار آمو می‌گوید اکنون در خراسان بر تو گشاده است. تو خود را دیندار مخوان بلکه تو دیناور هستی. به عبارت دیگر، این گفته به آزادی تبلیغ مانویت در شرق ایران اشاره می‌کند. مانی با استفاده از توانایی‌های شگفت‌انگیز خود توانست آیینی را عرضه کند که رنگ باورها و اعتقادات ملّی هر قوم را جلایی تازه بخشد و آن‌ها را در قالب آیینی تازه تلفیق کند.

امید است با ادامه تحقیقات مانوی، زمینه برای طرح چهره واقعی و شناخت بیشتر او فراهم و از عناصر هنری این آیین در آفرینش‌های ادبی بهره‌گیری شود.

ترجمه روان داستان را نیز می‌توان یکی از دلایل جذابیت کتاب دانست.

امین معلوف، نویسنده لبنانی مقیم فرانسه، تاکنون چند کتاب به زبان فرانسه نوشته است. جنگ‌های صلیبی از دیدگاه شرقیان، لثوی افریقایی و سمرقند از او به فارسی ترجمه شده است.

(۷) در این متن، مرز خراسان که مفهومی انتزاعی است، تجسم انسانی یافته و برای آن قائل به روح شده‌اند. این روح به صورت دوشیزه‌ای ظاهر می‌شود.

شاپورگان^۱

شاپورگان، اثر مانی درباره رویدادهای پایان جهان. آوانویسی، ترجمه و اساطیر بر اساس قرائت مکنزی. به کوشش نوشین عمرانی، تهران: اشناد، ۱۳۷۸، ۱۷۰ ص.

سده‌های پی‌درپی شن‌های سوزان واحه تورفان، در ایالت سین کیانگ چین، راز دینی از میان رفته را در سینه خود نهفته بود، تا در آغاز سده بیستم میلادی هیئت‌های باستان‌شناسی اروپایی با کشف دست‌نوشته‌های مانوی و سپردن آن‌ها به زبان‌شناسان، پرده از راز آیین مانی برداشتند، و درستی یا نادرستی آنچه را که جسته و گریخته در کتاب‌های فارسی و عربی و لاتینی و سریانی درباره آیین مانی به جای مانده بود، محک زدند.

آیین مانی در همان هنگام زندگی او عرصه گیتی را با شتابی

(۱) از مجله جهان‌کتاب. شهریور ۱۳۷۹. سال پنجم. شماره ۱۱ و ۱۲. ص ۲۶.

شگفت در نوردید و اندیشه‌های او که گزینه‌ای از تعالیم پیامبران پیشین - بودا، زردشت و مسیح - بود، با ظرحی نو و پی‌ریخته با عناصر هنری، از موسیقی و نقاشی گرفته تا شعر و هنرهای کلامی، نهادهای فکری شرق و غرب را به هم پیوست. مانی و مانویان با ارج نهادن به فرهنگ و باورهای بومی هر سرزمین که در آن به تبلیغ می‌پرداختند، این باورها را با اندیشه‌ها و تعالیم خود چنان استادانه درآمیختند که پیروان آیین‌های دیگر دینشان را به سادگی پذیرفتند.

با اینکه آیین مانی خود بیش از چند سده نپایید و با هجوم مغول از صحنه گیتی محو شد، تأثیر آن در دیگر آیین‌ها از شرق تا چین و کرانه‌های اقیانوس آرام، و از غرب تا جنوب فرانسه (جنبش کاتارها) و کرانه‌های اقیانوس اطلس به جای ماند.

گسترش پرشتاب این آیین بی‌شک وام‌دار ادبیات گسترده آن است. مانی و پیروانش آثار گوناگونی به زبان‌های رایج روزگار خود از جمله فارسی میانه، پارتی، سغدی، ترکی اویغوری، چینی و قبطی به جا گذاشتند. کتاب شاپورگان یکی از این آثار است.

شاپورگان را خود مانی به زبان فارسی میانه و خط مانوی نوشته و به شاپور اول، شاهنشاه ساسانی پیش‌کش کرده است. این کتاب درباره اصول اعتقادی مانوی، آفرینش و چگونگی جهان پس از مرگ، و توصیف روی دادهای پایان جهان است. شاپورگان درباره پیامبران پیشین - بودا، زردشت و مسیح - نیز مطالبی دارد که می‌تواند از جنبه تطبیقی با دیگر ادیان نیز سودمند آید.

آنچه امروز از کتاب شاپورگان به جا مانده، مجموعه‌ای از قطعه‌ها

است که از همان آغاز کشف دست‌نوشته‌ها در تورفان زبان‌شناسان غربی بخش‌هایی از آن را بررسی و منتشر کرده‌اند. در ۱۹۷۵ استاد مری بویس در نوشته‌ای با عنوان «متن z» (آکتا ایرانیکا/۹)، با حذف قطعه‌هایی، شاپورگان را بررسی و منتشر کرده است. اما به لحاظ نارسایی‌های موجود در همه بررسی‌های پیشین، مکنزی استاد زبان‌های ایرانی دانشگاه لندن، مجموعه قطعات شاپورگان را در نشریه *BSOAS* در دو شماره ۴۲ و ۴۳ سال‌های ۱۹۷۹ و ۱۹۸۰ به صورتی کامل، شامل حرف‌نوشت و ترجمه. همراه با یادداشت‌هایی درباره توضیحات ریشه‌شناختی و ذکر اختلاف نظرهادر خوانش برخی واژه‌ها منتشر کرده است.

اکنون مجموعه قطعات شاپورگان به کوشش نوشین عمرانی به زبان فارسی در اختیار خوانندگان قرار گرفته است. او ترجمه روان و رسا از پژوهش استاد مکنزی را به علاقه‌مندان ادبیات باستانی ایران عرضه کرده است. ضمن اینکه آوانوشت قطعه‌ها را زیر هر سطر حرف‌نوشت آورده است. آوانوشت‌ها بر اساس واژه‌نامه مری‌بویس در آکتا ایرانیکا/ ۹ عرضه شده است.

در بخش پایانی کتاب فهرست واژگانی از متن شاپورگان با آوانوشت و ترجمه فارسی در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد.

خوشبختانه در سال‌های اخیر انتشار ادبیات مانوی و به طور کلی ادبیات باستانی ایران سیری فزاینده داشته است. ترجمه این متن‌ها سبب می‌شود که پژوهندگان زبان و ادبیات فارسی که تاکنون با ادبیات فارسی از دوره پس از اسلام و به زبان دری آشنا بودند، در

برابر گنجینه‌ای کهن از فرهنگ خویش فراگیرند.

امید است با ادامه این گونه کارها و گسترش بیشتر ترجمه ادبیات باستانی ایران، پژوهندگان ایرانی با بهره‌وری از شم زبانی و میراث‌داری از فرهنگ ملی خود، روزی بتوانند جایگاه استوارتری را در مطالعات ایران‌شناسی به خود اختصاص دهند و در کنار ترجمه پژوهش‌های ایران‌شناسان خارجی این توان را بیابند که دیدگاه‌ها و دریافت‌های اصیل خود را در این زمینه مطرح کنند.

پیشوای ارتداد یا فرستاده روشنی؟^۱

مانی و سنت مانوی. فرانسوا دُکیره. ترجمه عباس باقری. تهران: فرزانه، ۱۳۸۰. ۲۱۶ ص.

از بابل زمین فراز آمد تا در جهان خروش افکند...
نام مانی، پیامبر ایرانی تبار زاده بابل، چون آیین دوگانه باورش
تصویری دوگانه در ذهن می‌نشانند. چراکه به چهره بنیادگذار این آیین،
در گذرگاه تاریخ، پیوسته از دوسو نگریسته‌اند. گروهی پیشوای ارتداد
و شیطان گزافه‌گو می‌خوانندش و گروهی دیگر، سرور نجات‌بخش،
بغ راستیگر، فرستاده روشنی، بودای روشنی و فارقلیط زمان.
مخالفان سرسخت زردشتی او، آیین مانی را بدعت‌گذاری و
مانویان را زندیک (تفسیرکننده نادرست اوستا) خوانده‌اند و از سوی
دیگر، دشمنان مسیحی، مانی را پیشوای ارتداد، مخالف تثلیث و

(۱) از مجله جهان‌کتاب. آبان ۱۳۸۰. سال ششم. شماره ۱۳ و ۱۴. صص ۲۴-۲۵.

شیطان گزافه‌گو نامیده‌اند. مسلمانان نیز مانویان را زناده (جمع زندیق، معرب زندیگ) خوانده‌اند.

اما مسیحیانی که به آیین مانی گرویدند او را فارقلیط نجات‌بخش خواندند و بوداییانی که به این آیین درآمدند «بودای روشنی» اش نامیده‌اند. همچنان‌که زردشتیان مانوی شده، او را بَغِ راستیگر خواندند.

فرانسوا دُکره، استاد و پژوهشگر فرانسوی و متخصص تاریخ و تمدن باستانی شمال آفریقا که دربارهٔ مانی و مانویت آثار ارزنده‌ای دارد، مانی و سنت مانویت را در ۱۹۷۴ نوشته است. این کتاب چهلمین اثر از مجموعه‌ای زیر عنوان «پیشوایان روحانی» است که مؤسسه انتشاراتی سوی (Seuil) فرانسه آن را منتشر کرده است. اگرچه این کتاب در دههٔ ۱۹۷۰ و برپایهٔ اطلاعات آن زمان نوشته شده، در مجموع اثر بسیار سودمندی است و خواننده را در به دست آوردن اطلاعات کلی دربارهٔ مانی و آیین او یاری می‌کند.

بخش نخست، «روزگار پیامبر»، با سر فصل «طرح بزرگ ساسانیان» آغاز می‌شود که در آن محیط زندگی مانی و اوضاع سیاسی و اجتماعی زمان او و سیاست کلی شاهنشاهان ساسانی مطرح می‌شود.

نویسنده در این فصل با تحلیل‌های خود و به یاری تصاویری از نقش‌های برجسته و ظروف و آثار به‌جا مانده از عصر مانی خواننده را با ظرافت و به دور از یادآوری بی‌روح وقایع تاریخی، با محیط و زمانهٔ مانی آشنا می‌کند. در این فصل می‌خوانیم که مانی زمانی پرورش

یافت که اردشیر ساسانی بر اردوان پنجم، آخرین پادشاه اشکانی، چیره و فاتحانه به تیسفون وارد شد. پس از او شاپور اول به گسترش فرمانروایی پرداخت. در این فصل علت توجه شاهنشاه ساسانی به مانی بیان می‌شود. فرمانروایی شاپور به اوج شکوه و سربلندی دوران ساسانیان رسیده و مرزهای ایران در زمان او از درهٔ سند گذشته و از سوی دیگر به کرانه‌های مدیترانه رسیده بود. وی دریافته بود که کیش مانی که حاصل برخورد فرهنگ‌های مردمان گوناگون و آمیزه‌ای از باورهای دیرین این مردمان بود، می‌تواند پیوندی میان اقوام پراکنده در گسترهٔ بزرگ شاهنشاهی ساسانی ایجاد کند و به این ترتیب طرح بزرگ ساسانیان را که ایجاد وحدت در سراسر فرمانروایی بود به تحقق رساند. اما در فصل «هنگامی که ستارهٔ مغان اوج می‌گیرد» می‌بینیم که اندیشهٔ شاپور خیالی خام بود و کیش مغان با قدرت تمام در برابر مانی ایستاد و با به زنجیر درآوردن و کشتن مانی و سرکوب پیروان او، و نیز آزار پیروان دیگر ادیانی که در سایهٔ آزاد اندیشی مذهبی اشکانیان در جای جای کشور با تفاهم در کنار یکدیگر می‌زیستند، سرانجام، جایگاه خود را در مقام دین رسمی کشور استوار کرد.

در فصل «جمعیت‌های مسیحی در امپراتوری شاه شاهان، خواننده تصویری کلی از گسترش مسیحیت در شرق می‌بیند و می‌خواند که شاپور پس از لشکوکشی به روم و چیرگی بر امپراتور روم، در بازگشت اسیران مسیحی را به ایران و سرزمین‌های تابع خود برد. شمار مسیحیان افزونی گرفت و مراسم مذهبی را به زبان‌های

یونانی و سریانی به جای آوردند. در این فصل از فرقه‌ها و شاخه‌های مختلف مسیحی که برخی از آن‌ها در مانویت نیز تأثیرگذار بودند یاد شده است. فصل «فرقه‌های تعمیدی در سیر گنوستیک» به خواننده دید نسبتاً دقیقی از بینش مسیحیت در محیط زندگی مانی می‌بخشد و اختلاف میان مسیحیت کاتولیک و مسیحیت غنوسی (gnostic) را بیان می‌کند. توجه فرانسوا دکره به اختلاف میان این دو شاخه از مسیحیت بسیار هشیارانه است؛ زیرا هم مسیحیت و هم آیین‌های غنوسی، زمینه‌های فکری و باورهای استوار درونی مانی را پی ریخته و سهم بسزایی در شکل‌گیری آموزه مانویت داشته‌اند.

فصل «جنبش الخزایی»، فرقه غنوسی یهودی - مسیحی را شرح می‌دهد - فرقه‌ای که مانی در میانشان پرورش یافت - و با روشن کردن دیدگاه‌های اهل این فرقه، عناصر فکری مانی برای خواننده روشن‌تر می‌شود.

بخش دوم عنوان «زندگانی مانی» را دارد. در نخستین فصل این بخش می‌خوانیم که مانی از پدر و مادری ایرانی در بابل زاده می‌شود و سپس پدر او را در خردسالی به میان فرقه مغتسله می‌برد و می‌پرورد، زیرا خود به آن‌ها گرویده است. در فصل «مانی در میان مغتسله» فرانسوا دوکره نظریه‌ای را که مغتسله همان مندائیان هستند رد می‌کند. در فصل بعدی می‌خوانیم که مانی چگونه وحی می‌گیرد و دین خود را آشکار می‌کند. در فصل «سفرهای تبلیغی مانی» می‌خوانیم که مانی پس از ترک مغتسله سفرهای دور و دراز می‌کند و بنابه گفته ابن‌الندیم در خراسان و هند و چین به تبلیغ می‌پردازد.

همان طور که ذکره یادآور شده است، در این مورد منبع دیگر استناد او «دست‌نوشت یونانی است». اما باید خاطر نشان شود که در سال‌های پس از تألیف این مقاله، ورنر زوندرومان، ایران‌شناس بزرگ آلمانی با پژوهش در متنی‌هایی به زبان‌های ایرانی میانه، که در تورفان چین یافت شده‌اند، تصویر روشنی از سفرهای تبلیغی مانی و پیروان او به خواننده ارائه می‌کند.

بخش سوم، با عنوان «غنوس مانی» در واقع یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم مانویت را بیان می‌کند، زیرا مسئله غنوس مانوی یا به عبارت دیگر، دانش رمزی را در این آیین به گونه‌ای گسترده شرح می‌دهد. برای نمایاندن مفهوم غنوس مانوی، دادن طرحی از اسطوره مانوی امری ناگزیر است. چکیده آموزه مانوی باور به دو اصل متضاد تاریکی و روشنی و سه زمان پیشین، میانی و پسین است. در زمان پیشین روشنی و تاریکی به طور مطلق از یکدیگر جدایند طبیعت روشنی دانش است و طبیعت تاریکی نادانی. در زمان میانی، تاریکی بر روشنی چیره می‌شود و روشنی و تاریکی با یکدیگر درمی‌آمیزند. حاصل این آمیزش، درد و رنج انسان است و آرزوی او برای رها شدن از تاریکی جسم. به یاری دانش (غنوس) انسان سرشت روشنی را که در خود دارد، رهایی می‌بخشد و روشنی به روشنی می‌پیوندد و تاریکی به تاریکی و در زمان پسین، این دو اصل، یکسره از یکدیگر جدایند.

بخش چهارم، «سنت مانوی»، سرگذشت آیین مانی است و گسترش این آیین را در شرق و غرب جهان پی می‌گیرد. می‌خوانیم که

چگونه مانویت از یک سو در چین گسترده می شود و از سوی دیگر در روم شرقی و عربستان و سوریه و مصر مبلغان مانوی از جمله توماس و ادا این آیین را گسترش می دهند. درباره آوگوستین قدیس مسیحی که نه سال پیش آیین مانی بود و سپس به یکی از مخالفان سرسخت مانویت بدل شد نیز مطالبی خواهیم یافت. آنگاه خواننده هم گام با تاریخ، از دوره باستان به سده های میانه هدایت می شود. در فصل «به سوی نومانویت قرون وسطایی» (ص ۱۸۶) چنین می خوانیم:

«آیا این دوگانه باوری گنوسی که با تهاجم گسترده پاکدینی رسمی در غرب باقی ماند، تداوم و میراث مانویت است و از نظر تاریخی شاخه ای از آن محسوب می شود؟ یا آنکه باید آن را آفریده ای قائم به ذات، اصیل، برآمده از ژرفنای دلهره های بشری دانست که از جهات اساسی با آیین مانویت نزدیک است اما از لحاظ پیدایش مستقل از آن است؟»

دکتر توانایی پاسخ به این پرسش ها را ندارد و با مدارکی که تاکنون از آیین مانی به دست آمده است مانی شناسان دیگر نیز توانسته اند با اطمینان درباره مانویت قرون وسطایی مدارکی محکم ارائه کنند. بنابراین، دکتر اصطلاح «مانویت قرون وسطایی» را با احتیاط می پذیرد.

در ادامه این فصل درباره آیین پولس و به وجود آمدن فرقه پولسی ها در ارمنستان و آراء عقاید آن ها مطالبی می خوانیم. جنبش بوگومیل و پیروان او نیز از مطالب جالب طرح شده در این فصل است. در فصل «ماجرای بزرگ کاتارها» نویسنده این پرسش را مطرح می کند که آیا کاتارها وارث جنبش های «نومانوی» یا «نهان مانوی» در

ایتالیا و فرانسه بودند؟ - جنبشی که پیش از آن‌ها در شبه جزیره بالکان وجود داشت. در این بخش شباهت‌ها و اختلافات میان جنبش‌های نومانوی و مانویت مطرح و درباره‌شان بحث می‌شود.

بخش پنجم، یا آخرین بخش کتاب، با عنوان «سرنوشت مانویت» در بردارنده تحلیل‌های دکره از پژوهش‌های خویش است. او بر این باور است که اسطوره شگفت‌انگیز و پیچیده مانوی کوشش کاملی برای پیدا کردن راه حلی روشن برای توجیه مسئله بغرنج بدی و ستیزه انسان بر ضد ممنوعانش است. مانویان در طول تاریخ، سرکوب کیش خود را به پیکار بدی و کارگزارانش با خوبی تعبیر کرده‌اند. دکره، در نهایت، علت زوال مانویت را ریاضت‌پیشگی اخلاقی افراطی و ترویج تجرد و بی‌اعتنایی کامل به پیشرفت‌های مادی می‌داند.

با خواندن این اثر می‌توان آگاهی‌های بسیاری درباره یکی از تأثیرگذارترین جنبش‌های فکری و آیینی جهان باستان به دست آورد. آیینی که از شرق برخاست و بنیادهای فکری و مذهبی جهان باستان را درهم آمیخت و حاصل این آمیزش را در قالب دینی نو با عناصری کهن تا دورترین گوشه‌های جهان گستراند. و اما در ترجمه این اثر آنچه فراموش شده، یادداشت‌های بسیار مهم نویسنده است.

در پانوشت شماره 1 (لاتین) صفحه نخست، ناشر وعده می‌دهد: «اعداد لاتین ناظر است بر یادداشت‌های نویسنده که در آخر کتاب می‌آید.» اما با رجوع به پایان کتاب، می‌بینیم که به این وعده وفا نمی‌شود. در همان صفحه نخست، یادداشت شماره 2 لاتین را برای

واژه «ملاعین» می‌بینیم که بنابه توضیح ناشر باید در آخر کتاب آن را بیابیم، اما جست‌وجویی حاصل است. در صفحه دوم با آنکه اثری از یادداشت 2 لاتین نیست، ناگهان یادداشت 3 می‌آید. درواقع یادداشت ۲ فارسی برای اسم «آنانامسیوس» آمده که با شماره 2 در پانوش، صورت لاتین این اسم داده شده است و ربطی به یادداشت نویسنده ندارد. در همان صفحه، یادداشت 4 را داریم که می‌بایست آن را در پایان کتاب ببینیم - اما نمی‌بینیم!

نبود یادداشت‌ها در سراسر کتاب به چشم می‌خورد. ای کاش ناشر محترم در صفحه نخست به جای وعده آمدن یادداشت‌ها در آخر کتاب، به نحوی نیامدن آن‌ها را توجیه می‌کرد و از آن بهتر ای کاش مترجم محترم که رنج ترجمه اثری تخصصی را بر خود هموار ساخته و از عهده ترجمه کتاب به خوبی برآمده است، یادداشت‌های سودمند نویسنده را نیز ترجمه می‌کرد و در اختیار خوانندگان می‌نهاد. نبود یادداشت‌ها آسیب بزرگی به کتاب وارد می‌کند، زیرا همان‌طور که در صفحه آخر کتاب زیر عنوان «کتاب‌شناسی» از زبان نویسنده توضیح داده شده است: «در یادداشت‌های کتاب، افزون بر توضیحات لازم، درباره مآخذ اصلی مانوی یا نو مانوی، فهرست مفصلی از کتاب‌ها و مقالات (- بیش از چهل عنوان -) درباره مسائل مختلفی که نویسنده یادآور شده است، وجود دارد. منابعی که در کتاب‌شناسی آورده شده مربوط به آثاری است که در یادداشت‌های پیشین نامی از آن‌ها برده نشده است.»

با این همه، کوشش‌های مترجم و ناشر برای ترجمه و چاپ این اثر درخور ستایش و سپاس‌گزاری است.

نمایه

نام‌ها، مفاهیم و عنوان کتاب‌ها و مقاله‌ها

آب، عنصر ۱۵، ۱۷-۱۹، ۲۴، ۵۱	آکتا آرخلای ۳۹
۱۰۵-۱۰۶، ۱۳۴	آکتا ایرانیکا ۱۹۵
آناناسیوس ۲۰۴	آلبری، سی. آر. سی ۱۵۰
آتش، عنصر ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۴	آلتون یروگ سودور ۶۷، ۷۰
۸۴-۸۵، ۸۹	آموزگار ۲۹
آثار الباقیه ۴۲، ۵۴، ۱۱۶، ۱۳۱	آمیختگی، دوران ۱۸
آداماس نور ۱۸، ۲۵	آندراس، کارل ۴۴، ۶۲
آدم ۲۰-۲۱، ۱۳۶، ۱۶۰-۱۶۱	آوگوستین ۴۲، ۱۲۰، ۱۷۹، ۲۰۳
آدیابته ۱۲، ۴۸، ۱۱۷، ۱۲۲	
آرزو، دیو ۲۰	ایشما/یشمک، دیو ۱۵۵
آرکون‌ها ۱۷-۱۸	ائودموس ۱۵۶
آز، دیو ۲۰، ۱۴۸-۱۵۰، ۱۵۲-۱۵۵	ائون‌ها ۱۵
۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۷	ابرشهر ۱۲۲
آسمان یازدهم ۱۷	ابن‌النديم ۱۱، ۱۵، ۱۹، ۴۲، ۵۴
آسموسن، پتر ۱۳۳، ۱۸۷	۱۱۶، ۱۳۱، ۱۶۴، ۱۶۶، ۲۰۰
آفرینش سوم ۱۸-۱۹، ۲۶، ۱۷۴	ابن‌دیسان ۱۷۴
۱۷۵	ابیات ترتیلی ۳۲

۲۰۶ / در شناخت آیین مانی

- اثیر، عنصر ۲۴، ۱۵
ادبیات مانوی ۶۴، ۱۱۴، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۵
ارتنگ و فراس ۳۱
استدلال، یکی از پنج عضو عقل ۱۹، ۹۰
استوت ارتا ۱۵۴-۱۵۵
اسطوره آفرینش ۴، ۷۶، ۱۳۸، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۸۱
اسکندریه ۵۰، ۵۲، ۱۲۰، ۱۲۲
اشمیت، کارل ۹۸، ۴۵
اشمیت، میثائیل ۶۹
اصل بدی ۱۴
اطلس ۱۷، ۲۵
اعتراف ۲۹، ۱۲۰
اعضای آسمان ۱۵
اعضای زمین ۱۵
اقلیم نور ۱۸
الخزایی، جنبش ۲۰۰
الفهرست ۱۵، ۴۲، ۵۴، ۱۱۶، ۱۳۱
الملل والنحل ۴۲
امام زیدی قاسم ابن ابراهیم ۴۲
امشاسپند ۴۶
امشاسپندان ۸۶
اندیشه، ایزد ۸۵، ۲۶، ۱۹
۱۴۸-۱۵۰، ۱۶۵
اندیشه بزرگ ۱۹، ۲۱، ۲۶
اندیشه تاریک ۱۴۸-۱۴۹، ۱۶۵
اندیشه مرگ ۱۴۸-۱۴۹
انسان جدید ۲۱
انسان قدیم ۱۹، ۲۱، ۱۴۸
انسان نخستین ۱۶-۱۷، ۱۹، ۲۴
انگدروشان ۶۷
انگرمینو ۱۵۴
اوتانی، گراف ۵۸
اولدنبورگ، س.ف ۳۶، ۴۰
اوهرمزد ۱۵۲-۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸
اهریمن ۱۵-۱۶، ۱۰۵، ۱۳۶-۱۳۸
۱۵۳-۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۷۳
ایرانی میانه غربی، اشعار ۳۱
ایرانی میانه غربی، گروه زبانی ۳۲، ۳۹
ایروان ۵۱
ایل چونگ، جین ۶۹
اینائیوس ۱۱۳، ۱۱۷
اینپیوس ۱۵۷
بابل ۱۱-۱۲، ۲۹، ۱۱۵، ۱۱۷-۱۱۹
۱۲۲، ۱۳۴، ۱۹۷، ۲۰۰
باد ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۴، ۱۰۵-۱۰۶
۱۲۳
بارکونای، تئودور ۱۷۳، ۱۷۸
باغ‌های روشنائی ۱۸۷-۱۸۸

نمایه / ۲۰۷

پولس، آیین ۲۰۲	بانگ، ویلی ۶۲
پولس مقدس ۲۱	باور، اف. سی ۴۲
پولسی‌ها، فرقه ۱۸۸	برشت، هاینس ۶۹
پولوتسکی، هدی. ۱۲۱، ۱۱۵، ۴۵	برگزیدگان ۲۸-۳۰، ۴۸، ۱۲۲، ۱۲۴
۱۶۶، ۱۶۴، ۱۵۰	۱۸۹، ۱۳۵
پیری، دیو ۱۵۳	برهان قاطع ۱۰۸
پسین، زمان ۲۰۱	بمه، جشن ۳۰
پیشین، زمان ۲۰۱	بندش ۹۳، ۱۰۴-۱۰۵، ۱۰۷، ۱۵۳
تئوپومپوس ۱۵۶	بنویست، ا. ۸۰، ۱۵۶، ۱۵۸
تئودوسیوس ۱۲۰	بودای روشنی ۱۱۸، ۱۹۷-۱۹۸
تاریخ طبری ۱۱۵، ۴۲	بودای نوظهور ۴۸
تامای، تاتسوشی ۷۰	بوگلیوئف، م.ن. ۸۳، ۷۶
تای تسون، امپراتور ۱۱۸-۱۱۹	بوگومیل ۵۲، ۱۲۰، ۱۸۸، ۲۰۲
تدسکو، پائول ۶۵	بویس، مری ۳۸، ۴۵، ۶۳، ۶۷، ۸۳
ترجمه تاریخ طبری ۱۱۵، ۴۲	۹۷، ۱۱۵، ۱۴۴-۱۴۶، ۱۵۵، ۱۶۴
ترجمه تفسیر طبری ۱۱۵	۱۹۵، ۱۹۰
تسون، تای ۱۱۸	بهار، مهرداد ۷۵، ۸۴، ۸۶، ۹۳، ۱۰۵
تسیمه، پتر ۳۶، ۶۷، ۶۹	۱۱۱
تفضلی، احمد ۴۶، ۵۴، ۷۶، ۸۶، ۹۳	بیان‌الادیان ۱۱۵، ۴۲
۱۲۷	بیدز، ژرژ ۱۵۷
تفکر، اندام روح ۱۴۸	بیرونی ۱۱، ۴۲، ۵۴، ۱۱۶، ۱۳۱
تقدیر ۱۵۵-۱۵۶	۱۸۲
تن ۷۸، ۸۵-۸۶، ۹۶، ۱۰۵-۱۰۷	پادشاه خورشید ۱۵۷
۱۳۷-۱۳۸	پنج عنصر روشنائی ۱۵
توبه ۲۱، ۲۹	پنج نوع دیو ۱۵-۱۶

۲۰۸ / در شناخت آیین مانی

- توران شاه ۴۷
توران و مکران ۱۱۶، ۴۷، ۱۲
تورفان ۱۱۶، ۴۷، ۱۲، ۳۱-۳۲، ۴۰-۴۱، ۴۳-۴۴، ۵۳-۵۵، ۶۳، ۶۵-۷۱، ۷۳، ۱۱۹، ۱۴۶، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۱
توم، فرشته همزاد مانی ۱۸۸، ۱۱۶
توماس ۲۰۲
جاده ابریشم ۵۹، ۵۷، ۵۶، ۵۲
جامعه مانویت ۱۱۸، ۵۲، ۲۹، ۱۳، ۱۲۴
جای پای هلاس ۵۸
جکسن، ویلیامز ۱۷۵
جمع‌آوری حواس پنجگانه، فصلی از کتاب مانی ۱۹۱
چینودیل ۱۰۷
حافظ ۱۳۴-۱۳۳، ۹۳، ۸۸، ۱۴۱-۱۳۷
حدود العالم من المشرق الى المغرب ۱۱۵
حوا ۱۶۱-۱۶۰، ۱۳۶، ۲۰
حیوان دیوی ۲۰
خروش، ایزد ۲۵
خشم، دیو ۱۳۶، ۱۵۲-۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۸
خطر، دیو ۱۵۳
خط مانوی ۳۶، ۴۵، ۵۳، ۶۰-۶۱، ۱۹۴
خوچو ۱۴، ۳۲، ۳۹، ۱۱۸-۱۱۹
خورشیدپایه ۱۰۵
دثنا ۱۸۹، ۲۲
دادگر داد، خدا ۲۱، ۱۹
داستان گرشاسپ ۸۶
دست‌نوشته‌های سفدی مسیحی، متن ۶۷
دست‌نوشته یونانی، متن ۲۰۲
ذکره، فرانسوا ۱۹۷-۱۹۸، ۲۰۰-۲۰۳
دناگ ۱۸۹
دوبوسوبر، ایساک ۴۲
دوران آمیختگی ۱۸
دوزخ ۱۵-۱۷، ۱۰۳، ۱۳۶
دوست روشنی‌ها، ایزد ۲۵، ۱۶۳
دوشن گیمن، ژاک ۱۵۵
دوشیزه روشنائی، ایزدبانو ۱۸-۲۰، ۲۲، ۲۶، ۱۶۳، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۷۹
۱۸۲-۱۸۳
دومناش، ژان، پیر ۸۶
دون هوانگ ۵۷، ۶۰

ده آسمان ۱۷	ریس، ج. ۱۷۶
دیتس، زیگلیند ۶۹	
دیناوریه ۱۱۸، ۵۲	زاداسپرم ۱۵۲
دینکرد ۱۰۷، ۸۶، ۴۲	زادشرد ۱۱۸
دیوکلسین، امپراتور ۱۲۰، ۴۱	زالمان، کارل ۹۸-۹۷، ۴۴، ۳۸-۳۶
	زبور ۱۶۶، ۱۵۰
راشد محصل، محمدتقی ۹۳، ۸۶-۸۵	زردشت ۱۵۱، ۱۲۶، ۱۱۸، ۸۹، ۲۷
راشمان، زیمونه ۶۹	۱۹۴
ردّ برابن مقفع ۴۲	زروان ۱۵۳-۱۵۱، ۱۳۶، ۴۶
رشک ۲۰	۱۵۵-۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۳
رک، کریستیانه ۶۹	زمستان، دیو ۱۵۳
رگل، ج. آ. ۵۶	زناده ۱۹۸
روان ۹۱-۹۰، ۸۶-۸۵، ۷۸-۷۷، ۲۸	زنداد روشنایی ۲۸
۱۳۵، ۱۰۷، ۱۰۵، ۱۰۱، ۹۶	زندوهمن یسن ۱۵۷
روانگان ۲۸	زندیک ۱۹۷، ۱۲۷
روایت پهلوی ۱۵۲، ۱۰۶، ۹۳	زنره، آرسی. ۱۰۰-۱۰۱، ۱۵۸، ۱۶۷
روح بزرگ ۲۳، ۱۵	زوندرمان، ورنر ۶۹، ۶۷، ۵۱، ۴۵
روح تاریکی ۱۶۶-۱۶۵، ۲۱-۲۰	۷۵-۷۷، ۷۹، ۹۰-۹۱، ۱۰۲، ۱۱۵
روح زندگی ۱۷۴	۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۷۷
روح زنده ۱۴۵، ۷۰، ۲۵، ۱۹، ۱۷	۲۰۱، ۱۹۰
۱۰۴۷-۱۵۰، ۱۵۳-۱۵۸، ۱۵۹-۱۶۲، ۱۶۳	زهر ۴۶
۱۶۵-۱۶۶، ۱۷۳-۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۱	زین الاخبار ۱۱۵
روح مرز خراسان ۱۹۱، ۵۰	
روح نیکوکار ۲۲	ساسانی، سلسله ۱۲۹، ۱۲۶، ۵۲، ۴۷
روژه ۵۰، ۲۹	۱۳۵، ۱۴۵، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۸۹، ۱۹۴
روشنی گمشده ۱۶	۱۹۸-۱۹۹

- شترومزا، گ. آ. گ. ۱۷۵
ستون شکوه، ایزد ۱۳۰، ۲۲، ۱۹، ۱۵۱
سرایون صیدایی ۷۰
سروش، ایزد ۱۵۸، ۱۵۵-۱۵۱
سغدیان آسیای مرکزی ۳۲
سغدی مانوی ۹۲، ۹۰، ۸۱، ۷۶، ۶۵، ۱۴۵، ۱۰۴، ۱۰۲، ۹۶
سفرهای تبلیغی مانی ۲۰۱-۲۰۰
سلطان ولد ۹۳، ۸۸-۸۷
سمرقند ۱۹۱، ۱۱۹، ۵۲، ۱۳
سن پترزبورگ ۵۷، ۴۴
سنت مانوی ۲۰۱، ۱۹۷
سند ۱۹۹، ۱۸۸، ۱۲۰، ۱۱۶، ۱۲
سوریه ۲۰۲، ۱۲۰، ۵۲
سوزنی سمرقندی ۱۱۱-۱۱۰
سه چرخ، آفرینش گیتی ۱۷
سه مهر، جامعه مانویت ۲۹
سیسینیوس ۱۱۷، ۱۱۳
سیمز ویلیامز، ن. ۷۹، ۶۷
سین کیانگ ۱۹۳، ۵۶، ۴۳
شاپور اول ۱۲۶، ۱۲۲، ۱۱۶، ۳۱، ۱۲
شاپور ذوالاکتاف ۱۲۹، ۱۲۲-۱۲۱
شاپورگان ۱۹۵-۱۹۳، ۱۶۶، ۱۴۷، ۳۱
شاداورمزد ۱۱۸
شارپالتیه، ژ. ۱۰۰
شادهرمزد ۵۲
شامپولین، ژان فرانسوا ۶۲
شاهنامه ۱۲۹-۱۲۶، ۱۱۴-۱۱۳، ۴۲
۱۳۱
شاهنامه فردوسی ۱۱۳، ۱۱۱، ۱۰۸
۱۳۰، ۱۲۱
شایست ناشایست ۹۳، ۸۴
شدر، ه. ه. ۱۴۴-۱۴۳
شرح تعرف ۱۱۵، ۴۲
شعایر مذهبی ۲۹
شعور، پنج قدرت ذهنی ۸۲، ۲۶، ۱۹
۹۶، ۹۱-۹۰، ۸۸، ۸۴
نوع ۱۰۷
شکند گمانیک و زار ۱۸۳، ۴۲
شمس تبریزی ۸۷
شوش ۱۲۲، ۹۸
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم ۴۲
شهوت، آفرینش انسان ۱۳۶، ۲۰، ۱۵
۱۴۸
شیث ۲۰
شیطان ۱۹۸-۱۹۷
صرف اسم در ایرانی شرقی، مقاله ۶۵

- عقل، پنج قدرت ذهنی ۱۹، ۲۶-۲۷، ۲۹
- عمرانی، نوشین ۱۹۳، ۱۹۵
- عناصر پنجگانه تاریکی ۱۵
- عناصر پنجگانه روشنایی ۱۵
- عیسای رخشان ۱۹-۲۱، ۲۶-۲۷، ۱۶۳
- عیسای رنجور ۲۷
- عیسی ۲۲، ۲۷، ۳۹، ۵۱
- غنوس مانوی ۲۰۱
- غنوسی ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۷۴، ۱۸۷-۱۸۸، ۲۰۰
- فارقلیط نجات بخش ۱۹۸
- فردوسی، ابوالقاسم ۱۱۴، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۸-۱۲۹، ۱۳۱
- فرستاده روشنی، ایزد ۳۸، ۱۲۹، ۱۹۷
- فرستاده سوم، ایزد ۱۸-۲۰، ۲۶
- ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۹، ۱۷۳-۱۷۵، ۱۷۸
- ۱۷۹
- فرقه‌های تعمیدی ۲۰۰
- فرقه غنوسی مغتسله ۱۱۵، ۱۳۴
- فرقه غنوسی یهودی ۲۰۰
- فرقه مغتسله ۴۷، ۱۸۸، ۲۰۰
- فرمان‌روایان اویغور ۱۳، ۴۳، ۱۱۹
- فرمان‌روای مقدس سپهدار ۱۵۷
- فروهر ۷۸، ۸۵-۸۶، ۱۰۵
- فرهنگ پهلوی ۸۴، ۹۳
- فرهنگستان برلین ۴۴، ۶۷-۶۹
- فرهنگستان علوم برلین ۵۶، ۵۸، ۶۱، ۶۸-۶۹
- فرهنگستان علوم جمهوری دموکراتیک آلمان ۶۸
- فرهنگستان گوتینگن ۵۶، ۶۸-۶۹
- فرهنگ سفدی ۵۴، ۸۰، ۹۳، ۱۱۱، ۱۳۱
- فرهنگ ولف ۱۰۸
- فروشی، بهرام ۸۴، ۹۳
- فکر، پنج قدرت ذهنی ۱۹، ۲۶
- فلسطین ۵۲
- فهرست واژگان فارسی میانه و پارتی ۸۳
- قائیل ۲۰
- قبطی، پاپیروس ۱۹۴
- قبطی، دست‌نوشته ۴۵
- قبطی، زبان ۱۹۰
- قبطی، متن ۴۸، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۳۵
- ۱۴۷-۱۴۸، ۱۵۰-۱۵۱
- قبطی، واژه ۱۶۷
- قرآن ۱۴۰
- قراخوجه ۳۶

- قرقیزها ۱۱۹، ۱۴
 قره‌شهر ۵۶
 قریب، بدرالزمان ۵۴، ۷۶، ۸۰، ۹۳، ۹۶، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۳۱
 قوه عدل ۱۵۵
- گابریابوس ۱۱۷، ۱۳
 گاندارا ۵۸
 گبریاب ۵۱
 گرابو، هرمان ۶۸
 گردونه ۱۳۰، ۱۹
 گرشویچ، ایلیا ۸۱، ۶۵
 گروتفند، گئورگ ۶۲
 گرون‌ودل، آلبرت ۵۸، ۵۶
 گزارش‌های مقدماتی از سفر اکتشافی به ترکستان روس ۳۶
 گزیده‌های زاداسپرم ۸۵، ۹۳، ۱۰۵، ۱۵۳
 گشتاسب ۱۵۷
 گنامینو ۱۵۲
 گنج‌زندگی ۳۰، ۵۰، ۱۸۰، ۱۸۲
 گنوس مانی ۲۰۱
 گنوسی ۲۰۲
 گوتینگن ۵۶، ۶۸-۶۹
 گیپرت، یوست ۷۰
- لئوی افریقایی ۱۹۱
 لاکتانتیوس ۱۵۷
 لغت فرس ۱۱۵
 لودرس، هایتریش ۶۲، ۶۸
 لوکوپولسی، الکساندر ۱۲، ۱۶
 لوکوک، آلبرت فون ۵۸-۵۹
- کاتارها ۵۲، ۱۲۰، ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۰۲
 کتابخانه بریتانیا ۸۰، ۵۷
 کتابخانه ملی ۵۷، ۳۹
 کتاب سوم دینکرد ۸۶، ۱۰۷
 کتاب نخست آلتون یروگ سودور ۶۷
 کتیبه دثو ۱۰۰
 کرتیر ۱۲۶-۱۲۷
 کرتیر بُخت روان بهرام ۱۲۶
 کشف‌المحجوب هجویری ۱۱۵
 کفالایا ۳۱، ۴۸، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۵
 کلمنتس، د.آ ۵۶
 کمرگان ۱۱
 کمون ۱۵۷، ۱۷۴-۱۷۵
 کمیسیون ارزیابی شورای علمی آلمان
 فدرال ۶۸
 کنستانتین بزرگ، امپراتور ۱۲۰
 کوچا ۵۶
 کوشان ۵۰، ۱۲۲
 کیش مغان ۱۹۹
 کیوتو ۵۷

- مادر زندگی ۱۶-۱۷، ۱۹، ۲۴
 مآذ ۱۴-۱۷، ۲۰-۲۲، ۲۷-۲۸،
 ۱۰۵، ۱۲۴، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۳۸-۱۳۹،
 ۱۴۸-۱۵۰، ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۸۷
 ماراڏا ۷۷، ۷۹، ۹۱، ۱۲۲
 مارآشو ۲۳، ۵۰، ۷۷، ۱۲۲، ۱۴۴،
 ۱۹۱
 مانستان ۴۹
 مانویت قرون وسطایی ۲۰۲
 مانی در میان مفتسله ۲۰۰
 مانیکایکا ۳۶-۳۸
 مانی و سنت مانویت ۱۹۷-۱۹۸
 ماوراءالنهر ۱۳، ۴۶، ۵۰، ۵۲، ۱۱۰،
 ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۰
 ماه فروردین روز خرداد ۱۵۲، ۱۵۴
 ماه ۱۷، ۱۹-۲۰، ۲۲، ۲۹، ۸۵، ۱۰۶،
 ۱۳۰، ۱۷۶، ۱۷۸
 ماه پایه ۱۰۶
 متن‌های تورفان ۴۶، ۵۶، ۵۹-۶۳،
 ۶۵، ۶۷-۶۸، ۷۱، ۷۴، ۱۴۶، ۱۹۰
 متون ایرانی میانه ۴۴، ۵۳
 مجموعه سرودهای مذهبی پارسی
 هویدگمان ۶۷
 مریم ۱۱، ۱۱۵، ۱۳۴
 مزدپور، کتایون ۳۹، ۸۴-۸۵، ۹۳،
 ۱۱۱
- مسیح ۲۷، ۳۹، ۱۹۴
 مسیحیت ۴۱، ۶۳، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۵۷،
 ۱۹۹-۲۰۰
 مسیحیت غنوسی ۲۰۰
 مسیحیت کاتولیک ۲۰۰
 مصر ۴۵-۴۶، ۵۱، ۷۱، ۱۲۰-۱۲۱،
 ۱۳۰، ۱۳۵، ۲۰۳
 معلوف، امین ۱۸۷، ۱۹۱
 معمار بزرگ ۱۷-۱۸، ۲۵، ۱۶۵
 مفتسله ۴۷، ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۸۸،
 ۲۰۰
 مغول ۱۴، ۵۲، ۱۱۹، ۱۸۷، ۱۹۴
 مکنزی، د.ن. ۸۰، ۸۴، ۱۹۳، ۱۹۵
 ملاعین ۲۰۴
 منتره ۸۹
 منوحد ۱۹، ۲۱، ۱۴۷، ۱۶۲-۱۶۳
 موزه ارمیتاژ ۵۷
 موزه گیمه ۵۷
 موزه مردم‌شناسی ۶۱
 موزه مردم‌شناسی برلین ۵۸
 موزه هنرهای هند ۵۶
 موعظه روح ۶۷
 موعظه نوس روشن ۶۷
 مولانا ۸۷
 مولر، ف.و.ک ۴۴، ۶۱-۶۲، ۹۷
 مهر، خدا ۴۶، ۷۶، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۴۳،

۲۱۴ / در شناخت آیین مانی

- ۱۴۵-۱۴۶، ۱۵۱-۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۰
 مهرشاه ۱۲۲-۱۲۳، ۱۹۰
 مهریزد ۲۶، ۱۴۳-۱۴۷، ۱۵۲-۱۵۳، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۷۸
 مهیستگ ۲۹
 میانگان ۶۲
 میانی، زمان ۲۰۲
 میشان ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۸۸
 مینوی خرد ۸۶، ۹۳، ۱۵۲، ۱۵۴-۱۵۵
 مؤسسه انتشاراتی سوی ۱۹۸
 ناو ۱۹، ۱۲۹
 نایب خدای آفرینش دوم ۱۷۴
 نجات‌دهنده روان بهرام ۱۲۶
 ترجمینگ ۱۱، ۳۰، ۱۱۶، ۱۸۸
 نرسی ۵۱
 نفرت، آفرینش انسان ۲۰
 نفس‌زنده ۲۴، ۲۷، ۱۸۷
 نقش‌رستم ۱۲۶
 نگهدارنده شکوه، ایزد ۱۷
 نوشته‌های مانوی ۳۰، ۳۳، ۱۹۳
 نومانوی، جنبش ۲۰۲-۲۰۳
 نومانویت قرون وسطایی ۲۰۲
 نهان‌مانوی، جنبش ۲۰۲
 نیروانا ۹۱
 نیروهای تاریکی ۱۶-۱۷، ۱۳۶
 ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۳
 نیوشایان ۲۸، ۲۹-۳۰، ۱۲۴
 وارنکه، اینگرید ۶۹
 واژه‌شناسی تورفان ۶۶
 واژه‌نامه مری بویس ۱۹۵
 واژه‌نامه بارتولومه ۸۱، ۸۲
 واژه‌نامه پهلوی ۸۴، ۹۹
 واژه‌نامه ختنی ۸۳
 واژه‌نامه کوچک پهلوی ۸۴
 واژه‌نامه گزیده‌های زادسپرم ۸۴
 واژه‌نامه متن‌های سفدی بودایی
 مجموعه پاریس ۸۰
 واژه‌نامه متن‌های سفدی بودایی
 کتابخانه بریتانیا ۸۰
 والدشمیت، ارنست ۶۲، ۶۹
 والتینین، امپراتور ۱۲۰
 ویدن‌گرن، گ. ۱۴۴
 ویزیدگان ۱۳۵
 ویلکنس، ینس ۶۹
 ویله، کلاوس ۶۹
 هابیل ۲۰
 هارتمان، ریچارد ۶۸
 همدین، شون ۵۶

نمایه / ۲۱۵

هیت اکتشافی آلمانی ۵۸، ۳۳	هرتسفلد، ای. ۹۸
هیرید ۱۲۶	هرمز اول ۱۱۷، ۱۲
هیروگلیف ۶۲	هرمزد ۱۰۵-۱۰۴، ۸۶
هیولای دریایی ۱۸	هرمزد دوم ۱۱۷، ۱۳
یادگار جاماسب ۱۵۷-۱۵۶، ۱۵۲	هزاره هوشیدر ۱۵۱
یشت‌ها ۳۱	هفتخوان اسفندیار ۱۲۱
یوحنای دیلمایا ۷۰	همزاد ۱۸۸، ۱۳۴، ۱۱۶
یوگای بودایی ۶۷	هنینگ، و. ب ۸۱، ۷۹، ۶۳، ۴۴
یهودی ۲۰۰، ۱۷۴، ۱۳۴	۹۷-۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۴۵
	۱۹۰
	هوا، عنصر ۱۵

