



## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

### بررسی و بازسازی متنی مانوی (MIK III4970) (از جهان ماده تا بهشت روشنی)\*

دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی<sup>۱</sup>

#### چکیده

در میان متن‌های مانوی به دست آمده از تورفان، متن‌هایی آسیب دیده هست که از آن جز چند واژه به جا نمانده است. بدیهی است که آسیب دیدگی متن‌ها ما را از دریافت محتوای آنها بازمی‌دارد، اما می‌توان با دقت در واژه‌های به جا مانده و دریافت کارکرد آنها در متن‌های دیگر و سنجش آنها با هم، به مفهوم احتمالی متن پی‌برد. در این پژوهش، یکی از متن‌های آسیب دیده با کد رده‌بندی ۴۹۷۰ در موزه هنر آسیایی آلمان، بررسی و بازسازی شده است. در این متن مانوی واژه‌هایی چون شاهزادگان (axšēndān)، شادی (šādčanīgā)، مه (meh)، ستون روشنی (Srōšahrāy xwadāy) و خورشید (Xwar) دیده می‌شود که نگارنده به کارکرد آنها در متن‌های دیگر مانوی پرداخته و بدین نتیجه رسیده است که در متن پیش رو، سخن از شاهزادگانی (انسان‌هایی رها شده از قید و بند جهان مادی و تن) است که عناصر نوری آزاد شده آنها از ستون روشنی، شادان بالا رفته و به ماه و خورشید رسیده است و پس از تصفیه، روح مطلق شده و از آنجا به جایگاه والای بهشت نو و بهشت روشنی پدر بزرگی رسیده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** مانی، شاهزاده، شادی، ستون روشنی، خورشید، رستگاری.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۵/۳/۱۳  
h\_ardestani@ymail.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۹/۲۱  
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی

واحد علوم و تحقیقات تهران

### ۱. مقدمه

کیش مانی از کیش‌هایی است که در ایران پیش از اسلام مجال بروز گسترده یافته و اندیشه‌ها و باورهای موجود در آن، همچنان به گونه‌ای پوشیده، تأثیر خود را بر ایرانیان حفظ کرده‌است. آورنده این کیش، مانی است که در سال ۵۲۷ سلوکی، برابر با ۲۱۶ م در هجدهمین روز ماه نisan بابل و چهار سال گذشته از پادشاهی اردوان پنجم، آخرین شاه اشکانی، زاده شد (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۰۱؛ سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۳۵؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۶۱ و ۱۶۲). زادگاه مانی، دهکده مردینو (Mardīnū) در شرق بابل بود که در آنجا دین‌های گوناگون، به‌ویژه فرقه‌های گنوسی<sup>۱</sup> رواج داشت. فَتِکَّ (Pattēg) پدر مانی و مریم (میس یا اوتاخیم به روایت ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۱؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۵۳)، مادر او، هر دو از دل‌بستگان مذهب مغتسله (Mughtasilah) سپیدپوش بودند که به مانند همه گروه‌های گنوسی گوشت نمی‌خوردند، شراب نمی‌نوشیدند و از لذایذ جنسی دوری می‌کردند. مغتسله معتقد بودند که می‌توان با شست‌وشوی تن و جان، رستگاری خویش را رقم زد. این گروه هر چیزی را پیش از خوردن می‌شستند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۹۵؛ ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۳؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۱: ۳۸۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۱۱؛ باکلی، ۱۳۸۸: ۱۵۳؛ Tardieu, 2008: 3-5; Lieu, 1992: 37).

مانی که گویا پای‌لنگی داشت (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۰۵، ۳۳۱)، در این فضای روحانی رشد کرد، اما سرانجام چالش‌هایی با این فرقه یافت. او بر این باور بود که شست‌وشوی با آب نمی‌تواند درون آدمی را از تاریکی‌ها بشوید و به رستگاری رساند؛ بنابراین، از این کیش گنوسی بیرون شد (Tardieu, 2008: 11). بنا بر ادعای مانی، نخست بار در دوازده سالگی بر او فرشته‌ای به نام التوم نازل می‌شود که به زبان آرامی (at-taûm) به معنی قرین و همراه است (ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۲؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۷۱). «مفهوم این حرف آن است که از این پس التوم، همراه (Didym) مانی خواهد بود و میان آنها حالت دو همزاد واقعی به وجود خواهد آمد؛ بنابراین، این همزاد که در وجود مانی جای می‌گیرد و به وسیله او، همچون خود دیگرش سخن می‌گوید، کسی جز فارقلیط؛ همان روح مقدسی که مسیح بشارت داده... نیست» (دکره، ۱۳۸۰: ۶۵)؛ از همین روی مانی خود را شارح اندیشه‌های عیسی می‌دانست و او را استاد خود می‌خواند. او ادعا می‌کرد که هر آنچه عیسی به رمز و اشاره و پوشیدگی بازگفته، او به روشنی بیان کرده‌است (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۰، ۳۱۰؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۵۷؛ The Kephalaia, 1995: 18; Browder, 1982: 110). مطابق گفته ابوریحان بیرونی، پیروان مانی مدعی انجیلی متعلق به مانی پیامبر بودند که آن را حقیقی می‌پنداشتند و انجیل‌های دیگر را دروغین می‌انگاشتند (همان: ۳۳). این «فارقلیط زنده» در متن‌های غربی مانوی، نَرَجَمِگ

(Narjamīg) در فارسی میانه و یمگ (Yamag) در متن‌های پارسی مانوی (De Blois, 2003: 7-16; Boyce, 1975: 31; Sundermann, 1981: 95, 99) همان کسی است که دوباره در بیست و چهار سالگی بر مانی مدعی پیامبری آشکار می‌شود و هرآنچه در گذشته رخ داده‌است و در آینده پیش خواهد آمد؛ هرآنچه دیدگان می‌بیند و گوش‌ها می‌شنود، همه را بر او آشکار می‌کند و همه را بدو می‌شناسد و بدو همه را می‌بیند: «و بدو یکی شدم در تن و در روان با او» (Sundermann, 1995: 21; The Kephalaia, 1986: 205).

مانی مطابق با متنی به فارسی میانه (M 49/II) با راهنمایی نرجمیک، نخست خانواده‌اش را به کیش خود فرامی‌خواند (Boyce, 1975: 31-32) و سپس به هند، توران، مکران، سند و بلوچستان می‌رود و گروهی را به پیروی از کیش خود متقاعد می‌کند. او در زمان شاپور یکم ساسانی به ایالت پارس بازمی‌گردد. مانی بر اثر آشنایی با شاهزاده پیروز، یکی از برادران شاپور یکم، به ملاقات شاه نایل و از جمله ملازمان دربار او می‌شود و اجازه می‌یابد که کیش خود را در سراسر امپراتوری گسترش دهد، اما مانی به دلیل مخالفت‌های بسیار دشمنانش به بابل بازمی‌گردد و مدتی در آنجا می‌ماند (The Kephalaia, 1995: 2; Baker, 2011: 193-197; 193-197; 193-197; Baker, 2011: 2). دوره برای گسترش اندیشه خود مبلغانی به سرزمین‌هایی چون مصر، روم و شرق شاهنشاهی ساسانی می‌فرستد و خود نیز به شمال غرب می‌رود (Lieu, 1992: 76). او پس از مرگ شاپور، پشتیبانی‌های دربار را از دست می‌دهد و سرانجام بهرام یکم، به تحریک موبد دربارش، کردیر (Kirdēr) دستور به کشتن او می‌دهد (هالروید، ۱۳۸۸: ۱۶۲؛ ویدن‌گرن، ۱۳۸۷: ۶۰؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۱۰؛ دکره، ۱۳۸۰: ۸۲؛ آلبری، ۱۳۸۸: ۴۶-۵۰). (Boyce, 1975: 44).

#### ۱-۱. بیان مسئله

اگرچه کردیر زمینه مرگ مانی را فراهم می‌آورد و بهرام فرمان مرگ او را می‌دهد، پس از مانی، همچنان اندیشه‌هایش پابرجا می‌ماند و جز ایران، در هند، چین، ماوراءالنهر، ارمنستان، بیزانس، مصر، فلسطین و سوریه گسترش می‌یابد (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۴۱ تا ۴۴). گواه این گسترده‌گی، متن‌هایی است که از این مناطق به دست آمده‌است.<sup>۲</sup> یکی از این متن‌ها، متنی آسیب‌دیده است با کد رده‌بندی 4970 که در موزه هنر آسیایی نگهداری می‌شود. در این دست‌نوشته که دارای دو روایت b و c است، چند واژه که عبارت است از: «Xwar, Srōšahrāy xwadāy, meh, šādčanīgā, axšēndān» خوانش‌پذیر است و امکان خواندن باقی متن نیست. اگرچه از این واژگان نمی‌توان مفهومی روشن دریافت، آشنایی با کارکرد این واژگان در اسطوره‌های مانوی و سنجش این قطعه آسیب‌دیده با

متن‌های دیگر همچون قطعه M 7/I/R و قطعه M 5569 (T II D 79) که درباره مرگ مانی است، ما را به این نکته رهنمون می‌کند که در این متن‌ها، سخن از عناصر نوری است که از قید ماده‌رهایی یافته‌اند و شادان، با گذر از ستون روشنی و خورشید، به بهشت نو و از آنجا به بهشت نور می‌روند.

#### ۱-۲. پیشینه پژوهش

از زمان یافته شدن متن‌های مانوی تاکنون، پژوهش‌هایی بسیار بر آن متون صورت گرفته است. از میان پژوهش‌هایی که در آن، بازسازی متن‌ها به روش مقایسه‌ای انجام گرفته است، می‌توان به تحقیق والتر برونو هنینگ اشاره کرد که قسمت آغازین دست‌نوشته M 178 متن بهشت نور را به زبان سغدی، با مقابله با متن قبطی و چینی بازسازی کرده است (Henning, 1948: 306-318)؛ همچنین، محمد شکر فومشی به بازسازی بخشی از انجیل زنده مانی پرداخته است. این پژوهنده ضمن معرفی سه قطعه دست‌نویس از انجیل زنده مانی (M 17, M 172/I, M 644) که کارل مولر و دیوید نیل مکزی بازشناخته‌اند، به معرفی قطعه دیگر از انجیل (M 5439) می‌پردازد و ثابت می‌کند که قطعه اخیر، بخشی از باب الف انجیل زنده مانی است (شکر فومشی، ۱۳۹۲: ۱۲۱ تا ۱۳۱).

#### ۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

شوربختانه بسیاری از متن‌های مانوی، آسیب دیده است و در بسیاری از قطعه‌ها، تنها واژه‌هایی برجای مانده که درک آنچه را منظور نویسنده بوده است، دشوار می‌کند، اما از آنجا که اغلب این قطعه‌ها در بردارنده اسطوره‌های مانوی و در پیوند با باورهای آنان است، می‌توان با تطبیق متن آسیب‌دیده با متن‌های سالم، به بازسازی احتمالی آنها پرداخت که در زنده کردن این متن‌های آسیب‌دیده نقش به‌سزایی دارد. نگارنده در پژوهش پیش‌رو، با در نظر گرفتن ضرورت بازسازی متن‌های مانوی به عنوان بخشی از فرهنگ ایران، به بازسازی یکی از متن‌های آسیب‌دیده مانوی پرداخته است.

## ۲. بحث

### ۱-۲. باورداشتهای (اساطیر) مانوی

پیش از هر گونه سخن درباره متن مورد بحث، ضروری است مقدمتاً تصویری از باورها و اسطوره‌های مانوی (که با بحث اصلی پژوهش در پیوند است) ارائه شود تا بتوان به بررسی و بازسازی متن پرداخت.

آن‌گاه که شاهزاده تاریکی (Axšēnd tārīg) یا همان اهریمن به سرزمین روشنی می‌تازد که جایگاه پدر بزرگی؛ یعنی زروان (Zurwān) است، زروان در واکنش بدو مادر زندگی (Mādar zīndagān/Mād žīwandag) و او هم هرمزدیغ (Ohrmezd bay) را

فرامی خواند. وی با پنج فرزند خویش (فروهر، باد، روشنی، آب، آتش) به سوی شهریار تاریکی می‌تازد، اما هرمزدبغ و فرزندانش شکست می‌خورند و دشمنان، آنان را می‌او بارند. پس از شکست هرمزدبغ و فرزندانش از اهریمن، زروان برای دفاع از سرزمین خود در برابر شاهزاده تاریکی، ایزدانی دیگر مانند ایزد دوست‌روشنان ( Frih Wād žīwandag/Mihr yazd) را فرامی‌خواند. مهرایزد با پنج فرزند خویش به سرزمین تاریکی می‌تازد و هرمزدبغ را رهایی می‌بخشد؛ سپس جهان مادی را می‌سازد. او به فرزندان خویش فرمان می‌دهد که ارخون‌ها (Archons/ ارکان دولت تاریکی) را پوست برکنند و از پوست آنها، آسمان و از گوشت آنها، خاک و از استخوان آنها، کوه‌ها را بیافرینند. نه تنها آسمان و کوه و زمین؛ بلکه گیاه، جانور و تن انسان نیز مبنای اهریمنی دارد. ارکان روشنی، دیوان مازندران را زندانی می‌کنند که باران منی ایشان است. این دیوان که روشنایی را بلعیده‌اند، با آشکار شدن نریسه‌ایزد ( Narisah yazd/Narisaf yazd) در چهره زن و مرد، به همراه دوشیزه روشنایی در مقابل آنها، شهوتشان برمی‌انگیزد؛ نرها چهره مادینه نریسه و ماده‌ها چهره نرینه او را آرزو می‌کنند. آنان پاره‌های نور پنج فرزند هرمزدبغ را که پیش از این بلعیده بودند، از طریق انزال فرومی‌ریزند؛ اما ایزدان آن نورها را نمی‌پذیرند. نریسه پس از این خود را پنهان می‌کند؛ منی دیوان از ایشان جدا می‌شود و بر زمین می‌ریزد و از آن، گیاهان حاصل می‌شود. ارکان جهان تاریکی نیز با دیدن نریسه‌ایزد، سقط جنین می‌کنند که از آن، جانوران خاکی و دریایی و هوایی پدیدار می‌شود. پس از این، دو عفریت نر و ماده؛ یعنی اش‌قلون (Ašaqlūn) و پیسوس (Pēsūs) فرزندان دیوان را می‌او بارند تا به ذرات نورانی آنها دست یابند؛ سپس ترکیبی از نور و تاریکی؛ یعنی گهمرد (Gēhmurd) نرینه و مُردیانگ (Murdiyānag) مادینه از آن دو عفریت زاده می‌شوند که همان آدم و حوا هستند. بزه‌کاری مردیانگ بیش از گهمرد بود. دیو آز، او را به ریخت دوشیزه روشنی؛ آن ایزد زن‌پیکر درآورد و مردیانگ، گهمرد را با شهوت فریفت. فرزندان مهرایزد از پدر بزرگی، مادر زندگی، هرمزدبغ و مهرایزد خواستند که کسی را روانه کنند تا آن دو انسانی را رهایی بخشد که به زمین آمده و بیش از پیش گرفتار دیوان (ماده) شده‌بودند. ایزدان روشنی نیز عیسای درخشان ( Yišō ispixtān/Yišō zīwā/Xradēšahr yazd) را فرومی‌فرستند. عیسای درخشان، گهمرد را از بهشت، ایزدان، اهریمن و تن مادی‌اش آگاه می‌کند که اهریمنی است و جاننش در آن گرفتار شده‌است. او گهمرد را از مردیانگ نیز می‌ترساند و می‌خواهد که از او دوری کند. پس از این آگاهی، گهمرد آغاز به گریستن می‌کند و موی خویشتن می‌کند و بر سینه می‌زند. مردیانگ پس از آگاهی یافتن گهمرد با اشقلون همبستر می‌شود و از او قایل و

هابیل زاده می‌شوند. اشقلون به مردیانگِ جادویی می‌آموزد و او گهمرد را با آن جادو می‌فریبد و دوباره از هم‌آغوشی با او پسری زیبا به نام شیث می‌زاید. مردیانگ خیال‌گشتن پسر دارد، اما گهمرد بر دور او هفت خط می‌کشد و او را با شیر گاو و میوه درختان می‌پرورد. اشقلون دیوان را می‌فرستد تا پسر را بکشد. گهمرد از پدر بزرگی و هرمزدیغ و مهرایزد یاری می‌جوید و جان شیث را حفظ می‌کند. اشقلون دوباره مردیانگ را برای فریفتن گهمرد می‌فرستد؛ گهمرد با او آمیزش می‌کند. شیث پدرش را سرزنش می‌کند و پس از آن به پرستشگاهی در خاور زمین می‌رود و دیگر گهمرد با مردیانگ آمیزش نمی‌کند تا می‌میرد؛ اما تا جاودان، روشنایی به اسارت ماده درمی‌آید. اهریمن و دیوان پیوسته می‌کوشند که با آمیزش فرزندان گهمرد و مردیانگ؛ یعنی همه مردان و زنان، بدی و اهریمنی را به جهان بپراکنند و اسارت پاره‌های نور را در ماده ابدیت بخشند و روح‌ها را در چنبر تن گرفتار کنند. این عمل دیوی ادامه می‌یابد تا این که در پایان جهان، دوباره عیسای درخشان آشکار می‌شود و می‌کوشد جان‌ها را از ماده، تن و جهان برهاند و پاره‌های نور رها شده را از راه ستون روشنی (Srōšahrāy/Bāmistūn) به ماه (Māh) و خورشید (Xwar) و بهشت نو (Šahr īg nōg) و از آنجا به بهشت روشنی (Rōšn wahišt) برساند و نورهای رها شده را به زروان بیامیزد (مردان فرخ، ۲۵۳۶: ۴۳؛ بهار، ۱۳۸۴: ۸۵-۹۰؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۶: ۱۰۵-۱۱۸؛ Jackson, 1932: 221-254; Tardieu, 2008: 76; Lieu, 1992: 17; Sundermann, 1973: 50, 22, 26-27, 37-41; Mardān Farrox, 1887: 168; Boyce, 1975: 60-76).

#### ۲-۲. معرفی قطعه MIK III 4970

دو قطعه‌ای که در اینجا ارائه می‌شود، برگرفته از دو برگ مجزای یک کتاب است. قطعه کوتاه‌تر (قطعه C) بخشی از وسط حاشیه فوقانی، همراه با بخش‌های احتمالی لبه‌های اصلی را تشکیل می‌دهد که در امتداد بالای آن قرار دارد. محتوای همسان دو سوی؛ یعنی عنوان‌ها و چیزهای تذهیب‌کاری شده خطوط نخستین متن، اجازه نمی‌دهد تا ترتیب صفحه‌ها را تأیید کنیم. حروف عنوان‌های روی برگه (؟) رنگی است؛ در حالی که در پشت برگه، نقش و نگارهای طرح تزئینی، شامل غنچه گلی است که به پیچ و تاب منتهی می‌شود.

قطعه طولانی‌تر (قطعه b) از بخش میانی بیرون برگه برگرفته می‌شود. ترتیب پشت و روی برگه را چندین ویژگی مشخص می‌کند. بر روی آنچه باید پشت برگه باشد، آخرین واژه جمله‌ای را با نشانه‌گذاری قرمز می‌بینیم که نشان می‌دهد واژه متعلق به متن است؛ بنابراین، چهره، بخشی از ستون درونی کتاب نقاشی است که تا بخش حاشیه بیرونی کشیده می‌شود. ترکیب بندی تصویری نسبت به متن کج است. سر شخص به حاشیه بیرونی نزدیک

است؛ در حالی که مانند پشت برگه‌های دیگر، نوشته به سمت حاشیه درونی پیش می‌رود. جالب این که روی برگه این قطعه سفید است.

این عقیده که دو قطعه متعلق به یک کتاب است با دست‌خط یکسان و کیفیت کاغذ و سبک تذهیب کاری و حضور نقش و نگارهای مشابه در طرح‌های تزیینی‌شان القا می‌شود. هم تذهیب کاری و هم خوش‌نویسی با طراحی خطوط محیطی سیاه عملی می‌شود که بیشتر آن رنگ‌آمیزی شده‌است. حروف عنوان‌های روی برگه (۹) سبز کم‌رنگ است. نقش و نگارهای گل‌دار دو طرف، قرمز و آبی و سبز کم‌رنگ است. قسمت‌های بدن و لباس‌های شخص با سیاه و سفید و رنگ‌مایه رقیق‌شده قهوه‌ای، رنگ شده‌است. بقایای نقش و نگارهای گیاهی در امتداد روی برگه b تأیید می‌کند که طرحی تزیینی در حاشیه بیرونی وجود داشته‌است.

در بالای ترکیب‌بندی تصویر، طرح به سه گل‌برگ سرخ و پژمرده و نوک برگی ختم می‌شود؛ افزون بر این، مشابهت دست‌خط و رنگ بسیار مشابه ورق‌های رنگ‌رفته کاغذ و حاشیه‌های مطابق با هم آنها از این فرض دفاع می‌کند که دو قطعه، ارتباطی نزدیک با هم دارد.

در هر قطعه فقط واژه‌هایی اندک از دست‌نوشته مانوی باقی است. قطعه C دربردارنده متنی به زبان سغدی است. در قطعه b سخن پایانی را جمله‌ای به زبان پارتی می‌یابیم. این تفاوت زبانی، مدرکی بیشتر مبنی بر این است که این قطعه‌ها به یک نسخه تعلق ندارد. شکل پشت برگه قطعه b تأثیر قدرت و نظم را ارائه می‌دهد. این مرد مو سیاه و ریش‌انبوه، شانه‌هایی پهن و مچ‌هایی لاغر دارد. او در حالتی نشسته که بالاتنه او راست و پاهای او به حالت چهارزانو است و دست راست او (که دیگر مشاهده‌پذیر نیست) روی ران راستش قرار دارد. چشمان او مستقیم به سمت بیننده است. او روسری عجیب و غریب با تکه میانی ناصافی پوشیده‌است که از این گوش تا آن گوش روی سر قرار دارد. در جلوی آن، سه حلقه کوچک سفید ترسیم شده‌است. درست بالای حلقه‌ها، در بالای قسمت‌های چین‌خورده، نشان حلقه سفیدی بزرگ‌تر میان آخرهای انحنا یافته بالای روسری کوچک وجود دارد. یک یا شاید دو لایه از پوشش‌ها از چین‌ها آویزان است. چیزی که قطعی است، روسری سفید است که از پشت مو پایین می‌آید و در جلوی گلو پایان می‌یابد. جایی که روسری سفید تمام می‌شود، روسری سیاه بلندتری (یا موهای سیاه درازش) ظاهر می‌شود که تا پشت مرد ادامه دارد. پشت آنها، طرح هاله‌ای کوچک را می‌توان دید. همان‌گونه که خطوط بالای بازو و دور گردن و روی شکم‌ش نشان می‌دهد، به نظر می‌رسد که شخص لباسی بر تن دارد. صفحه‌ای با کارکردی نامشخص روی شانه و زیر گوشش دیده می‌شود. چون صفحه به گوش پیوند نمی‌یابد، پس گوشواره نیست و از



آنجا که به گردن بسیار نزدیک است، ممکن نیست سنجاقی باشد که با آن ردای سفید را می‌بندند. ردا با حلقه‌هایی آزاد در امتداد سینه آویزان است و در پشت سر او به گونه‌ای بافته شده است که گویی باد بدان می‌وزد. تضادّ میان چین خوردگی‌های لباس و بدن بی‌جنبش، تأثیر قدرتی مهار شده را عرضه می‌کند که این شخص با خود دارد.

صورتی که از روبه‌رو نقاشی شده است، به‌ندرت در میان آثار برجای مانده مانوی برلین وجود دارد. فقدان تقارن دقیق را میان خطوط موهای صدفی و کناره‌های مستقیم ریش و چشم‌ها و سوراخ بینی می‌توانیم ببینیم.

هنرمند آن‌قدر از رنگ پرهیز کرده که حتی دهان او را سیاه کشیده است. ذره‌هایی از رنگ مایه که در سمت چپ و روی موها و ریش شخص دیده می‌شود، به ترکیب‌بندی اصلی تعلق ندارد، بلکه از منبعی مستقل بدان افزوده شده است که به احتمال بسیار زیاد در کنار قطعه ما قرار داشته است. علی‌رغم این طرح خطوط محیطی سیاه و سفید متمایز، یک جزء تصویر؛ یعنی شکل بخش داخلی گوش با دیگر چهره‌های کاملاً رنگ‌آمیزی شده کتاب‌های مانوی یکسان است.

آشکار است که این چهره فردی از جامعه مانویان نیست؛ زیرا هیچ کدام از لباس‌های ویژه آنان را نپوشیده است. او ممکن است خدایی یا چهره‌ای تاریخی مثلاً پادشاهی باشد که روزگاری از مانویان پشتیبانی کرده است یا ممکن است پیامبری باشد؛ زیرا در کیش مانوی به پیامبران دیگر دین‌ها احترام می‌گذارند (Gulacsi, 2001: 117-118).

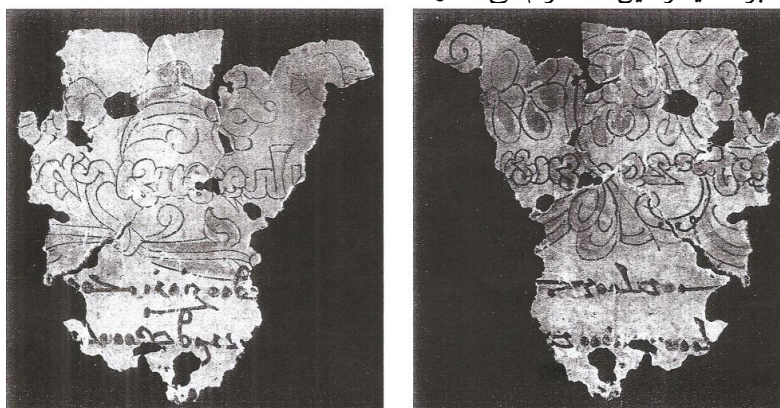


Fig. 50.1 (MIK III 4970 b recto[?] and verso[?])

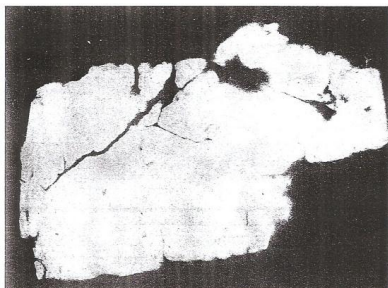


Fig. 50.2 (MIK III 4970 c recto[?] and verso[?])

### ۲-۳. حرف نوشت متن

b/  
R/ 1 '(xš)ynd'(n°)[  
c  
R/ H/ š'']dcnyg ''[  
1 ](.) °myyh [  
2 ]δyy° (..j)yy m[  
3 ](..)[  
V/ H/ Srw](š)hr('y)' xw(d)['w'  
1 ](.)t̄yy Xwr 'y(..)[  
2 ](..)ct̄syy° (δ..)[  
3 ](..)[  
(Gulacsi, 2001: 236-237).

### ۲-۴. آوانوشت متن

b  
R/ 1 ...axšēndān,  
c/  
R/ H/ šādčanīgā  
1..., meh  
2...  
3...

4 V/ H/ Srōšahrāy xwadāy

1... Xwar ...

2...

3...

۲-۵. ترجمه متن

b

روی برگ دست‌نویس / ۱... شاهزادگان، ...

c

روی برگ دست‌نویس / عنوان / از شادی

۱... برتر ...

...۲

...۳

پشت برگ دست‌نویس / عنوان / خداوندگار سروشِ درست‌کار

۱... خورشید ...

...۲

...۳

۲-۶. بازسازی محتوایی متن

چنان‌که آشکار است، در متن آسیب‌دیده مانوی جز چند واژه نمی‌بینیم که این مسئله دریافت هدف نویسنده متن را دشوار می‌سازد؛ اما شاید بتوان با در نظر داشتن جایگاه این واژه‌ها در متن‌های دیگر و بررسی کارکرد آنها، معنا و مفهوم احتمالی متن را گمان زد. در متن پیش‌رو واژگانی چون شاهزاده، شادی، مه، خداوندگار سروش (ستون روشنی) و خورشید هست که به بررسی کارکرد آنها در متن‌های مانوی می‌پردازیم. شاهزاده (axšēnd): این واژه در متن‌های مانوی درباره موجودات متعلق به قلمرو نیکی به کار رفته است؛ چنان‌که در متن پارتی M 737 که در ستایش نریسف یزد است، از او با این لفظ یاد شده است:

xwadāy ay šahrδār ud axšēnd čē im haft kišfar ud zāwarān (Boyce, 1975: 120).

(خداوندگاری. شهریار و شاهزاده این هفت کشور و نیروها).

در متن پارتی دیگر (M 1118) مانی خود، شهریار و شاهزاده (axšēnd) خوانده شده است.<sup>۳</sup> (Sundermann, 1981: 126) که بر این اساس می‌توان این واژه را معادل «انسان کامل» در متن‌های مانوی غربی (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۲۱۹؛ آلبری، ۱۳۸۸: ۲۸۷) به کار برد؛ انسانی که همه عناصر نوری او از قید و بند تاریکی رهیده و به نور (معرفت / gnosis) رسیده‌است. این سخن بدین معنی تواند بود که دو بن در تقابل با هم؛ یعنی روشنی و تاریکی در هستی وجود دارد و این دو اصل متضاد به هم آمیخته‌اند و بنا بر دیدگاه مانی باید از هم جدا شوند؛ زیرا آنها نه از یک گوهر (ēwgōhr) که جداسرشت (judygōhr) هستند. در سخن مردان فرخ، نویسنده زردشتی بنیادگرا، درباره همین باور می‌خوانیم:

bun gōwišn ī Mānī abar a-kanāragīh ī buništaḡān ud mayān abar gumēzišn ud frazām abar wizārišn ī rōšn az tār.

(بن سخن مانی بر بی‌کرانگی دو اصل است و میان [آن دو] بر آمیختگی و به فرجام، جدایی روشنی از تاریکی است).  
همچنین، مردان فرخ به این نکته اشاره می‌کند که جهان جسمانی نزد مانویان، اهریمنی است-  
ست:

dīd ēn kū gētīg tanīgardīg ī Ahreman hāmīst tanīgardīg dahišn ī Ahreman (Mardān Farrox, 1887: 168).

(دیگر این که گیتی مادی، همه اهریمنی است. آفرینش مادی، [آفرینش] اهریمنی است).

در متن‌های مانوی نیز به شرارت تن اشاره شده‌است:

uš ēn nasāh, šahr īg kōdak kird kūš padīš šāyihād uš hamāg aḡ dōxwandīh ud wimēs ud baxtagīh purr āḡand čē-š andar nasāh ī wuzurg zōrān wasān abar dōxwand hēnd (Sundermann, 1973: 30-31).

(و این جسد، کشور کوچک را [اهریمن] ساخت که بدان شاد شود و همه را از فریب و سراب و تقابل پُر آگند؛ چه، اندر جسد بزرگ آن، نیروهای بسیاری بر فریندگی هستند).  
بنابر این باور مانوی، «ویرانی بدن، آبادانی روح است» (ثعالبی، ۱۹۶۳: ۵۰۲؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۰۸؛ آلبری، ۱۳۸۸: ۱۲۲) و این جهان که در نظر مانوی بر ساخته اهریمن است، آن گونه که در متنی پارتی (M 7/II/V) آمده‌است، جایگاهی است که دشمنان انسان (آن کسی که از روشنان و ایزدان رانده شده‌است) در آن گردآمده‌اند و در یک سخن، جهان مردگان است:

az rōšn ud yazdān hēm ud izdeh būd hēm az hawīn. amwašt abar man dušmenīn, ušān ō murdān ēdōwāst hēm (Boyce, 1975: 106).

(از روشنی و ایزدان هستم و از آنان تبعید شده‌ام. دشمنان بر من گرد آمدند و به مردگانم راهبر شدند).

بنابراین روح یا روشنی وجود انسان می‌خواهد که از تاریکی (آزار/مرگ) درآید. در متنی پارسی (M 7/I/V) می‌خوانیم:

az az hēm srōšāw a-nāzār nāzūg zādag, wimixt ištām ud zār wēnām izwāyūm až maran āgōž (Ibid: 108).

(من، من هستم ظریف‌زاده بی‌آزار سروشاو [پدر بزرگی]. با هستی آمیخته‌ام و آزار بینم. مرا از جداره مرگ بیرون بر).

پس شاهزاده (به تعبیری نازک‌زاده) بی‌آزار، فرزند پدر بزرگی (زروان) است که به دام تن و جهان مادی افتاده است و چون گوهر اصیل خود را بیابد، به خاستگاه نخستین بازمی‌گردد. او می‌داند اگر از تن بمیرد، روح مطلق می‌شود؛ چنان که در «گفت‌وگویی منجی و روح» در متنی از زبور مانوی می‌خوانیم که: «اگر بمیری، زنده بوی» (آلبری، ۱۳۸۸: ۲۶۹؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۱۶)؛ از همین روی پیروان مانی در مجلس بما (Bēma) از مانی، زنده‌گر مُردگان (اسیران چنبر تن و جهان)، می‌خواهند که مردگان را زنده کند و کاملشان سازد و از این راه، شادمانشان کند (Boyce, 1975: 154). این بدان معنی است که کامل شدن یا به تعبیری زنده شدن (از جسد اهریمنی مُردن) سبب شادمانی می‌شود و این واژه نیز در متن مورد بحث دیده می‌شود.

شادی (šādčanīgā): آن مانوی که به آموزه‌های مانی، فرستاده پدر بزرگی، تن می‌دهد و راه مانی را می‌پیماید، انسانی راست‌کار است که روح او به واسطه جدایی از تن سالم خواهد شد و سرانجام به شادی خواهد رسید؛ آن کسی که پیام پدر را دریابد، شادمان خواهد بود:

huyadagman čē pad tū frawadād ud padyrift tū wizēhišn. šahrđār kirbakkar abar amā axšađāgīft frēštag čē pidar karēd gyānān društ ō harwīn dahēd šādīft izyīrw andāy (Gulacsi, 2001: 211-212).

(نیک‌بختی برای ما که به تو دریافتیم و پذیرفتیم آموزه‌های تو را. شهریار پارسا! بر ما بخشایش کن. فرستاده پدر، ارواح را سالم می‌سازد؛ به همگان شادی دهد و غم را زداید). در زبور مانوی، روح‌های رهایی‌جسته از تن و جهان (برخلاف روح‌های گرفتار که به مار تشبیه شده‌اند) به کبوترانی سپید همانند شده‌اند: «عشق پروردگار، آن سپید کفتر/چه، روح

پاک همچند کبوتری است/ و روح پلشت همچند مار/ کبوتر و مار دشمن یک-دیگرند/ کبوتر در بر که دژگند نرید» (آلبری، ۱۳۸۸: ۲۸۲).

در متنی دیگر به فارسی میانه (M 554) از درختی یاد شده است که در آن مرغان، کبوتران و طاووسان درخشنده (ارواح تطهیر شده و پاک از ماده) می‌زیند:  
murwān bāmēwān ōy nāzēnd šādīhā. nāzēnd kabōttar frašemurw ī  
wisp gōn srāwēnd ud āwāzēnd (Boyce, 1975: 173).

(مرغان درخشنده آنجا به شادی نازند. کبوتر و طاووس همه‌رنگ نازند و سرایند و آواز سر دهند).

درختی که در متن بالا از آن سخن گفته شده است، چیزی نیست جز بهشت؛ سرزمین پدر بزرگی؛ جایی «پاک و درخشان، خوش و همه‌نیک‌آرام، پر شادی، آرامش و اعتماد، زندگی، شهد و خوش‌بویی» (Gulacsi, 2001: 215)؛ در یک سخن، جایی «مهرتر» که در متن مورد بحث نیز از این جایگاه والای جان‌های از ماده رسته، سخن به میان آمده است. واژه meh یادآور بهشت، شهر فرخان (šahr īg farroxān) یا جایگاه شادخواری انسان کامل است (Boyce, 1975: 101؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۶: ۳۸۱).

ستون روشنی (Srōšahrāy xwadāy): نام یکی از ایزدان مانوی، از دیگر واژگانی است که در متن آسیب‌دیده هست: خداوند سرور در دست کار که با نام‌هایی چون Bāmistūn یا Kišvarwār yazd در متن‌های مانوی شناخته می‌شود و ابن‌الندیم آن را «عمود سیح» گفته است (ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۴؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۱؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۵۰).  
ستون روشنی یا ستون شکوه<sup>۵</sup> «گذرگاهی است که نورهای آزاد شده از طریق آن به بهشت نور رهسپار می‌گردند. روان‌های رستگار شده از این گذرگاه که مانند راه شیری از بیرون رؤیت‌پذیر است، به ماه در هنگام بدر فراز می‌روند و از آنجا به خورشید رهسپار می‌شوند و آن‌گاه به بهشت نو می‌رسند» (کلیم‌کایت، ۱۳۸۴: ۵۲؛ Boyce, 1975: 67).

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که جان‌های رها شده از ماده، پیش از رسیدن به بهشت نو باید از ستون روشنی بگذرند تا به ماه و البته خورشید برسند که در متن آسیب‌دیده از آن سخن گفته شده است.

مطابق سخن مانی، خورشید و ماه برای تصفیه نوری آفریده شده‌اند که در این جهان است. «پس خورشید نوری را که به شیاطین گرما درآمیخته و ماه نوری را که به شیاطین سرما مخلوط شده، تصفیه می‌کند» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۱؛ ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۴). در متنی مانوی به زبان قبطی نیز می‌خوانیم که مهرایزد «خورشید و ماه را مستقر کرد؛ آنها را در بالا ایستاند تا روح را تصفیه کنند» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۰۷، ۲۰۴) و انسان را به کمال برسانند؛ از همین روی در برخی متن‌های مانوی، از این سه در کنار هم یاد شده است:

«خورشید و ماه و انسان کامل... / معبد کیهان بزرگ (عالم اکبر) ند» (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۲۱۹؛ آلبری، ۱۳۸۸: ۲۸۷). البته گاه نیز خودِ انسان کامل به «ماه» یا «خورشید» همانند می‌شود؛ چنان‌که عیسی و مانی «پُر ماهِ نو» (nōg purrmāh) خوانده می‌شوند (Boyce, 1975: 193) و در جایی، خورشید (آلبری، ۱۳۸۸: ۲۹۶)؛ پس این انسان‌های کامل به گونه‌ای با خود، روشنی و شادی و برتری را همراه دارند؛ آن‌گونه که در متنی پارسی (M 77) این همراهی نشان داده شده‌است:

rahy rōšn ahēnd bar ō šahrδārīft šādžan niwāg čē až hawīn zaxsēd (Boyce, 1975: 117).

(گردونه روشنی هستند، دروازه به شهریاری شاد، آهنگی که از اینان سر داده شود). باید افزود که «گردونه روشنی» در متن بالا، اشاره به خورشید و ماه است. «خورشید و ماه از آن جهت که وسایل انتقال ارواح‌اند، کشتی یا گردونه نام دارند» (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۵۲)؛ «کشتی‌ای که ته آن سپید و ریسمان‌های نور بر آن است/سگان‌داران آن شکوهمندند/ملوانانش سپیده را فرپوشیده‌اند/آنان که / گنج آن ایزد مقتدر را می‌آورند/ که در آن کشتی است/ و بی‌اندازه و بی‌شمار است...» (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۲۲۳ و ۲۲۴). آنچه از پیش روی گذرانندیم، فرایندی است که انسان مانوی از جهان برآمیخته به شر تا رهایی در بهشتِ روشنی پشت‌سر می‌گذارد و در این متن آسیب‌دیده تصویر شده‌است؛ همان‌گونه که در متنی پارسی (M 5569) به این فرایند درباره‌ی مانی اشاره شده‌است:

čawāyōn šahrδār kē zēn ud padmōžan frāmōžēd ud an iž šāhwār padmōžan padmōžād awāyōn frēšttag rōšn frāmōxt tanbār bārag razmyāhīg ud nišast pad nāw rōšn ud padyrift bayānīg padmōžan dīdēm rōšn ud pusag hužihr ud pad wuzurg šādīft aδ bayān rōšnān kē až dašn ud hōy šawēnd pad šang ud srōd čē šādīft frawašt pad warž bayānīg čawāyōn wirōž tirγ ud dīdan nisāg niδfordag ō bāmistūn šēbah rōšn ud māh wardyūn amwardan bayānīg ud angūd aδ pidar Ohrmezdbay (Boyce, 1975: 47).

(چونان شهریاری که سلاح و جامه از تن به‌درآورد و دیگر نیز جامه شاهوار درپوشد. همان‌گونه فرشته روشنی/مانی جامه رزم‌گاهی را از تن به‌درآورد/مُرد و در کشتی نور/ماه نشست و جامه خدای‌وار، دیهیم نور و تاج گل زیبا را پذیرفت و به شادی بزرگ همراه با خدایان نور که از سمت راست و چپ می‌روند، با چنگ و سرود شادمانی پرواز کرد به معجزه خدای‌وار، چونان برق تندرو و منظر درخشان تیزرو و به راه روشنِ ستونِ روشنی و گردونه ماه و انجمن خدای‌وار و با پدر هر مزد بغ بیاسود).

مطابق با این متن، فرایندی که مانی دیناور از جهان مادی تا بهشت طی می‌کند، عبارت است از:

۱. در آوردن لباس رزم که یادآور ریاضت و رزم با تن و جهان مادی است.
۲. شاهزاده شدن و لباس شاهانه پوشیدن، تداعی‌کننده رسیدن به روح مطلق و آزاد شدن از قید ماده است.
۳. نورهای آزادشده وجود مانی بر گردونه ماه می‌نشینند تا تصفیۀ کامل شود؛
۴. شادی بزرگ مانی با خدایان روشنی؛
۵. به ستون روشنی رفتن و بر گردونه ماه نشستن و به سوی بهشت روشنی رفتن و آسودن با خوبان.

در متنی دیگر به پارسی (M 7/I/R) از پسران خدا (شاهزادگان)، عناصر نوری آزادشده از قید ماده سخن گفته می‌شود که رستگار شده‌اند و شادمان به بالا می‌روند که می‌تواند به فهم و درک متن آسیب‌دیده یاری رساند:

damēd šifōr šādgar amwardēd gyānān ō bōy. huārāmēn sayēnd  
baypuhrān pad im wažan niwāg ramanīg (Ibid: 107).

(شیپور شادگر بدمید. جان‌ها را برای رستگاری گرد آورید. بگپوران/شاهزادگان بسیار آرام باشند به نوای شادی بخش این سخن).

با توجه به متن‌های پیش‌گفته، می‌توان گفت آنچه در متن آسیب‌دیده نیز آمده است، داستان انسانی مانوی است که با به کار بستن آموزه‌های مانوی و ریاضت، روح خود را از بند جهان مادی و تن رها کرده است. روح او همچون شاهزاده‌ای بر کشتی نور می‌نشیند و به سمت جهان بالا می‌رود و پس از گذشتن از ماه و خورشید و تصفیۀ نهایی به جایگاه پدر بزرگی می‌رسد و شادمانی جاودانه می‌یابد.

### ۳. نتیجه‌گیری

در متن‌های مانوی به دست آمده از تورفان چین، متن‌هایی را می‌بینیم که آسیب‌دیدگی بسیار دارند و همین امر خوانش آنها را دشوار می‌سازد؛ اما شاید بتوان با دقت در واژه‌های باقیمانده در برخی از این متن‌ها، معنایی احتمالی از آنها به دست داد. در متنی که وصف و بررسی شد و آن در موزه هنر آسیایی کشور آلمان، با کد رده‌بندی ۴۹۷۰ جای گرفته است، این واژگان را: *axšēndān*, *šādčanīgā*, *meh*, *Srōšahrāy xwadāy*, *Xwar* می‌بینیم. بررسی این واژه‌ها و دقت در کارکرد آنها در متن‌های دیگر، ما را در دستیابی به معنی و محتوای احتمالی متن یاری می‌رساند. شاهزادگان که در متن‌های دیگر به شکل فغفوران نیز آمده‌اند، اشاره‌ای است به کسانی که روح آنان از تن و جهان مادی گسسته



و آزاد شده است. دستاورد آزادسازی روح از قید تن، شادمانی است. عناصر نوری که از این روی آزاد می‌شود، مطابق با باورهای مانوی، شادمانه از راه ستون روشنی به ماه و خورشید می‌رسد و آن عناصر در آنجا کاملاً تطهیر و تصفیه می‌شود و پس از آن سوار بر زورق نور، راهی بهشت نو و سرانجام بهشت روشنی می‌شود. در متنی درباره خودِ مانی آمده است که پس از درآوردن لباس رزم که یادآور ریاضت‌های او برای روح مطلق شدن است، لباس شاهانه می‌پوشد که همان رهایی از قید ماده است. پس از آن، عناصر نور آزاد شده مانی بر گردونه ماه می‌نشیند، شادی بزرگ بهره او می‌شود و سرانجام به راه ستون روشنی می‌رود و پس از تصفیه روحش در ماه و خورشید، به بهشت نور و آسودن با خوبان دست می‌یابد.

### یادداشت‌ها

۱. گنوس واژه‌ای است یونانی به معنی «معرفت». گنوس با واژه انگلیسی Know و سنسکریت Jñāna هم‌ریشه است (کیسل، ۱۳۷۳: ۱۳؛ Baker, 2011: 10). معادل این واژه در فارسی باستان -xšna، در اوستا -xšnā و در فارسی میانه dān و išnās است از ریشه هندواروپایی -gnō به معنای دانستن و شناختن (Kent, 1953: 182). درباره منشأ کیش گنوسی «که بر آگاهی از رازهای ایزدی تأکید می‌ورزید» و معتقد بود «معرفت از راه تجربه مستقیم مکاشفه یا تشرّف به سنت رازآمیز و باطنی به دست می‌آید» (کیسل، ۱۳۷۳: ۱۳) گمان‌هایی زده شده است؛ هالروید سه سرچشمه احتمالی را برای این کیش برمی‌شمرد: سرچشمه مزدایی، بابلی و دین مصری (هالروید، ۱۳۸۸: ۵۸)؛ اما امروز دیگر بنیانی ایرانی برای کیش گنوسی نمی‌شمرند و معتقدند که این کیش، بُنی هلنی - مسیحی دارد و از اندیشه اسکندریان و فلسطینیان نشأت گرفته است (اسماعیل پور، ۱۳۹۰: ۲۵۵). شاید نیز بهتر باشد که این کیش کهن را کیشی جهانی بپنداریم که در سده‌های نخستین مسیحیت، رواجی چشم‌گیر یافته است و کسانی چون شمعون مغ (Simon the Magus) در شومرون، والتین (Valentinian) در مصر، روم و اسکندریه، بازیلیدس (Basilides) در اسکندریه، منداییان در جنوب عراق و خوزستان، ابن دیصان در اَلرها (Alerha)، مَرقیون (Marcion) در سینوپ و مانی در بابل، واقع در قلمرو ایران، باعث گسترش کیش گنوسی شده‌اند؛ بنابراین، با وجود آن‌که آنان در حوزه‌های گوناگون جغرافیایی زیسته‌اند، با داشتن ویژگی‌هایی همسان چون: باور به دو بُن خیر و شر، اعتقاد به دو خدای ناشناخته و جهان‌آفرین، فرایند رستگاری و احیای نهایی کمال (بهشت)، اعتقاد به نقص جهان و شریر بودن ماده، توجه به منجی، مذمت آمیختگی با زنان و ... (اسماعیل پور، ۱۳۹۰: ۲۵۴ تا ۲۶۵) زیر عنوان کُلّی کیش گنوسی گرد آمده‌اند (Baker, 2011: 10)؛ بدین‌سان، مکتب گنوسی آموزه‌ای از باورهای فلسفی - دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی است که در غرب؛ یعنی یونان، تعبیری عقلانی و فلسفی از آن داشتند؛ اما برداشت مردمان مصر، سوریه و ایران، تعبیری عرفانی بوده است (هالروید، ۱۳۸۸: ۱۷؛ اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۱۸۷).

۲. تا اوایل سده بیستم میلادی، همه آگاهی ما از مانویّت، برآیند برخی متن‌های عربی چون الملل و النحل شهرستانی (۲۰۰۳: ۲۷۱/۱-۲۷۶)، الفهرست ابن‌الندیم (۱۳۸۱: ۳۹۱-۴۰۲)، آثارالباقیه ابوریحان بیرونی (۱۳۸۹: ۳۰۸-۳۱۱)، مروج‌الذهب مسعودی (۱۳۸۷: ۲۴۳/۱-۲۴۵)، آفرینش و تاریخ مقدسی (۱۳۸۶: ۵۱۲/۱) و متون فارسی مانند شاهنامه فردوسی (۱۳۸۶: ۳۳۴/۶-۳۳۷)، زین‌الخبار گردیزی (۱۳۸۴: ۸۶-۸۷)، فارس‌نامه ابن‌بلخی (۱۳۸۵: ۲۰-۲۱، ۶۲-۶۴، ۸۹)، بیان‌الادیان علوی (۱۳۴۲: ۱۷-۱۸)، تاریخ گزیده حمدالله مستوفی (۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۹)، نویسنده گمنام مجمل‌التواریخ و القصص (۱۳۸۳: ۱۵، ۶۵، ۹۴)، بلعمی (۱۳۸۵: ۶۲۴، ۶۲۹) و ... بود و همین‌طور می‌توانستیم از نوشته‌های ضد مانوی برخی از غیر ایرانیان، همچون آگوستین قدیس که خود نه سال مانوی بوده‌است (اعترافات قدیس آگوستین، ۱۳۸۷: ۳۹-۴۰، ۱۰۰، ۱۴۷-۱۴۹) یا در متن پهلوی شکندگمانیک وزار (Mardān Farrox, 1887:167-178) اطلاعاتی ناقص و مغرضانه درباره مانی و مانویان بیابیم؛ اما آلبرت گرون‌ویدل (Albert Grunwedel) در سال ۱۹۰۲ نخستین سفر خود را به تورفان، واحه‌ای در استان سین‌کیانگ چین، انجام داد (زوندرومان، ۱۳۸۱: ۱۷۵) و پس از او در سال ۱۹۰۴، سه گروه باستان‌شناس از روسیه، انگلستان و آلمان بدانجا رفتند و با کندوکاو پیگیری، دست‌نوشته‌هایی یافتند. کاوش این گروه‌ها تا سال ۱۹۱۴، درست چند ماه پیش از جنگ نخست جهانی ادامه داشت (همان: ۱۷۶). آنان یافته‌های خود را به موزه‌های سن پترزبورگ، برلین و لندن بردند و زبان‌شناسانی چون کارل مولر (Carl Müller) در آلمان و زالمان (Saleman) در روسیه، کار پر زحمت تحقیق را بر آنها شروع کردند. آنان با پژوهش در متن‌ها دریافتند که زبان به کار گرفته شده در متن‌ها، به فارسی میانه، پارتی، سغدی، اویغوری و چینی است (بهبهانی، ۱۳۸۴: ۴۴)؛ پس مولر بنیان نخستین پژوهش بر متن‌ها را نهاد و متن‌ها را به یاری فرهنگستان برلین منتشر کرد. از آغاز دهه ۱۹۳۰، هنینگ و استادش، آندراس، دست‌نوشته‌هایی را به نام متن‌های ایرانی میانه از ترکستان چین (Andreas, Henning (eds.)) (I: 1932, II:1-3 1933, III:1934) به چاپ رساندند. قرین همین سال‌ها، کارل اشمیت (Carl Schmidt) شماری از دست‌نوشته‌های مانوی قبطی را در مصر به دست آورد. این دست‌نوشته‌ها میان فرهنگستان برلین و مجموعه‌داری به نام چستریتی (Chester Beatty) تقسیم شد. پولوتسکی (Polotsky) جلد نخست متن‌های قبطی را در سال ۱۹۳۴ به نام مواعظ مانوی منتشر کرد. پس از آن به نوبت، کفالایا و زبور مانوی نیز به چاپ رسید (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۷۸). در سال ۱۹۶۰ نیز مری بویس، فهرست کامل دست‌نوشته‌های نسبتاً سالم فارسی میانه و پارتی را گردآوری، ویرایش و همراه با یادداشت‌ها و واژه‌نامه منتشر کرد. پس از او نیز کسانی چون ورنر زوندرومان، به پژوهش در متن‌های مانوی پرداختند. در ایران نیز بزرگانی چون سید حسن تقی‌زاده و در سال‌های اخیر، ابوالقاسم اسماعیل‌پور و محمد شکر فومشی برای شناساندن مانی و مانویان بسیار کوشیده‌اند (برای دیدن پژوهش‌های جدید مانوی. همان: ۸۹).

۳. به این نکته باید توجه داشت که axšēnd برای اهریمن نیز به کار رفته‌است؛ اما این اسم با صفت تاریکی) tārig (مثلاً در متن M 507 همراه شده‌است (Boyce, 1975: 97). به طور کلی می‌توان گفت

هر واژه (اندیشه، خرد، دریافت، فره) تا جایی که به صفت «تاریک» آمیخته نشده است، متعلق به جهان نور است؛ در غیر این صورت به جهان اهریمنی تعلق می‌یابد.

۴. «بما» در واژه به معنای تخت و اورنگ است؛ اما در مانویت به جشن معراج مینوی مانی گفته می‌شود. مانویان مرگ مانی را جشن می‌گرفتند؛ زیرا باور داشتند که او از زندان تن رها شده و عروج کرده است. پیروان مانی در این مراسم، تصویری از پیامبر خود را در برابر می‌نهادند و به سرودخوانی می‌پرداختند (آلبری، ۱۳۸۸: ۲۳۸-۲۳۹؛ بهار و دیگری، ۱۳۹۴: ۳۵؛ میرفخرایی، ۱۳۸۷: ۳۹). عید بما در پایان ماهی بود که نیوشاگان مکلف بودند فرایض و تکلیف‌های سخت را ادا کنند (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۸۳، ۲۲۶).

۵. برخی پژوهشگران ستون روشنی را معادل صلیب روشنی یا همان صلیب مسیح گرفته‌اند و معتقدند که همه جهان مادی چون صلیبی است که مسیح به آن مصلوب شده است (دکره، ۱۳۸۰: ۱۰۶). برخی دیگر بر این باورند که صلیب در مانویت بار گناه را می‌کشد و آن همان کارکردی دارد که در کیش مانی به انگاره ستون روشنی شکل بخشیده است (Pedersen, 1988: 185). اما دیگری معتقد است که صلیب روشنی بیشتر با عیسای مصلوب تطبیق می‌کند تا ستون روشنی (شکری فومشی، ۱۳۸۲: ۴۹).

### کتابنامه

#### الف. کتاب‌ها

۱. آلبری، چارلز رابرت سیسل (مترجم از زبان قبطی). (۱۳۸۸). **زبور مانوی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. ویراست دوم. تهران: اسطوره.
۲. ابن بلخی. (۱۳۸۵). **فارس‌نامه**. تصحیح و تحشیه گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون. تهران: اساطیر.
۳. ابن‌الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). **الفهرست**. تحقیق رضا تجدد. تهران: اساطیر.
۴. ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۷). **مانی به روایت ابن‌الندیم**. چاپ سوم. تهران: طهوری.
۵. اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). **اسطوره آفرینش در آیین مانی**. چاپ چهارم. تهران: کاروان.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). **زیر آسمانه‌های نور**. تهران: قطره.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). **سرودهای روشنایی**. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی - اسطوره.

۸. **اعترافات قدیس آگوستین**. (۱۳۸۷). ترجمه سایه میثمی. ویراسته مصطفی ملکیان. چاپ چهارم. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۹. بلعمی، ابوعلی محمد. (۱۳۸۵). **تاریخ بلعمی** (تکمله و ترجمه تاریخ طبری). تصحیح محمدتقی بهار. به کوشش محمد پروین گنابادی. چاپ سوم. تهران: زوآر.
۱۰. بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). **ادیان آسیایی**. چاپ پنجم. تهران: چشمه.
۱۱. بهار، مهرداد و ابوالقاسم اسماعیل پور (۱۳۹۴). **ادبیات مانوی**. تهران: کارنامه.
۱۲. بهیانی، امید. (۱۳۸۴). در شناخت کیش مانی. تهران: بندهش.
۱۳. بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۹). **آثار الباقیه عن القرون الخالیه**. ترجمه اکبر داناسرشت. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
۱۴. تقی زاده، سید حسن. (۱۳۸۱). **بیست مقاله تقی زاده**. ترجمه احمد آرام و کیکاووس جهاننداری. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). **مقالات تقی زاده** (درباره مانی). چاپ دوم. تهران: توس.
۱۶. ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد. (۱۹۶۳). **تاریخ غرر السیر** (غرر الاخبار ملوک الفرس و سیرهم). تصحیح زوتبرگ. تهران: الاسدی.
۱۷. دکره، فرانسوا. (۱۳۸۰). **مانی و سنت مانوی**. ترجمه عباس باقری. تهران: فرزانه روز.
۱۸. سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). **سایه های شکار شده** (گزیده مقالات فارسی). چاپ دوم. تهران: طهوری.
۱۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۲۰۰۳). **الملل و النحل**. قدم له و علق حواشیه صلاح الدین الهواری. بیروت: الهلال.
۲۰. علوی، ابوالمعالی محمد بن عیدالله. (۱۳۴۲). **بیان الادیان**. تهران: سپهر.
۲۱. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). **شاهنامه**. تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران (جلد ششم محمود امیدسالار و جلد هفتم ابوالفضل خطیبی). تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

۳۸ / بررسی و بازسازی متنی مانوی...

۲۲. کلیم کایت، هانس یواخیم. (۱۳۸۴). **هنرمانوی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. ویراست دوم. تهران: اسطوره.

۲۳. گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۸۴). **زین الاخبار**. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۴. **مجمّل التّواریخ و القصص**. (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار. تهران: دنیای کتاب.

۲۵. مردان فرخ. (۲۵۳۶). **گزارش گمان‌شکن**. ترجمه صادق هدایت. تهران: جاویدان.

۲۶. مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر. (۱۳۸۷). **تاریخ گزیده**. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.

۲۷. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۷). **مروج الذهب و معادن الجواهر**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ هشتم. تهران: علمی و فرهنگی.

۲۸. مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۸۶). **آفرینش و تاریخ**. مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: آگاه.

۲۹. میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۷). **فرشته روشنی (مانی و آموزه‌های او)**. چاپ دوم. تهران: ققنوس.

۳۰. ویدن‌گرن، گنو. (۱۳۸۷). **مانی و تعلیمات او**. ترجمه زهت صفای اصفهانی. چاپ سوم. تهران: مرکز.

۳۱. هالروید، استوارت. (۱۳۸۸). **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.

32. Baker-Brian, N. J. (2011). **Manichaeism**. Clark.

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

34. Browder, M. H. (1982). "Al-Bīrūnī As A Source for Mani and Manichaeism", Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the Department of Religion in the Graduate School of Duke University.

35. Cualacsi, Z. (2001). **Corpus Fontium Manichaeorum**. Series Archaeologica et Iconographica. Turnhout - Belgium: Breplos.
36. Kent, R. G. (1953). **Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon**, New Haven. Connecticut.
37. Lieu, Samuel N. C. (1992). **Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China**. Leiden.
38. Mardān Farrox. (1887). **The Pāzand-Sanskrit Text Together with A Fragment of the Pahlavi**. by Hōshang Dastūr Jamāsp- āsānā and E.W. West. Bombay.
39. Sundermann, W. (1973). **Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer**. Berlin: Akademie-Verlag.
40. \_\_\_\_\_ (1981). **Mitteliranische Manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts**. Berlin.
41. Tardieu, M. (2008). **Manichaeism**. Urban and Chicago: University of Illinois.
42. The Kephalaia of the Teacher. (1995). ed J. M. Robinson and H. J. Klimkeit. Leiden: New York – Köln.

#### ب. مقاله‌ها

۴۳. باکلی، یورون یا کوبسن. (۱۳۸۸). «کیش مندایی». ادبیات گنوسی. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره. صص ۱۴۵-۱۸۸.
۴۴. زوندرمان، ورنر. (۱۳۸۱). «پیشینه، جایگاه و برنامه‌های پژوهش‌های تورفانی». نامه فرهنگستان. دوره پنجم. شماره سوم. شماره مسلسل ۱۹، صص ۱۷۵ و ۱۸۶.
۴۵. شگری فومشی، محمد. (۱۳۹۲). «دست‌نویسی نو از انجیل زنده مانی (بازسازی یکی از کتب مقدس مانویان)». پژوهش‌های ادیانی. دوره ۱. شماره ۱، صص ۱۲۱ تا ۱۳۱.

۴۶. \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۲). «**مبانی عقاید گنوسی در مانویّت (با رویکردی بر پدیدارشناسی نظام اساطیر)**». نامه ایران باستان. سال سوم. شماره اول، صص ۳۵ تا ۶۶.

۴۷. کیسپل، گیلز. (۱۳۷۳). «**کیش گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه**». کیش گنوسی و مانوی. ویراسته میرچا الیاده. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز، صص ۱۱ تا ۵۴.

48. De Blois, F. (2003). "**Manes Twin in Iranian and non- Iranian Texts**". Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of 65<sup>th</sup> Birthday on 6<sup>th</sup> Desember 2002, ed by Carlo G Cereti. Mauro Maggi and Elio Provasi. Wiesbaden. pp 7-16.

49. Henning, W.B. (1948). "**A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony**". BSOAS. 12. pp 306-318.

50. Jackson, A. V. W. (1932). "**Theodore Bar Khoni on Mānī's Teachings Translated from the Syriac with Notes**". Researches in Manichaeism. Part 7. New York: Columbia University. pp 221-254.

51. Pedersen, N.A. (1988). "**Early Manichaean Christology, Primarily in Western Sources**". in P. Bryder, ed. Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism. August 5-9. 1987. Lund, pp 157-190.

52. Sundermann, W. (1986). "**Mani's revelations in the Cologne Mani Codex and in other Sources**". A Cura di Luigi Cirillo. Con la Collaborazione di Amneris Rosella. Marra Editore Cosenza. p 205.