



Shahid Bahonar
University of Kerman



The background of Indian influence on Mani and its evidence in Šābuhragān

Mohsen Mirzaie 

Assistant professor, Department of Culture and Ancient Iranian Languages, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email:

mohsen311@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 7 August 2023

Received in revised form 21

December 2023

Accepted 25 April 2024

Published online 24 June 2024

Keywords:

Mani

Indian schools

Adoption

Šābuhragān

astrology

ABSTRACT

Purpose: Most scholars who do research on Manichaeism and its founder, Mani, believe that he did not possess suitable knowledge about the Buddha's teachings, and Mani's familiarity with Indian schools was limited to only a couple of years of his journey somewhere in the subcontinent. On this premise, those scholars argue that the information regarding Buddha and his teachings provided in the Manichaean texts, is related to the Manichaean society of Great Khorasan, who, due to their vicinity to the Buddhist cultural milieu, have included the religious terminology of Buddhism into Manichaeism.

Findings and Conclusions: This aforementioned assessment is not acceptable for some reason proposed and discussed in this article: There is notable evidence that shows before travelling to India, Mani was acquainted with Indian schools, especially with Buddhism, so that he made a trip there to complete what he had learned about them in his homeland. Moreover, the Iranian philosophers were obviously aware of Indian knowledge and sciences, in as much as meetings of debate have been frequently held in the Shahs' court between the sages of different schools. According to the spread of Indian teachings in Iran, and the documentation provided by Mani and Manichaean writings, it can be illustrated that before traveling and during the formative years of his principles and revelation, Mani made great use of Indian knowledge and schools; further, in his description of the universe and celestial bodies in Šābuhragān, he was influenced by Indian astronomy and astrology.

Cite this article: Mirzaie, Mohsen. (2024). The background of Indian influence on Mani and its evidence in Šābuhragān. *Journal of Iranian Studies*, 23(45), 419-446. <http://doi.org/10.22103/JIS.2024.21994.2520>

© The Author(s). Mirzaie, Mohsen Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman.

DOI: <http://doi.org/10.22103/JIS.2024.21994.2520>

EXTENDED ABSTRACT

1. Introduction

This study deals with the background of Mani's acquaintance with the Indian Schools, accompanied by a discussion of where and when the Indian teachings, especially Buddhism, were introduced into Manichaeism and adopted by its founder. The focus then shifts to an interpretation of two manuscripts M 98 I and M 99 I from Šābuhragān, Mani's first significant work, which seems to have been influenced by Indian astronomical and astrological knowledge. The purpose of presenting this article is to clarify the background of Mani's familiarity with Indian schools and the history of the influence of those schools on Mani's teachings.

Despite the prevailing belief among most scholars that Mani's adaptation of Indian schools was unrelated to his early life before his alleged evangelistic measures in the Subcontinent, various historical evidence found in Manichaean and non-Manichaean writings suggests otherwise. It is clear that by 242 AD, certain Indian concepts had already found their way into the Mani's preaching, either through Zoroastrian knowledge or directly by Indian missionaries. For instance, the concept of Gōzihr, or the lunar nodes, which Mani referred to as two dragons (azdahāg), and the number of planets (abāxtarān), are notable examples.

2. Methodology

To explain this influence, we will first examine the Manichaean accounts of the Prophet's departure for India. Following that, we will discuss, analyze, and classify the incorporation of Jainism and Buddhism elements into Manichaeism in more detail. The information in this section has been gathered from the studies of modern scholars, which illustrates and affirms the extent of Mani's interest in the Indian schools. Subsequently, the mythical concept of the lunar nodes that Mani adopted from India will be discussed. In this research, using the comparative method between Indian, Manichaean, and Zoroastrian beliefs, we will show that this adaptation is sometimes indirect and probably derived from the Iranian culture through the Indian knowledge.

3. Discussion

From the text M 2 I (a fragment of Manichaean Middle Persian discovered in Turfan), which describes Mār Ammō's journey to the eastern border of Iran, an area dominated by Buddhism, it is apparent that Mani himself had not conducted any missionary activities there before Mār Ammō's arrival. This report indicates that the Great Khorasan was unaware of Mani the Prophet and his revelation. Moreover, from this fragment it becomes clear that the beliefs of the people of the eastern Iranian lands and the religion presented by Mār Ammō are essentially the same. One could therefore conclude that Mani incorporated these doctrines into his faith from Indian culture, either subsequent to or *preceding his educational journey* to India.

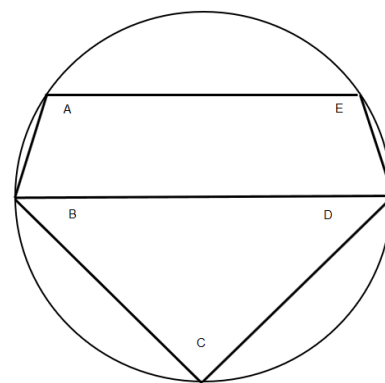
The Manichaean traditions contain fascinating stories about the champion Mani and provide an extensive hagiographical account of the rapid spread of his teachings and the conversion of many lands, including Indian territories, into his church. However, a significant account of Mani documented in *The Chapters of the Teacher* (1Ke), explicitly proves that he initially had poor success, if any, in his missionary endeavors in India if they were carried out by him at all (cf. Gardner, 1995: 194, 196). In light of this confession, the theory proposed by Widengren that Mani unexpectedly began his first activities in India is not acceptable. This evidence leads us to assert that Mani's first important journey was primarily an *educational one*.

According to Bar-Daisan's report on the presence of Jain [?] monks in the court of Heliogabalus, Deeg and Gardner (cf. Deeg and Gardner, 2009) argue that Mani was probably aware of Jainism before his journey to India. Furthermore, BeDuhn according to *The Chapters of the Wisdom of My Lord Mani* (2Ke) analytically describes a miraculous story about Mani's triumph in a debate with a sage hailed from India by the name of Iodasphes (BeDuhn, 2015: 60 ff). Moreover, Iranian scholars were familiar with the Indians and their sciences, for in his inscription, Kirdēr the Priest prides himself on suppressing Brahmins and Buddhists. Additionally, in Dēnkard IV it is mentioned that by the order of Šābuhr I, the

original knowledge and science of Iran which (according to the Zoroastrians) had once dispersed to other countries, were gathered again from India, Greece, and other regions. These reports provide strong evidence for the presence of Indian knowledge in Iran, indicating a deep penetration of Indian schools and extensive relations between Iran and India, as well as other lands. Therefore, it is evident that Mani's knowledge of Indian schools was not solely reliant on his journey to the Subcontinent.

In Šābuhragān, there is convincing evidence of the influence of Indian astronomy and astrology on Iranian culture, including Mani's teachings. In the following sentence, Mani interpreted the moon nodes as two dragons, a concept derived from Indian astronomy: "*They fastened the seven planets, then they hanged up and tied the two dragons*". In Indian astronomy, the lunar nodes were considered as two beings who were originally the head of 'Rāhu' and his body, known as 'Ketu'. By this reckoning, similar to the *Navagrahas* (9 planets) system in India, the Iranian astronomy system comprises 9 planets too. However, Mani excluded evil-planets i.e. Mercury, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, and the ascending-descending nodes from the Luminaries. Yet, there is a mistake: Mani recounts the two dragons here not only as two pseudo-planets but also as the lunar nodes, who are the cause of solar and lunar eclipses; so far, we have 11 planets in Mani's account, i.e. the five planets + the dark sun and the dark moon or the pseudo-planets + the light sun and the light moon or the Luminaries + the two dragons who are reconsidered as the pseudo-planets. This confusion, even more ambiguous than Šābuhragān, is found also in Pahlavi Books. Though the Pahlavi authors, impressed by the Indian astronomy, spoke of 7+2 planets, but out of the demonic nature of planets in the Iranian dualistic universe, the Zoroastrian Ulema put aside the light sun and the light moon from the group of the seven planets, (five planets + the dark sun and the dark moon) and added two other evil-doers (sometimes three) to the list as the adversaries of the Luminaries.

In the process of creating the eight earths, the Living Spirit, acting as a creator, also constructed a mystical structure that bears a resemblance to the Maṇḍala in Indian culture. This edifice features three pillars at points B, C, and D along with five arches extending from A to B, B to C, C to D, D to E, and the largest arch from D to B, all contained within a circle. It is plausible that the Maṇḍala was adopted by Elamites and Mesopotamians as a Ziggurat style prior to the arrival of the Aryan race on the Iranian plateau. Therefore, it is not impossible that Mani indirectly had learned about it from India.



4. Conclusion

To explain the concept of lunar nodes or describe the magical world, Mani did not need to embark on a journey to the Subcontinent; instead, he could draw upon the knowledge derived from India to describe how the system of eleven planets and other celestial phenomena operates, why the pseudo-planets are the cause for the eclipse, and so on. "Pre-Islamic Iran was a living society, crossed by political and religious movements (Manichaeans and other Gnostic sects, Christians, Jews, Buddhists, Brahmins, Mazdakites, and others), not a sort of immovable monolithic statue", according to Panaino (Panaino, 2009: 75).

زمینه‌های تأثیرپذیری مانی از هندوستان و شواهد آن در شاپورگان

محسن میرزایی

استادیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ رایانامه:

mohsen311@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	زمینه/هدف: غالب محققان حوزه مطالعات مانوی بر این باورند که مانی از آموزه‌های بودا آگاهی چندانی نداشته و دانسته‌های مانی از مکاتب هند محدود است به سفر دوساله او به جایی از سرزمین هندوستان؛ به نظر ایشان، اطلاعاتی که در متون مانوی از بودا و تعالیم و اصطلاحات دینی بودایی آمده، به مانویان خراسان بزرگ بازمی‌گردد که آنان در اثر مجاورت با فرهنگ بودایی، به‌نحوی آن معارف را در دین خود گنجانده‌اند. نظر فوق به دلایلی که در مقاله حاضر بررسی می‌شود، پذیرفتنی نیست؛ زیرا مانی براساس شواهد متعدد، پیش از سفر به هندوستان با مکاتب هند خصوصاً آموزه‌های بودایی آشنایی داشته و برای تکمیل آموخته‌های خود عازم این سفر شده است. علاوه بر این، دانشوران ایرانی، دانش و علوم هندی را به‌خوبی می‌شناخته‌اند، تا آنجا که در دربار پادشاهان ایران مجالس مناظره میان صاحبان ادیان و مکاتب مختلف برگزار می‌شده است. با توجه به گسترش آموزه‌های هندی در ایران و نیز مستندات که نوشته‌های مانی و مانویان در اختیار می‌گذارند، می‌توان گفت مانی پیش از سفر و در دوره تکوین اصول آموزه‌های خود، از دانش و مکاتب هند سخت بهره گرفته و حتی در مقوله کیهان‌شناسی نیز در کتاب شاپورگان از نجوم هندی تأثیر پذیرفته است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۴/۰۴	روش/رویکرد: به منظور تشریح ابعاد این تأثیرات، ابتدا نگاهی خواهیم داشت به روایت‌های مانویان درباره عزیمت مانی به هند، و به دنبال آن، مقوله انضمام عناصر بودایی و جینی در مانویت را مفصلاً به بحث کشیده و تحلیل و طبقه‌بندی می‌نماییم. داده‌های این بخش، از مطالعات پژوهشگران عصر حاضر فراهم آمده و مبین و مؤید توجه و علاقه مانی به مکاتب هندی است. متعاقب آن، گفتاری خواهیم داشت در خصوص مفهوم اسطوره‌ای گره‌مداری که مانی آن را از هند اخذ کرده است. در این پژوهش، با استفاده از روش مقایسه تطبیقی میان باورهای هندی و مانوی و زرتشتی، نشان خواهیم داد که این تأثیرات گاه به صورت غیر مستقیم بوده و از فرهنگ ایرانی مقتبس از هند، به آموزه‌های مانی راه یافته است.
کلیدواژه‌ها: مانی مکاتب هندی اقتباس شاپورگان نجوم	یافته‌ها/نتایج: از متن M 2 I (پاره‌برگ مکشوف در ترفان به زبان فارسی میانه مانوی) که به شرح سفر مارامو به مرزهای شرقی ایران و حوزه نفوذ بودائیان اختصاص دارد، معلوم می‌گردد که مانی پیش از ورود مارامو به مشرق، شخصاً دست به هیچ‌گونه اقدامی در جهت نشر دین در آن مناطق نزده است.

۱. مقدمه

۱.۱. بیان مسئله

موضوع مبحث پیش رو، بررسی زمینه‌های آشنایی مانی با مکاتب هند و نیز تفسیر دو مورد از تأثیرات اندیشه‌های هندی بر آموزه کیهان‌شناخت مانی است که در پاره‌برگ‌های شماره M 98 I و M 99 I از متون ترفانی مانوی بدان‌ها (یکی کوتاه و دیگری در چند سطر) اشاره شده است. دانشمندان حوزه مطالعات مانوی پیش‌تر در انتساب این دو دست‌نویس به شاپورگان تردید داشتند (Henning, 1948: 306) و به دنبال آن Boyce, 1975: 60n و Asmussen, 1975: 113)، اما مطالعات بعدی مشخص نمود که دست‌نویس‌های مذکور (برابر با متن γ در دسته‌بندی موضوعی بویس؛ ن.ک: Boyce, 1975: 60-62) بخشی از کتاب شاپورگان مانی است (Klimkeit, 1993: 225) با استناد به نظر هوتر؛ Sundermann, 1993). مشهور است مانی به هنگام تاج‌گذاری شاپور در دربار او حاضر بوده و به دست خود کتاب خویش را به آن پادشاه تقدیم داشته است. مانی این اثر خود را برخلاف سایر تألیفاتش که به یکی از گویش‌های آرامی بوده، به گویشی از (یا نزدیک به) زبان فارسی میانه روایت کرده است. از آنجاکه نثر کتاب شاپورگان در پاره‌ای موارد منسجم نیست، این ناسازواری و اطناب کلام را گاه به کم‌اطلاعی مانی از زبان فارسی میانه نسبت می‌دهند (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۶۰؛ و نیز تلویحاً بویس، ن.ک: Boyce, 1975: 61 n2)، اما شاید این امر حاصل به کتابت در آوردن تقریرات مانی بوده باشد؛ چراکه جملات تودرتو و پرتکرار متن، پس‌زمینه‌ای روایت‌گون و شفاهی در بطن خود دارد و بیانگر آن است که لاقط بخشی از آموزه‌های فرشته‌روشنی چنان‌که خود می‌گوید، به دست اصحاب وی تحریر می‌شده است: «آنچه به شما گاه و بیگاه می‌گویم، مکتوب نیستند و بر شما فرض است سخنانم را گرد آورید؛ آری، چه فراوانند حکمت‌هایی که بر شما ارزانی می‌دارم» (Gardner, 1995: 12).

در بررسی محتوای شاپورگان و نیز سایر کتاب‌ها و رسالاتی که به مانی منسوب است و تا کنون ترجمه‌های پراکنده آن‌ها به چند زبان یافت شده، مشخصاً می‌توان دید که ماهیت التقاطی دین مانی از همان آغاز و به دست خود او پایه‌ریزی شده بوده و پیام‌آورش ابائی از بیان آن ندارد:

نوشته‌ها و خرد و وحی و تمثیل‌ها و ادعیه‌های ادیان پیشین، از هر کران گرد آمده و سرازیر گشته به دین من؛ تمامی آن‌ها به دین من پیوست، گویی که چشمه‌های گوناگونی به هم بیبوندند و یک نهر شود ... و خرد بزرگ و سترگی پدید آمد از آن؛ چیزی که در هیچ‌یک از دین‌های پیشین رخ نداد (Baker-Brian, 2011: 10).

با این حال، آموزه‌های مانی و دستگاه دینی‌ای که او بنیاد نهاد، مجموعاً پیکره و شخصیت مستقل و منحصر به فردی پدید آورد و از همین روست که هم گزارش‌نویسان بی‌طرف و هم متعصبان غرض‌ورز و ردیه‌نویسان، همواره از آن با عنوان «دین» یاد کرده‌اند. البته مانی در خوشه‌چینی و تفسیر آرا و عقاید مختلفی که به هم می‌پیوست و در قالبی نو می‌ریخت، خطاهای فاحش بی‌شمار هم داشت که می‌توان گفت این لغزش‌ها ثمره مطالعات زیاد و در عین حال پراکنده وی از سایر ادیان و نحله‌های فکری و حاصل تورق آثار آنان بوده است. مانی، امی نبود، بلکه نابغه‌ای عجول و سطحی‌نگر بود و بر سطحی‌نگری خود با ورود به مسائل علمی و توجیه و تفسیر علمی-تخیلی پدیده‌های ارضی و سماوی، آن هم با زبان علم، صحنه می‌گذاشت و اسباب ریشخند دانشوران عصر خود را فراهم می‌ساخت؛

باین‌همه از موضع خود کوتاه نمی‌آمد و همان گفته‌ها را مکرر می‌کرد و آنقدر در اقتباس، آزاد و در دستبرد، بی‌قیدوبند و در بیان، تناقض‌گو بود که گاه وی را «سارق ادبی شارلاتان» و «کذاب» خطاب می‌کردند و آموزه‌هایش را «شلم‌شوربا» می‌گفتند (Kevin Koil, 2009: 26). از توضیح واضحات و تشریح آبدۀ بدیهیات در لباس حکمت کراحت نداشت و در تعالیم خود را که متوقع بود مریدانش به آب زر بنویسند، می‌گفت: «آتش، چوب را می‌سوزاند؛ آدم را هم می‌سوزاند؛ شعله آتش نور دارد؛ وقتی آدم به آتش نزدیک شود، گرم می‌شود؛ وقتی چوب آتش می‌گیرد، دود می‌کند» (Gardner, 1995: 175-176). مانی محیط ده آسمان را اندازه می‌کرد، ولی ذهن ریاضی نداشت و آسمان هفتم از پایین را، سوم از بالا (به جای چهارم) می‌خواند. او در زمان و مکانی می‌زیست که گرچه دانشمندان عصر عمدتاً نظام موسوم به بطلمیوسی و جمیعاً زمین‌مرکزی را تعلیم می‌کردند، اما لاقلاً می‌دانستند، و هر نوآموزی هم می‌دانست، که ماه، از خود نور ندارد، حال آن‌که مانی می‌گفت:

انوار اموات از طریق عمود سبج به قمر صعود می‌کند تا پانزده روز، سپس از آنجا صعود می‌کند به شمس و شمس دفع می‌کند آن را به عالم تسبیح؛ دلیل مأ و خلأ ماه هم همین است (به نقل از ابن ندیم؛ ن.ک: ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۲۱ و ۴۸؛ Boyce, 1975: 67).

البته مانی صرفاً به نظام کیهان‌شناسی بطلمیوسی و بابلی بسنده نکرد و از همان ابتدای راه به زیج هندی هم دستی برد؛ شاید از آن رو که منجمان هندوستان در ایران صاحب‌نفوذ بوده‌اند و یا شاید بدان سبب که وی در تدوین اصول عقاید خود، از مکاتب آن سرزمین متأثر بوده است.

آموزه مانی که بر مکاشفه دو بن و سه دوره استوار است، با صورتی منفی‌بافانه برگرفته از نگاه مثبت‌اندیش زرتشت است، پیامبرش را عیسی دوست بشارت داده و تزکیه نفس و ریاضتش برای رهیدن از توارد، اقتباس از فرهنگ هندی است؛ به عبارتی، لاقلاً یکی از اصول دین مانی از بین مبانی سه‌گانه که عبارتند از: دو اصل؛ سه زمان؛ و جدایی ابدی و رستگاری، ریشه در هند دارد. مبحث رستگاری، با خاتمه‌ای که مهر مانی بر آن خورده، هم از نظر اعتقادی و هم از جهت ارزش دینی، ره‌آورد او از هند و یا به عبارت بهتر، اقتباس از مکاتب هند است و استخوان‌بندی تعلیمات وی را در این باب تشکیل می‌دهد. نخستین سفر و یا نخستین سفر مهم مانی به هندوستان انجام می‌گیرد و اولین اثر و یا اولین اثر مهم وی نیز شاپورگان است که در آن از مباحث کیهان‌شناسی شبه‌قاره در توضیح چگونگی تکوین عالم بهره گرفته است. در این اثر (دست‌نویس‌های M 98 I و M 99 I) مانی یک‌بار با اشاره و یک‌بار هم نسبتاً مفصل، نظامی را ترسیم می‌کند که به نظر نویسنده مقاله حاضر ریشه در کیهان‌شناسی هندی دارد؛ این کار مانی اتفاقی و موردی نیست، زیرا علاوه بر توجه خاص مانی به هندوستان که از همان آغاز راه مشخص است، بخش بنیادین تعالیم او یعنی مبحث تناسخ، برگرفته از آموزه‌های مکاتب هندی‌ست و چنان‌که ابوریحان می‌گوید:

تناسخ، نشان نحله هندی‌ست؛ بدان پایه که چون کسی بدان باور نوزد، از آن نباشد و از آن شمرده نشود و مانی که از ایرانشهر نفی شده بود، به سرزمین هند رسید و تناسخ را از آن به مذهب خویش درآورد (بیرونی، ۱۳۶۲: ۳۵ و ۳۸).

محققان حوزه مطالعات مانوی از نخستین سال‌های قرن بیستم میلادی به بعد که موضوع مانوی‌شناسی با یافته‌هایی از غرب چین فعلی و سپس تر کشفیاتی در حوزه قلمرو امپراتوری روم شرقی وارد عرصه جدیدی گردید و اوج گرفت، تا حال در خصوص مسئله میزان بهره‌گیری مانوی از مکاتب هند نظر یکسانی نداشته‌اند. پیشگامان مطالعات مانوی، تحت نفوذ و تأثیر متون کشف‌شده در ترکستان چین، دین مانوی را متأثر از آموزه‌های مسیحی و بودایی و زرتشتی و زروانی و غیره می‌دانستند (ن.ک: تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۸۲-۳۰۰، به‌ویژه ۲۹۶)، اما بعدها و در ادامه گسترش این مطالعات و بررسی موشکافانه متون یافت‌شده در غرب حوزه فعالیت مبلغان مانوی، یا به عبارتی مستعمرات روم شرقی، تغییر و تحولی اساسی در نظریات غالب محققان نسل‌های بعد پدید آمد و توجه ایشان بیشتر به رنگ و بوی مسیحیت در کیش مانوی معطوف شد (ن.ک: Gardner, 2001:100). به طوری که دین مانوی را با لعاب عرفانی‌اش به مثابه درختی می‌دیدند که ریشه‌هایش از مسیحیت سیراب گردیده و آموزه‌های زرتشتی و بودایی را پوسته‌ای می‌دانستند که مانوی و مانویان بر باطن مسیحیت مسروقه خود به دلایلی همچون هم‌رنگ شدن با جماعت و یا تقیه کشیده‌اند (گاردنر و لیو اجمالاً این تغییر دیدگاه را بررسی کرده‌اند؛ ن.ک: Gardner and Lieu, 2009: 27ff). با آن‌که گاردنر در سایر تألیفات خود نگاه جانبدارانه‌ای به این نگرش ندارد (Gardner, 1995: xiii؛ Gardner, 2001:100) و نیز ن.ک: پایین)، اما دو محقق مذکور در ادامه بررسی خود جانب مسیحیت را گرفته و می‌گویند: دشوار است شواهدی بیابیم که نشان دهد مانوی اطلاعات درستی از زندگی و تعالیم شخصیت‌هایی چون بودا داشته بوده است (Gardner and lieu, 2009: 261). لازم به ذکر است که منظور ما از «مسیحیت» در روزگار مانوی، هرج و مرج غالب بر آرای کلیساهای مختلفی است که در آن زمان هنوز در قالب چند مکتب مشخص شکل نگرفته بود و نظام‌نامه و رسمیت نداشت؛ در آن ایام بین‌النهرین نیز همانند هند جنگل مذاهب بود. با وجود این، همچنان تعدادی از مانوی‌شناسان برجسته مانند فردیناند برمهو ضمن بررسی مشابهت‌ها و اختلافات مسیحیت و مانویت، بر نفوذ زرتشت و مکاتب هند بر مانویان اشاره دارند (Bermejo, 2009: 34-35) و جیسون بیدون نیز تأثیرپذیری مانویان از آیین بودا را متعلق به زمان حیات مانوی می‌داند و نه جامعه مانویان خراسان (BeDuhn, 2015: 60 ff). در این میان، به‌ویژه مکس دیگ و یان گاردن معتقدند که هنوز هم در نوشته‌های مانویان کندوکاو جامعی در مورد پس‌زمینه‌های هندی دین مانوی صورت نگرفته و این مهم نیازمند بازنگری است. آنان در مقاله عالمانه خود تحت عنوان «تأثیرات هند بر مانوی در پرتو بازنگری در جینیسم» به مسئله تأثیرپذیری مانوی از آیین جین می‌پردازند و ضمن بهره‌گیری از مطالعات سایر دانشمندان در این زمینه، تعلیمات مهاویرا و آموزه‌های مانوی را از منظر تاریخی و تطبیقی مورد بررسی دقیق قرار داده و با توجه به شواهدی چند (به‌ویژه گزارش باردیسان) این احتمال را مطرح می‌سازند که مانوی در تدوین آداب ریاضت‌گونه دین خود از آیین جین نیز بهره گرفته است. نویسندگان مقاله فوق ضمن تأکید بر غفلت محققان از تأثیرپذیری مانوی از مکتب مهاویرا، متذکر می‌گردند که منظور ایشان مردود دانستن وجود مؤلفه‌های آیین بودا در مانویت نیست، بلکه لازم است در کنار آن به مسئله تأثیرات آیین جین نیز که گاه شدید و چشمگیر است، توجه کرد (ن.ک: Deeg and Gardner, 2009).

اما در خصوص پاره‌برگ‌های شماره M 98 I و M 99 I تا آنجا که نویسنده مقاله حاضر اطلاع دارد، تا کنون این دست‌نویس‌ها از منظر تأثیرگذاری آموزه‌های هندی بر شاپورگان مانوی مورد بررسی قرار نگرفته و نکات نجومی و

تکوینی آن کاملاً استخراج نشده است؛ البته قریب به اتفاق پژوهشگران ایرانی و خارجی مقولات مرتبط با کیهان‌شناسی مانی را تشریح و تفسیر کرده‌اند و بویس نیز مفصلاً در مقدمه اثر خویش و نیز در یادداشت‌هایی (ن.ک: Boyce, 1975: 4-8, 60 n) به این موضوع پرداخته است. علاوه بر این، جکسون ضمن ترجمه دست‌نویس‌های مذکور، کیهان مورد نظر مانی را در سال ۱۹۳۲ بازسازی و ترسیم کرده بود، اما ترجمه جکسون به دلیل تازه بودن مطالعات مانوی در آن سال‌ها، ناگزیر لغزش‌های زیادی دارد و از همین رو، طرح‌های بازسازی‌شده‌ای که او از کیهان‌شناسی مانی ارائه کرده، منطبق با متن نیست (ن.ک: Jackson, 1932: 73-74).

۳.۱. اهمیت و ضرورت تحقیق

در مطالعات مانی‌شناسی عصر حاضر، نگاه قریب به اتفاق محققان چنان به مسئله تأثیرگذاری آموزه‌های بودا بر مانویان خراسان معطوف بوده که از مقوله روند تأثیرپذیری مانی از آموزه‌های مکاتب شبه‌قاره و به‌ویژه سابقه آشنایی شخص مانی با آن مکاتب غافل مانده‌اند. از همین رو، حال در نظر داریم از شواهد و مستندات بهره‌گیریم که نشان می‌دهد شناخت مانی از آن مکاتب به دوره تکوین آموزه‌های مانی و به زمانی پیش از سفر وی به هند بازمی‌گردد و حتی مانی این آموزه‌ها را چه‌بسا از دانشوران ایرانی فراگرفته باشد.

۴.۱. فرضیه و سؤالات تحقیق

با توجه به مطالب مندرج در شاپورگان و نوشته‌های مانویان شرق و غرب و نیز شواهد تاریخی و جغرافیایی، می‌توان گفت بهره‌گیری گسترده مانی از مکاتب هند سخت محتمل است و این مهم صرفاً به دوره‌های بعد و به مانویان خراسان منحصر و محدود نیست. حال پرسش اینجاست که:

الف. مانی از چه زمانی و به چه طریقی با مکاتب هند آشنا شده است؟

ب. آیا آگاهی مانی از معارف هندی منوط به سفر دوساله اوست؟

ج. آیا مباحث مطرح‌شده نجومی در شاپورگان، از دانش نجوم هند متأثر است؟

د. آیا مانی در توصیف نیرین، سیارات سبعة و گره مداری، دانش نجوم هندی را بی‌کم‌وکاست پذیرفته و یا آن را

با توجه به ثنویت حاکم بر ذهنیت ایرانی جرح و تعدیل کرده است؟

۵.۱. مبانی نظری پژوهش

مقاله حاضر، براساس تحلیل زمینه‌های فکری و فرهنگی مانی و چگونگی تأثیرپذیری وی از مکاتب هندی تدوین گشته و می‌کوشد تا با استفاده شیوه تطبیقی، عمدتاً از طریق بررسی شاپورگان مانی و نیز سایر نوشته‌های مانی و مانویان، رابطه اقتباس مستقیم و یا بی‌واسطه مانی از مکاتب و دانش نجوم هندوستان را ارزیابی و تعیین نماید. بخشی از شواهدی که بر این رابطه دلالت دارد، حاصل آرای محققان حوزه مانی‌شناسی است که در بخش‌های ۲-۱ الی ۲-۵ ذیل مباحث تاریخیچه آشنایی مانی با هند و معارف هندی بدان خواهیم پرداخت؛ سپس در بخش ۲-۶، دو مورد از آموزه‌های هندی در کیهان‌شناسی مانی را که ذیل ساخت هشت زمین، ده آسمان و آسمان زیرین (منطقه البروج) آمده، تفسیر می‌کنیم و نشان خواهیم داد که مانی در تنظیم مباحث نجومی خود در شاپورگان، آنجا که به جوزهر و سیارات هفتگانه اشاره می‌کند، از چه مجرای از دانش نجوم هند بهره گرفته است.

۶.۱. یافته‌های پژوهش

یافته‌های این پژوهش را می‌توان در قالب دو بخش مجزا بیان کرد: ۱. مانی پیش از سفر خود به هندوستان، مکاتب هندی را به‌خوبی می‌شناخته و از آموزه‌های آنان، به‌ویژه بودائیان، آگاهی داشته است؛ ۲. در شاپورگان، شواهد مسلمی از تأثیرپذیری مانی از دانش نجوم هندی مشهود است؛ مواردی همچون: اندیشهٔ سیارات نه‌گانه به جای هفتان، تفسیر جوزهر به دو موجود مجزا تحت تأثیر Rāhu و Ketu در هند، تطبیق اندیشهٔ ثنوی ایرانی با شمار سیارات و نتیجتاً بروز خطای سیارات یازده‌گانه، و نیز ساختن جهان جادویی به دست مهرایزد با هدف رهایی انوار، که احتمال می‌رود شکل سازهٔ مزبور مقتبس از مندل هندی باشد.

۲. بحث و بررسی

۱.۲. سفر به هند

چنان‌که در قطعهٔ M2 I از دست‌نوشته‌های مانوی آمده، وقتی روح مرز خراسان (مرزبان خراسان) در هیئت دخترکی از یک آموزگار^۱ تام‌الاختیار مانوی به نام مارامو^۲ که به قصد نشر دین به خراسان بزرگ سفر کرده بود، دربارهٔ دینش پرسید، او گفت: «گوشت و می نخورم، از زن (مزاجت) اجتناب کنم». آن‌گاه روح مرز خراسان که حدود دو روز قبل فرستادهٔ مانی را نپذیرفته بود، پاسخ داد: «در پادشاهی من (مرد، آدم، بشر) چون تو بسیار است» (Boyce, 1975: 41). آنچه که ماراموی آموزگار به روح گفت، چکیدهٔ دین مانوی بود و جالب آنجاست که در پادشاهی ایران شرقی، بسیاری به همین اصول باور داشته‌اند. وقتی مارامو به توصیهٔ مانی که معجزه‌آسا بر او ظاهر شده، «محافظة از درها» یا مراقبت از حواس پنجگانه را که بخشی از کتاب «گنج زندگان» است، با بانگ رسا می‌خواند و دل مرزبان خراسان را به دست می‌آورد، آن‌گاه بغارد (= مرزبان خراسان) خود «محافظة از درها» را با ذکر چند حکایت و تمثیل در باب مراقبت حواس از فریب و انحراف، به مارامو تعلیم می‌دهد. بغارد، بودایی است و با مفهوم بودایی مراقبت از حواس و اعمال پنجگانه (Pañcēndriya) که یکی از ارکان مهم دین اوست، به‌خوبی آشنا بوده است.^۳ از آنجاکه خراسان بزرگ حوزهٔ فعالیت بودائیان بوده، بنابراین، یکسانی شگفت‌آوری میان دین مارامو و معتقدات مردمان آن منطقه مشهود است و اگر چنین است، مارامو مبلغ چه آموزه‌ای بوده است؟ آیا او و هیئت همراهش از جانب مانی رسالت داشته‌اند تا اصول اساسی دین مردمان ایران شرقی را به خود آنان تعلیم دهند و آن‌ها را با این اصول به دین مانی درآورند؟

دلیل این مشابهت عجیب می‌تواند آن باشد که مانی این آموزه‌ها را پیشتر خود از مکاتب هندی اخذ کرده بوده است. در واقع، چنان‌که خواهد آمد، مانی با سرمشق گرفتن از توماس، زمانی رهسپار هندوستان شد که در حال تکوین و تدوین دین خود بود و این اقدام مانی را باید سفری تعلیمی دانست و نه چنان‌که مانویان مدعی بوده‌اند، سفری برای تبلیغ و نشر دین. او پس از اعلام رسالت، حدوداً بین سال‌های ۲۴۰ تا ۲۴۲ میلادی در واپسین سال‌های سلطنت اردشیر و مقارن با زمانی که مشغول تدوین دین خود بود، یک‌باره و بی‌خبر، از جماعت نامهربان مغتسله جدا گشت و راهی نواحی مرکزی بین‌النهرین شد. در قریه‌ای به نام ناصر، پدرش که مانی را به یاری یکی از آشنایان یافته بود، به دیدار فرزند آمد، سپس مانی به گنزک آذربایجان وارد شد و دخترک بیماری را علاج نمود و شفا

بخشید. با فرزانه‌ای گیسودار با محاسنی بلند نیز دیداری داشت و در ناحیه دورافتاده و نامعلوم دیگری در همان دیار، او توانست شاهک آن سرزمین و نزدیکان وی را به دین خود درآورد و معجزات خیره‌کننده‌ای به مردم نشان دهد (Lieu, 1999: 5-6)؛ از قرار معلوم ظاهراً مانی پس از اتمام موفقیت‌آمیز رسالت خود، از این سفر بازگشته و بعد از آن رهسپار هند شده است.

گزارش بالا که از دست‌نوشته مانوی کلن (CMC) آمد، با آنچه در کفالایای آموزگار (Ke1) و گزارش پهلوی اشکانی (دست‌نویس M 4575 Rii 1-6) درباره نخستین سفر مانی می‌خوانیم، تفاوت دارد: براساس دو منبع اخیر، مانی در ابتدای سفرهای تبلیغی خویش نخست به هند رفته و امید حیات را در آنجا وعظ کرده و برگزیدگان شایسته‌ای را برگزیده و به ریواردشیر بازگشته است. این اختلاف شاید از آن جهت باشد که متن CMC حوادث و سفرهای بعدی مانی را با عزیمت او به هند خلط و جابه‌جا کرده است؛ در هر صورت، یک نکته بیش از هر چیز حائز اهمیت است و آن این‌که سفر مانی به هند، نخستین سفر خطیر و پر بار وی بوده است (Sundermann, 2009/b).

۲.۲. بازگشت پیروزمندانه

هنگامی که مانی در بازگشت از هند به ریواردشیر رسید، پتیگ (که به نظر زوندرومان پدر مانی است) و یکی از اصحابش به نام اینایوس (Innaios؛ در متن اصلی Hannī ن.ک: بخش ۲-۳) به استقبال او آمدند؛ سپس مانی آن‌ها را به هند فرستاد تا کار او را استحکام بخشند و تثبیت کنند (حدود ۲۴۲ م.). چنین به نظر می‌آید که مانی در این سفر، توفیق شایانی حاصل کرده و از همین رو خواسته است تا آن نوکیشان را با فرستادن اولیای دین خود دلگرم سازد و موقعیت دین را در ایران شرقی تقویت نماید (Lieu, 1999: 23 n. 7; 24). البته این دلگرمی و سعادت، بیشتر می‌بایست شامل حال مانی و نخستین پیروانش شده باشد و چرا چنین نباشد، زیرا حال به چشم خود می‌بیند که وعده «نرجمیگ»^۶ تحقق یافته است؛ چندی قبل، پس از آن‌که جماعت مغتسله مانی را طرد می‌کنند و می‌زنند و ناسزا می‌گویند، همزاد پیامبر که با او یک‌تن و یک‌جان خواهد شد، به پیشواز می‌آید و می‌گوید: «غمگین مباش و زاری مکن». مانی می‌گوید: «چگونه دلگیر و ماتم زده باشم...» و همزاد تابناک بشارت می‌دهد:

دین تو عالمگیر خواهد شد و مردمان بسیار بدان خواهند گروید. تو به سوی تمامی ادیان و مکاتب، و همه شهرها و سرزمین‌ها خواهی رفت و این «امید» را تو خود در همه اقطار عالم اعلام می‌داری. مردمان از هر کران، گروه‌گروه کلام تو را به گوش جان خواهند شنود؛ من با توام، یاری‌دهنده و نگهبان توام در هر زمان و هر مکان؛ غم و تشویش به دل راه مده (از CMC به نقل از Gardner and Lieu, 2009: 65-66).

در گزارش فصل ۷۶ از Ke1 مانی می‌گوید به اقصا نقاط هند سفر کرده و پس از بازگشت، به میشان و آسورستان رفته و در ادامه به سرزمین مادها و پارت‌ها وارد گشته و انقلابی در آن سرزمین‌های پهناور ایجاد کرده است. از آنجاکه مانی همواره در سفر بود و حال در شمار ملازمان شاهنشاه به دربار نیز رفت‌وآمد داشت، مریدانش از دیدار فرشته‌ی روشنی سخت بی‌نصیب مانده بودند؛ به همین جهت، یکی از رهروان به او می‌گوید: کاش می‌شد «دو مانی» داشته باشیم (یعنی همزمان در دو جا حاضر باشد). مانی در پاسخ می‌گوید که این سرزمین‌ها و کل عالم هیچ علاقه‌ای به پذیرش او نداشته‌اند؛ دنیا را تباهی فراگرفته و عالمیان، دوستدار سیاهی‌اند؛ آن‌گاه مفصلاً به بیان سفر و

حضر و رنج خود در نشر دین و دشمنی‌ها و مخالفت‌های زیادی که با آن مواجه شده می‌پردازد و می‌گوید: «این کشورها یک مانی را هم برنتابیدند، چه رسد به دو مانی» (Gardner, 1995: 194, 196). این سخن مانی خود یک اعتراف آشکار است مبنی بر آن‌که وی در ابتدای اعلام رسالت خویش دستاوردی از جنس جذب مریدان حاصل نکرده بوده و ظفرنامه‌هایی که مانی و اولیای دین او بعدها جعل کرده‌اند، از همان قسم است که در ذکر کرامات و در منقبت اولیای دین معمول و مرسوم بوده و هست؛ بازگشت او هم از هند (و سایر بلاد، مانند آذربایجان و ارمنستان و قفقاز و گرجستان) پیروزمندانه نبوده است. حتی اگر براساس نظر برخی محققان فرضاً مانی در هند دینش را هم تبلیغ کرده باشد، بی‌ثمر بوده و جامعه مانوی تازه‌تأسیس او دوامی نیاورده و به‌سرعت به محاق رفته است (Klimkeit, 1993: 3). با نگاهی به ماجرای مارامو و ممانعت قاطعانه مرزبانی خراسان از اجرای فعالیت‌های تبلیغی مانویان، سؤال اینجاست که چرا پیش‌تر کسی مانع ورود مانی به هند و مشرق ایران نشده بود؟ شاید بتوان گفت: «زیراکه او تبلیغی نکرد و دینی عرضه نداشت». اگر ماجرای به آسمان بردن ارداو (ن.ک: بخش ۲-۵) یا هرگونه فعالیت معجزه‌آسا و چشمگیر مانی در دربار تورانشاه و در این نخستین سفر خطیر روی داده بود، لابد به واسطه تازگی رویداد، خاطره‌ای از آن به هنگام عزیمت مارامو به همان ناحیه بر جای می‌ماند؛ شاهکی که مانی را بودای راستین می‌خواند و شاید ورود او را به دربار شاهنشاه تسهیل کرده باشد، مرزبانش هیئت اعزامی مانی را راه نمی‌دهد (دقیقاً معلوم نیست چه کسی اسباب حضور مانی را در دربار شاپور فراهم کرده است؛ کرتیر اردوانگان، پیروز برادر شاه یا شخصی دیگر؛ ن.ک: Gardner, 2015: 88). دوم آن‌که در این گزارش، مانی و مارامو در مکاتبات خود هیچ اشاره‌ای به حضور جماعت و دین مانوی که پیش‌تر در مشرق پا گرفته باشد و یا نام و نشانی از آن‌ها به گوش کسی رسیده باشد، نمی‌کنند و فضای داستان یک‌سره از مانوی مسلکان خالی‌ست؛ همین امر بیانگر آن است که جامعه مانوی در آن نواحی تشکیل نشده و اگر بر فرض محال بنیادی هم شکل گرفته، موقتی و کالعدم بوده است. از این گذشته، چنان‌که در Ke1 تصریح گردیده، اساساً مانی پیش‌از پادشاهی شاپور اجازه تبلیغ دین خود را در سرزمین‌های تحت سلطه ساسانیان نداشته و نخستین بار، این جواز را شاپور بدو اعطا کرده است (Gardner, 1995: 21)؛ بنابراین، دست کم مانی بخشی از آن انقلابی را که مدعی‌ست در سرزمین‌های پهناور ایجاد کرده، بی‌اجازه شاهنشاه به راه انداخته است و معلوم نیست حکومتی جزم‌اندیش که خون همکیشان خود را تنها به جرم ناهمداستانی با فرقه مورد تأیید پارس‌ها می‌ریزد، چرا دست یک زندیک یا حتی جُددین را نزدیک به شش سال باز گذاشته تا غوغایی برپا کند و هزاران هزار شهر و بیورهایبور افراد را به دین خود آورد (ظاهراً مانی در سال چهارم پادشاهی شاپور به دربار راه پیدا می‌کند).

بنابر نظر ویدن‌گرن، فعالیت‌های تبلیغی مانی برخلاف انتظار از هندوستان آغاز می‌شود، نه از بین‌النهرین؛ شاید از آن رو که در ناحیه مشرق، جایی که اشکانیان بدانجا تعلق داشتند و مانی نیز بدانان، وی میدان مناسب‌تری برای تشکیل کانون دین خود می‌دیده است (ویدن‌گرن، ۱۳۸۴: ۴۲-۴۳ و ۵۲)، اما از قرار معلوم مانی در بازگشت از سفر تحقیقاتی خود به هند، نسبت به تدوین آموزه‌ها و جرح و تعدیل تعلیمات خویش در قالب دل‌خواهش، اهتمام می‌ورزد و مانیفست خود را نخستین بار در شاپورگان با استفاده از یک فعل مضارع التزامی در معنی آینده که کمی هم تمنا در آن هست، اعلام می‌دارد: «دینی که من گزیدم، از دیگر دین‌های پیشین در ده مورد بهتر و برتر است ... و

این دین من در کشورهای دوردست آموخته خواهد شد ... الخ؛ این بار او دیگر صرفاً در حوزه مرکزی پادشاهی ساسانی که توفیقی هم حاصل نکرده بود، فعالیت نمی‌کند و تنها و غریبانه به سفر نمی‌رود، بلکه دست‌به‌کار می‌شود و در چند فقره از مهم‌ترین اقدامات خود، در اسرع وقت، پدرش پتیگ و اینایوس را به دلتای سند روانه می‌کند؛ سپس گروهی را به رهبری «پتیگ» نامی (همراه با «آدا») به مناطق مرزی غربی و سرزمین‌های تحت سلطه امپراتوری روم شرقی (ظاهراً بین سال‌های ۲۴۴ و ۲۶۱) اعزام می‌دارد و هیئتی را نیز تحت سرپرستی مارامو برای نشر دین به ایران شرقی و منطقه تحت نفوذ مکاتب هندی گسیل می‌کند و گابریاب (gaßryab) را هم به ارمنستان می‌فرستد (Lieu, 1999: 26). مقارن با ارسال مبلغان، او جامعه‌هایی پراکنده از مانویان خانقاه‌نشین و خدام آن‌ها را از شرق تا به غرب تأسیس می‌کند و با اتکا به آن واحه‌های ایجادشده، زیرکانه براساس همان مانیفست می‌گوید که دین او شرق و غرب عالم را درنور دیده است؛ این گستردگی غلط‌انداز، دست کم تا اینجا راه، دال بر عالمگیری دین و کثرت امت او نیست. حتی ممکن است مانی به عامل عدم توفیق بودائیان در وطن اصلی پی برده باشد؛ بودا در سرزمینی تعالیم خود را عرضه کرد که ساکنانش تمایزی میان گفته‌های او و صاحبان سایر مکاتب نمی‌دیدند. حال مانی که پس از بازگشت از سفر هند طبیعتاً نیم‌نگاهی به بودائیان و توفیق شگفت‌انگیز آنان در خارج از موطن اصلی داشته، تمرکز خود را بیشتر به مناطق دور از دسترس شاهنشاهی ساسانی و بیرون از حوزه فرهنگی ایران زرتشتی معطوف می‌دارد و ترجیحاً آموزه وحی دو بُن را در نواحی دوردست تعلیم می‌کند. بعید است فردی تیزهوش چون مانی از تعالیم بودا و مکاتب هند الهام گرفته و از آنان اقتباس کرده باشد، اما به مشی و سلوک آنان در گذر تاریخ اعتنایی نکرده باشد. بودائیان در پادشاهی کوشانی توانسته بودند در سایه آن حکومت دین‌پناه به نشر تعالیم مقتدا و مؤسس دینشان پردازند؛ چیزی که مطلقاً قابل قیاس با نوع نگرش دینی و کشورداری ایللیاتی‌های بیگانه‌پرست و بی‌هویت پرنی نبود. غیر از این، چه بسا مانی از اردشیر و سیاست تمرکزگرایی دین و دولت آن شاه نو نیز درس‌هایی آموخته و درصدد برآمده تا آموزه‌های خود را در قالب یک دین همه‌گیر عرضه دارد.

۳.۲. مسیر سفر

بندرهای سرزمین بابل، زادگاه مانی، یکی از مسیرهای جاده ابریشم و محل داد و ستد کالاهای مختلفی بود که از هند می‌آمد و یا بدانجا صادر می‌شد؛ رفت‌وآمدهای بازرگانانی که پیرو ادیان و مکاتب مختلفی بودند، زمینه را فراهم می‌کرد تا مانی از همان کودکی با آموزه‌ها و جدال‌های آنان، خصوصاً زرتشتیان و بودائیان و مسیحیان، آشنا شود. هنگامی که مانی عزم سفر کرد، با یکی از همین کشتی‌های تجاری راهی هندوستان شد. برخی محققان به واسطه ذکر نام دیب (Dēb) در گزارش پارتی (M 4575 Rii 6) مقصد مانی را همان دیب واقع در دلتای سند و دره رود سند و نواحی مجاور آن احتمال داده‌اند؛ منطقه‌ای که امروزه بدان بلوچستان می‌گوییم. دلیل عدم قطعیت در خصوص مقصد مانی بدان جهت است که در این دست‌نویس آمده: «وقتی پدر ما از هندوستان آمد و به شهرستان ریواردشیر رسید، آن‌گاه وی پتیگ والامقام را همراه با برادر هنی [Innaios] به دیب فرستاد و بدان زمان ...»؛ بنابراین نمی‌توان گفت که مقصد سفر خود مانی نیز مصب سند و دیب بوده است؛ زیرا که او در مرحله بعد، مبلغانی به دیب گسیل داشته است. براساس نظر ریچارد فاینز محتمل است که مانی در این سفر بسی دورتر رفته، از خلیج خامبات (گامبای) وارد مصب رود نرمادا شده و در امتداد رود به بروج که در آن روزگار یکی از مراکز مهم مراودات تجاری ایران و هند

بوده، رسیده باشد. مانی می‌توانسته از بروچ به قلب شبه‌قاره و مشخصاً شهر اوجین برسد و از آنجا راهی نواحی شمالی‌تر شود و سپس به نواحی مرزی سرزمین کوشان که یکی از مناطق مهم بودایی‌نشین بوده وارد شود (به نقل از Deeg and Gardner, 2009: 13). بروچ می‌توانسته مرکز توجه مانی و مقصد اولیه وی بوده باشد، زیرا آوازه تجارت این شهر ثروتمند با غرب که شواهد مسلم آن لااقل در میانه سده اول میلادی دیده می‌شود، از مرزهای پادشاهی ایران بسی فراتر رفته و به سواحل مدیترانه رسیده بود، به طوری که رومیان و یونانیان این شهر را به خوبی می‌شناختند (یونانی: Barygaza از Bhrgukaccha ن.ک: Pingree, 1963: 233). در روایت Ke1 مانی می‌گوید که تمام سرزمین هند را درنور دیده است (Gardner, 1995: 194)؛ اگر چنین باشد، او توانسته است در مناطق مرکزی هند و مشخصاً بروچ که زیر نفوذ آیین جین بوده، با پیروان این آیین ملاقات کند. در روایت «کفالایای حکمت سرورم، مانی» واقع در مجموعه چستریتی (Ke2) نیز در آنجا که مانی درباره فرستادگان پیشین سخن می‌گوید، ظاهراً اشاره‌ای هم به آیین جین شده و مانی، مواعظ و شریعت مهاویرا را در ردیف زرتشت و بودا و عیسی قرار داده است. بنابر نظر پاول دیلی، در فهرست اسامی زیر نام Kevallos احتمالاً با kevalin در آیین جین مرتبط است:

نام هریک از فرستادگان را به تو خواهم [گفت]، آنانی که آمدند و نمایان شدند در این جهان. زرتشت به ایران و به سوی شاه گشتاسب فرستاده شد؛ او حقیقت راستین را در ایران آشکار ساخت. دیگر بار، بودای مقدس؛ او به سرزمین هند و کوشان آمد و او نیز حقیقت راستین را در سرتاسر هند و کوشان به پیدایی آورد. پس از او Aurentes آمد همراه با Kevallos به مشرق؛ آنان نیز حقیقت راستین را در مشرق نمایانند. [؟ ؟] به پارت آمد و حقیقت راستین را در پارت ظاهر ساخت. عیسی مسیح به غرب آمد (Dilley, 2015: 215).

پیش از دیلی، مکس دیگ و یان گاردنر Aurentes را همان arhat هندی دانسته بودند که از فرهنگ جین اقتباس شده، نه از بودایی؛ همچنین این که Kevallos همان kevalin باشد، مورد تأیید ایشان نیز بوده است. البته آنچه بیانگر سفر بزرگ مانی به فراتر از مصب سند و مناطق زیر نفوذ آیین جین است و احتمال پیاده شدن او را در مناطق داخلی‌تر شبه‌قاره تقویت می‌کند، بر مستندات بی‌شمار از روایت‌های Ke1 و Ke2 متکی است و ریشه در گزارشی از باردیسان دارد که دیگ و گاردنر آن را بررسی کرده‌اند.

۴.۲. مانی و آیین جین^۷

مکس دیگ و یان گاردنر در بررسی تأثیرات آیین جین بر مانی، به شرح و تفسیر گزارش ابن‌دیسان پرداخته و با استناد به گفته‌های وی، تأثیرپذیری مانی از آیین جین را سخت محتمل دانسته‌اند. براساس گزارش باردیسان که مانی احتمالاً آن را دیده و در باب ایشان مطالعه داشته است، هیئت از هندوستان به دربار هلیوگابالوس (حک. ۲۱۸-۲۲۲ م.) آمده بوده‌اند؛ آنان پیرو مکتبی سخت زاهدانه بوده و حتی در مذهب آن سمنیان (شمنان؛ یونانی: samanaioi) انتحار و ترک خودخواسته حیات، عمل صوابی به حساب می‌آمده است. گزارش باردیسان از هیئت هندی حاوی نکاتی در باب آداب دینی ایشان است که آن را در آداب دینی مانویان نیز می‌بینیم، اما شماری از این مشترکات در آیین بودا نیست؛ باردیسان می‌گوید:

چنان که گفتیم سمنیان گروهی منتخب (برگزیده) هستند. وقتی کسی می‌خواهد به جرگه آنان بپیوندد، دست از تعلقات دنیوی می‌کشد و زن و فرزند را برای همیشه ترک می‌گوید. سمنیان در بیرون شهر زندگی می‌کنند، مساکن و معابدی

دارند و روزگار خود را با ذکر خدا می گذرانند. خدایمان دارند که در معابد خدمت ایشان می کند؛ گیاه خوارند و قوتشان از برنج و نان و میوه است. سخت محترم هستند و مردمان و پادشاهان هند ایشان را ارج می نهند و عزیز می دارند. به انفصال روح از جسم مشتاقند و آرزویشان جدایی جان از تن است. پاکی و تطهیر تام نزد آنان این است که دست به خودسوزی زنند و جسم را به شعله های آتش بسپارند تا جان تماماً منزه شود و به جاودانگی برسند ... الخ.

سپس دیگ و گاردنر با بررسی تطبیقی گزارش ابن دیمان، موارد اختلاف بین آموزه های بودایی و جینی را از یک سو و موارد مشابه میان آموزه های جینی و مانوی را از سوی دیگر مشخص می سازند. در گزارش باردیسان سبک و سیاق زندگی جینیان (سمنیان) برخلاف شیوه معیشت بودائیان تصویر شده است که از آن میان می توان به موارد زیر اشاره کرد: راهبان بودایی لزوماً گیاه خوار نیستند و در مذهب آنان برخلاف جینیان، گیاه خواری واجب نیست. راهبان بودایی تنها نباید از گوشت حیوانی بخورند که مشخصاً به منظور تغذیه آنان ذبح شده باشد، حال آن که در آیین جین، گیاه خواری از اصول اساسی است و «احتراز از خشونت» جزو مبانی اعتقادی آنان به حساب می آید. دیگر آن که آیین بودا، جز در موارد خاصی که فرد متحمل زجر جان کاهی باشد، مخالف انتحار است اما هدف از مرگ تعمدی نزد جینیان، جدا کردن جان از تن است و آنان گاه چنان به خود گرسنگی می دهند تا از شدت جوع بمیرند. موارد مشابهت آداب راهبان مانوی (برگزیدگان) و جینیان نیز قابل تأمل است؛ مانند: گیاه خواری، ریاضت، ترک تعلقات، روح نباتی، خدمت کارانی که معیشت راهبان را فراهم می سازند، ارزش روزه داری و مهم تر این که مسئله توارد در کیش مانوی که دستاورد ویژه مانوی از آموزه های هندی است، با آیین جین شباهت دارد.

۵.۲. مانوی و آیین بودا

اما براساس شواهد درون متنی و بعضی مستندات پراکنده، می توان گفت که از بین مکاتب هندی، اقتباس مانوی از آیین بودایی چشمگیرتر است. اگرچه در میان پژوهشگران حوزه مطالعات مانوی در این خصوص اختلاف نظرهایی وجود دارد، اما کلیت موضوع یعنی بهره گیری مانوی از مکاتب هند (در اینجا بودا) به هر ترتیب مورد قبول تمامی محققان بوده و هست؛ تنها بحث بر سر کمیت، کیفیت و زمان این اقتباس و البته مناطقی است که مانویان در آنجا بیشتر از آیین بودا تأثیر پذیرفته اند.

بنابر نظر زوندردمان، مانویت دو مرتبه در معرض تأثیرات آرا و عقاید بودایی قرار گرفته است؛ یک بار زمانی که مانوی در یک سفر خطیر دو ماهه^۱ بدان دیار رفت، و بار دیگر وقتی که مانویان شرق در مجاورت بودائیان مستقر گشتند (Sundermann, 2009/a)، اما چنان که در بالا ذیل بخش ۲-۲ آمد، در اینجا فرض بر آن است که مواجهه مانوی و مانویان با مکاتب هند لااقل سه بار صورت گرفته که نخستین آن، مربوط است به پیش از حرکت مانوی به سوی هند.

می دانیم که سرزمین بابل شاهراه تجارت با هندوستان بوده و از زمان اشوکا گروهی از مبلغان بودایی همیشه در بین النهرین مقیم بوده اند. حتی محتمل است آن بیت الأصنامی که پدر مانوی بدانجا رفت و آمد می کرده، یک معبد بودایی بوده باشد (ویدن گرن، ۱۳۸۴: ۳۷)، زیرا محتوای عبارتی که ابن ندیم از قول ندای غیبی بت خانه خطاب به پدر مانوی ضبط کرده، جزو اصول اولیه بودایی هم هست؛ هاتف بتکده به پتیگ (فاتق) گفته بود: لا تأکل لحماً، لا تشرب خمراً و لا تنکح بشرأ (ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۴۳) و جالب تر آن که همین اصول را بعدها عیناً فرستاده مانوی، مارامو، نیز در

جواب پرسش روح مرز خراسان بیان می‌کند. در اینجا نمی‌توان گفت مانویت به هر مرز و بومی که می‌رفت، رنگ آیین‌های همان جامعه را به خود می‌گرفت (ن.ک: زبور مانوی، بخش مقدمه، ۱۸-۱۹)؛ این گفته هرچند صحیح است، اما همواره صادق نیست، زیرا مانی پیش از آن‌که به هندوستان برود، برخی مبانی دین خود را، مانند زندگی درویشانه در مانستان، از مکاتب هندی (خواه از راه مطالعه و خواه مشاهده عینی) اخذ کرده بوده است. البته کلیم کایت معتقد است که مسئله اقامت برگزیدگان در مانستان برگرفته از اعمال بودائیان نیست، زیرا مانی در همان اوایل کار، پتیگ و ادا را به غرب می‌فرستد و ادا در آنجا مانستان‌هایی دایر می‌کند؛ در نتیجه زندگی در مانستان، اندیشه و رویکردی بسیار قدیمی است و این سبک زندگی از بودائیان اقتباس نشده است (Klimkeit, 1993: 21). دو انتقاد بر این نظر وارد است: اول این‌که قطعاً مانی پس از سفر به هند، پتیگ و ادا را به غرب اعزام می‌کند؛ پس او می‌توانسته فکر دیرنشینی را از هند با خود آورده باشد. دیگر آن‌که احتمالاً مانی پیش از سفر به هند با خانقاه‌نشینی آشنا بوده و تکلیف عوام در تأمین معاش برگزیدگان و بی‌عملی خواص و پرهیز ایشان از زایش مجدد و گرفتاری در چرخه بازرایی و ترک تعلقات را درست همچون سایر موارد از مکاتب هندی، خواه به واسطه گزارش باردیسان و خواه از بودائیان ساکن در بین‌النهرین آموخته بوده است (ن.ک: کریدرز، ۱۳۸۸: ۴۷)؛ حتی در صورتی که مانی، متأثر از اعمال توماس راهی هند شده باشد، بازهم بیانگر آن است که وی پیش از عزیمت، مکاتب هندی را می‌شناخته است. با این اوصاف، منطقاً اگر مانی ریشه‌های دین خود را به فرقه‌های مختلف دین مسیح در غرب زده بود و آموزه‌های زرتشت و بودا را چون ردایی بر تن مسیحیت پوشانده بود، لاقلاً در آغاز کار نمی‌بایست «ره ترکستان» در پیش می‌گرفت؛ چنان‌که گاردنر در مقدمه فصل ۸۶ کفالیای آموزگار (Ke1) بیان می‌دارد، احتمال اقتباس مانی از کارمای بودایی سخت محتمل است و تأثیرپذیری مانی از تعالیم هندی، صرفاً محدود به سطح نبوده و چه‌بسا بنیادی هم باشد (Gardner, 1995: 221).

اما نگاه کلی‌تر در بررسی تأثیرپذیری مانی از مکاتب هند آن است که مانی در سرزمینی می‌زیسته که مردمان آن به هیچ وجه با آرا و عقاید رایج در هندوستان بیگانه نبوده‌اند، چراکه فرزندان هندی به دربار پادشاهان شرق و غرب می‌آمده و مجالس بحث و فحص و یا حتی مناظره برپا می‌کرده‌اند؛ نبردهای دین‌مرد متعصبی چون کرتیر با ادیان مختلف از جمله مکاتب هندی و سرکوب برهمنان و بودائیان خود سند معتبری است از ریشه دواندن این مکاتب در ایران آن روزگار. وقتی در روایت دینکرد چهارم می‌خوانیم که به دستور شاپور اول دانش و معارف اصیل ایرانی را که به ادعای مزدیسنان در سایر بلاد پراکنده گشته، مجدداً از هند و یونان و دیگر نواحی گرد می‌آورند (Shaked, 1994: 102-103)، خود می‌تواند شاهدی باشد بر رخنه عمیق مکاتب هندی در ایران و مراودات گسترده ایران و هند (همچنین یونان و سایر کشورها)؛ اما مؤلفان دینکرد در اینجا مسئله را وارونه بیان کرده‌اند و تأثیرپذیری ایران از انیران و یا به عبارت دقیق‌تر، مبادلات دوجانبه را یک‌طرفه و به نفع خود آراسته‌اند، شاید از آن رو که ایران‌زمین همواره نقش واسطه تأثیرگذار را ایفا می‌کرده است؛ گذشته از این، دامنه فعالیت‌های هندوستانیان در داخل مرزهای ایران که اتفاقاً با معجزه معروف مانی، یعنی به پرواز درآوردن افراد هم ارتباط دارد، حتی تا آنجاست که یک منبع غربی ظاهراً بیگانه با سرزمین هند (Ke2) به تفصیل بدان پرداخته است.

در پاره‌برگ M 48 (قطعه پارتی e.ن.ک: Boyce, 1975: 34-35) ماجرای یکی از خرق عادت‌های مشهور مانی آمده است: وی فردی را که در این متن ارداو (ardāw) خطاب می‌شود، به آسمان می‌برد و تورانشاه (شاپور پسر شاپور) به خاطر این معجزه، مانی را به حقیقت «بودا»ی زمان می‌خواند. اشراف و بزرگان نیز همچون تورانشاه نسبت به مانی نظر مساعدی پیدا می‌کنند و برادران، فرشته‌روشنی را نماز می‌برند.

جیسون بیدون در بررسی جامع خود از این متن، به همین داستان در روایت مندرج در Ke2 نیز می‌پردازد و ضمن مقایسه این دو روایت خاطر نشان می‌سازد که ارداو، به احتمال قریب به یقین، یک راهب بودایی بوده است؛ شرو و نیز ضمن مقایسه تطبیقی نمونه‌های ادبیات بودایی، این نظر را وزین‌تر می‌کند و ارداو را یک ارهات (arhat) می‌داند. برادرانی هم که در متن پارتی در برابر مانی سر تعظیم فرومی‌آورند، راهبان بودایی هستند و ادای احترام ایشان، پیروزی مانی و حقانیت وی را برجسته‌تر می‌نماید و گواهی‌ست بر غلبه مانی و نیروی معنوی وی. از آنجاکه این داستان در Ke2 نیز با اصطلاحات و درون‌مایه بودایی آمده، می‌توان گفت که متن پارتی حاصل ویرایش‌های بعدی نیست و متأثر از فرهنگ بودایی در شرق پدید نیامده است، بلکه این داستان پیش از هجرت مانویان به مشرق به گوش مستمعین رسیده بوده است. اگر روایت مربوط به ماجرای به آسمان بردن ارداو و شاپور که ابوریحان نیز بدان اشاره کرده (با این خطا که شاپور پسر شاپور را با شاپور شاهنشاه خلط کرده است) روایتی متأخر می‌بود و صرفاً در شرق و تحت تأثیر فرهنگ بودایی آن سرزمین شکل گرفته بود، لزومی نداشت که به تفصیل در Ke2 بیاید و تورانشاه در یک ترجمه قبطی مانی را به کرات با عنوان بودا (و فرستاده خدا) خطاب کند. علاوه بر این، تلویحاً در Ke2 از عارف و فرزانه حقیقی با عنوان «بودا» یاد شده است؛ در ماجرای گوندش (پارتی: Gūndēš) که یکی از حکمای دنیادیده دربار است، وی به واسطه دانش و معرفت مانی جوان از عالم هستی، حکمت مانی را برتر از آن خود می‌بیند و گاه و بیگاه از مانی مسئله می‌پرسد و همچون تورانشاه او را «بودا» می‌خواند.^۹ عنوان اخیر که در هر دو روایت پارتی و قبطی آمده، مشخصاً به مقام و مرتبه مانی به عنوان یک «بودا» تصریح دارد. نظر زوندرومان نیز که رویداد مناظره گوندش و مانی را در متون ایرانی میانه غربی به دلیل ذکر اسامی بودا و هند با جغرافیای شرق ایران مرتبط دانسته، پذیرفته نیست؛ چراکه برمبنای تحقیقات میشل تاردیو گفتگوی آن دو حکیم در دربار شاپور شاهنشاه اتفاق افتاده است. در واقع آنچه درباره مانی و بودا خطاب کردن وی در Ke2 آمده بسیار کهن است و ارتباطی به ترجمه تحت‌اللفظ یا رونویسی از آثار مانویان مشرق ندارد و نشان می‌دهد که آموزه‌های بودایی، از همان آغاز کار رسالت مانی و پیش از سفر او در تعلیمات وی جای گرفته بوده و بخش مهمی از اصول بنیادین دین وی را تشکیل می‌داده است (BeDuhn, 2015: 60 ff).

اساساً به هوا بردن افراد یکی از خرق عادت‌های مشهور راهبان و الامقام بودایی بوده، اما مانی آن ارهات را چنان به معراج می‌برد که زمین و آسمان و اجرام سماوی را زیر پای خود می‌بیند. حال اگر فرض کنیم که این روایت در زمان اقامت خوارج مانوی در مشرق شکل گرفته باشد، چگونه ممکن است در یک متن غربی (Ke2) با فضای آکنده از تعالیم مسیحی و بیگانه با بودا و آموزه‌های او، همین داستان با شاخ و برگ تمام از ماوراءالنهر به بیرون از مرزهای غربی سرایت کند، آن هم زمانی که مانویان مشرق چنان طریقت خود را از امام ساکن در بین‌النهرین جدا کرده بودند که بعدها حتی از اطاعت او سرتافتند و دست بیعت به امامت سالاری دیگر (= شادهرمزد) دادند. جدای از اشارات

مکرر متون غربی به بودا و هند، مبانی مشترک میان دین مانی و آموزه‌های فرقه‌های مه‌ایانه حتی اگر سطحی هم باشد، تا به حدیست که به‌وضوح در یک متن غربی دیگر (CMC) قابل ردیابی است (Klimkeit, 1993: 4-5)؛ از سوی دیگر، چنان‌که بیدون یادآور می‌گردد، هیچ‌گاه مانی را مستقیماً با عناوین «مسیح» و «زرتشت» خطاب نکرده‌اند (BeDuhn, 2015: 73)؛ اگر دین مانی در هر سرزمینی رنگ آنجا را می‌گرفت، می‌بایست همان‌طور که در شرق او را بودا می‌گفتند، در غرب نیز او را مسیح می‌خواندند و در ایران هم زرتشت.

در Ke2 ماجرای مانی و مواجهه او با سه حکیم مشهور، به نام‌های گوندش، مارسوکئوس (Marsoukeos) و یوداسفس (Iodasphes) در دربار شاپور شاهنشاه آمده که از میان این سه تن، یوداسفس، از همه فرزانه‌تر است. ماجرا از این قرار است که حکیمی به نام یوداسفس به دربار پادشاه ایران و انیران شرف حضور می‌یابد و مراتب شکر و ثنای حضرت شاه را به‌جا می‌آورد. طی مباحثاتی چند، توان بی‌بدیل آن حکیم بی‌هماورد در جدل معلوم می‌گردد تا این‌که چندی بعد کرتیر اردوانگان که ظاهراً در آغاز از حامیان مانی بوده، خدمت پادشاه معروض می‌دارد که فرد قابل‌ی را می‌شناسد و او می‌تواند با یوداسفس پیکار کند و بر وی ظفر یابد؛ و او نیز کسی نیست جز مانی پارسا. پادشاه می‌فرماید که آن دو حکیم به مناظره بنشینند و این جلسه در سرای کرتیر اردوانگان برپا می‌گردد. یوداسفس مغلوب می‌شود و خبر پیروزی مانی به اطلاع پادشاه می‌رسد و بدین ترتیب مانی به دربار راه می‌یابد و در زمره ملازمان شاهنشاه قرار می‌گیرد. یوداسفس فرزانه‌ایست از دیار مشرق و مزاحمیست از اقصای شرق که فکر و ذکر پادشاه را به خود مشغول داشته است؛ نام وی، یا به بیان دقیق‌تر عنوان و رتبه دینی آن حکیم، چنان‌که از متون پارتی هم معلوم می‌گردد Bōdisadf یا همان بودیستوه است (Gardner, 2015: 81-84).

داستان فوق را نیز می‌توان در عداد مستندات پرشماری دانست که نشان می‌دهد در مرزهای ایران، علمای مکاتب هندی سخت مشغول فعالیت بوده‌اند؛ البته منظور از به کار بردن واژه «مستندات»، واقعی انگاشتن این حکایت نیست، بلکه ساختن و پرداختن چنین افسانه‌هایی حتی اگر مطلقاً ریشه در واقعیات تاریخی هم نداشته باشد، خود دلیلیست بر حضور پررنگ اولیای مکاتب هندی و کارهای تبلیغاتی آنان در خاک ایران. در چنین محیطیست که مانی در شاپورگان از مباحثی سخن می‌گوید که اصالتاً هندیست، اما در عین حال جامعه دانشوران ایرانی با آن‌ها آشنایی داشته و حتی چنان‌که در بخش ۲-۶ مقاله حاضر خواهیم دید، از آن معارف استفاده می‌کرده است.

۶.۲. آثار کیهان‌شناسی هندی در M 98 I-M 99 I (متن 1-6 y)

تعداد و فهرست دقیق عناوین کتاب‌های مقدس مانی نامشخص است؛ مانویان، خود گاه از هفت کتاب یاد می‌کنند و گاه از پنج؛ همچنین با توجه به مدارک موجود، هنوز معلوم نیست که دسته‌بندی شخص مانی از نوشته‌هایش به چه شکل بوده است و آیا او اثر عظیمی چون شاپورگان را در شمار کتب مقدس خویش محسوب می‌کرده یا نه. بنابر نظر بیکربرایان، قرار نگرفتن شاپورگان در فهرست کتب مقدس از آن‌جهت بوده که پیروان نسل اول یا دوم مانی، یا به‌عبارتی تدوین‌گران فهرست آثار مقدس پیامبرشان، از اهالی بین‌النهرین بوده‌اند و نزد آنان زبان سریانی از هر لحاظ ارجحیت داشته است بر زبان فارسی میانه‌ای که تازه در شرف رسمیت یافتن بود (Baker-Brian, 2011: 67). اما باید در نظر داشت که شاپورگان کتاب مرجع مانی و مانویان بوده است، به‌طوری که ظاهراً مطالب آن در ابتدای سایر آثار مانی (و مانویان) می‌آمده و تکرار می‌شده است. حتی چنان‌که پاول دیلی در بررسی تطبیقی شاپورگان و کتیبه

سرمشهد اظهار می‌دارد، شاید کربیر کتیبه معراج خود را در جواب به آرای مانی در شاپورگان تدوین و نقر کرده باشد (Dilley, 2015: 224). جدای از این، شاپورگان از چنان اهمیتی برخوردار بوده که مانی خود تفسیری بر آن می‌نویسد و در آن از هنر نگارگری برای توصیف و تشریح مباحث غامض خویش استفاده می‌کند. در بخشی از شاپورگان و در آنجا که مانی از آموزه‌های نجومی و کیهان‌شناخت هندی بهره می‌گیرد، برخلاف انتظار و راه و رسم معمول خود، صرفاً به تفسیری نسبتاً شخصی در توضیح مباحث تکوینی و کیهان‌شناختی بستنده کرده و اصالت هندی مطالب را به خوبی حفظ نموده است.

۱.۶.۲. گره مداری

در بند یکم این بخش از شاپورگان می‌خوانیم (شماره‌گذاری بندها از بویس است؛ ن.ک: Boyce, 1975: 60): «(مهرایزد و مادر زندگی) هفت اباختر را بستند و دو اژدها را آویختند و تثبیت کردند».

از آنجاکه عبارت بالا در توصیف گره مداری (عقدتین)^{۱۰} است و در علم نجوم قدیم جوزهر (گوزهر) به شکل اژدها تصور می‌شده، نویسنده از gišt برای مفهوم «گره زدن چیزی به جایی» استفاده کرده است.^{۱۱} حرکت آونگی جسم معلق (در اینجا اژدها)، منوط است به اتصال آن به نقطه مرکزی واقع در فراز، تا آن جسم معلق بتواند با نیروی واردشده، طول یک مسیر را از منتهی الیه نقطه منفی به منتهی الیه نقطه مثبت بپیماید و حرکت یک‌نواختی داشته باشد؛ بنابراین در بالای خط الرأس که مرکز حرکت آونگی یا همان درجه صفر است، باید ریسمان متصل به جسم معلق را اصطلاحاً «میخکوب» کرد؛ از این رو مفهوم دقیق ماده فعلی gišt در عبارت بالا می‌تواند «میخکوب کردن» باشد.

انگاره اژدهایپیکری گره مداری (این تصور قطعاً از هند است؛ ن.ک: Panaino, 2009: 86) بدین صورت است که منجمان قدیم، سر و دنب جوزهر را به هم متصل کرده و کل تصویر خیالی را در قالب یک اژدها می‌دیده‌اند، اما مسئله اینجاست که در این متن، مشخصاً به دو اژدها اشاره شده است. برخلاف تصور، در اینجا مانی رأس و دنب را به شکل صوری به دو اژدها تفسیر نکرده، بلکه پدیده گره مداری را عیناً در قالب دو موجود مجزا دیده است (درباره وجه تسمیه جوزهر، با تلفظ‌های متفاوت در زبان‌های ایرانی، از دیرباز نظرات عامیانه و علمی متعددی بیان گردیده، اما تا کنون به نتیجه‌ای نرسیده است). حال پرسش این است که مانی بر چه اساسی جوزهر را در قالب دو موجود بیان کرده است.

در هند دو سر جوزهر را با دو نام و شخصیت متفاوت می‌شناسند: راهو (Rāhu برابر با رأس) و کتو (Ketu برابر با دنب) که البته آن‌ها را به شکل دو جرم سماوی یا سیاره‌نما (انگلیسی: pseudo-planet) نیز انگاشته‌اند؛ به عبارت دیگر، یعنی معادل با ماه و مهر (خورشید) تاریک در نجوم ایرانی (پیش و پس از اسلام) که خود برگرفته از هند است و تعداد اباختران را با احتساب مهر و ماه روشن، به عدد ۹ ارتقا می‌دهد (سنسکریت: Navagraha «نُه سیاره»). ماجرا در اساطیر هند از این قرار است که راهو، لبی از انوش (نوشاک بی‌مرگی) تر می‌کند، اما این کار او از دید خورشید و ماه پنهان نمی‌ماند و آنان این عمل راهو را به گوش خدایان می‌رسانند؛ آن‌گاه ویشنو سر راهو را به سبب این جسارت از تن جدا می‌سازد. اما از آنجاکه راهو بی‌مرگ شده، نمی‌میرد و پیکرش که از این پس کتو نامیده می‌شود، جان دارد؛ به همین خاطر این سر و تن، دشمن آن دو روشنان می‌گردند و هرگاه فرصتی یابند، آنان را می‌بلعد (Hartner, 1938: 131-2)؛ البته در دوره ماقبل سدهاند تنها راهو است که مهر و ماه را می‌بلعد، اما چون سر

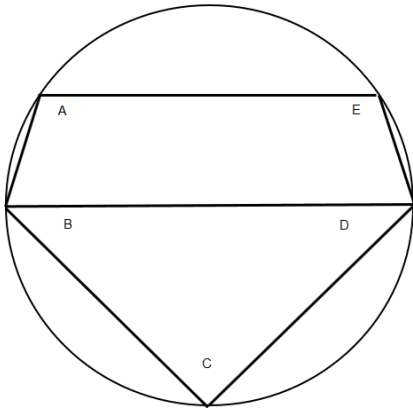
و تن او جدا هستند، خورشید و ماه از گردن او بیرون می‌آیند و بدین شکل، خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی پایان می‌یابد؛ ن.ک: (Kuehn, 2016: 213-14).

از قرار معلوم مانی ضمن اقتباس از همین اندیشهٔ هندی، ماه و مهر تاریک (راهو و کتو) را در کنار پنج سیارهٔ دیگر در شمار سیارات سبعة (ستارگان رونده) آورده، آن‌گاه خورشید و ماه را از فهرست سیارات منحوس خارج کرده است. بنابراین، مهرایزد و مادر زندگی هفت اباختر (به ترتیب: ماه تاریک، تیر، ناهید، مهر تاریک، بهرام، هرمزد و کیوان) را می‌بندند؛ حال اگر به دلایلی که خواهد آمد، دو اژدها را هم به فهرست بالا اضافه کنیم، آن‌گاه تا اینجا جمع سیارات به جای هفت، نه می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، منجمین ایرانی نظام نه‌گانهٔ سیارات را دست کم حدود اواخر دورهٔ اشکانی از هند اخذ کرده بوده‌اند که سابقهٔ آن به اخترماری ودایی بازمی‌گردد (idem: 210; 218-19)، اما این اقتباس از جانب مانی، نادرست و از سوی علمای زرتشتی، مبهم و نادرست تفسیر شده است. در واقع، سردرگمی ایرانیان در انتخاب نام ایزدان برای سیارات اهریمنی تنها می‌تواند حاصل اقتباس اسامی از سرزمین و فرهنگی باشد که گرفتار ثنویت مطلق زرتشتی و وحی دو بُن مانوی نبوده است. در نظام نه‌گانهٔ زرتشتی، موقعیت سیارات مهر و ماه روشن در کنار خمسةٔ متحیره (اندرمانده) مبهم است، ولی مهر و ماه تاریک (شهریار تمیگان)، دو سیارهٔ دیگر و عامل گرفت به شمار می‌روند. در واقع، جایگاه مهر و ماه چنان است که نه در دستهٔ هفتان جای می‌گیرند و نه طبیعتاً در شمار دوازدهان (دوازده برج؛ بندهش، ۴۳-۴۵)؛ بدین ترتیب که هفتان، در حکم سپاهبد از جانب اهریمن و دشمن مهر و ماه و دوازدهان هستند، و دوازدهان، به‌منزلهٔ سپاهبد از جانب اورمزد؛ اورمزد نیز همهٔ نیکی آفریدگان را بر عهدهٔ مهر و ماه و آن دوازده سپاهبد می‌سپارد (مینوی خرد، ۲۳ و ۲۶)؛ بنابراین قاعدتاً مهر و ماه که «همکار» دوازدهان به شمار رفته‌اند، از فهرست هفتان اهریمنی (در اینجا برابر با خمسةٔ متحیره و ماه و مهر تاریک) خارج می‌گردند و شمار سیارات به نه می‌رسد، سپس مهر و ماه تاریک که تجسم گرفت هستند و عامل گرفت نیز اصطلاحاً دو سر جوزهر است، دوباره ضمن توضیحی زائد و مشوش، در قالب گوزهر و موش‌پری دنب‌دار (یعنی معادل‌های راهو و کتو) بر ضد «خورشید و ماه و ستارگان» ظاهر می‌شوند و عدد سیارات را نتیجتاً به یازده می‌رسانند، اما در جای دیگر هفت اباختر همراه با سر و دنب گوزهر و موش‌پری، جمعاً ده اباختر را تشکیل می‌دهند که مفسر متن، با دستپاچگی آن‌ها را با اضافه کردن باد و فلز و روشنی، در تقابل با ده آفرینش اهورایی (به جای هفت در برابر هفت) قرار می‌دهد (بندهش، ۵۶-۶۱ و ۱۲۲). در ادبیات پهلوی، موارد متعدد دیگر نیز هریک به نوعی حاوی آشفتگی و تحلیل متناقض سیارات سبعة و تأثیرات آنان است، اما شاید این نابسامانی‌ها ارتباطی با دانش نجوم منجم‌باشی‌های زمان نداشته باشد، زیرا در همین متون شواهد و اشاراتی هست که نشان می‌دهد علمای زرتشتی از این دانش بی‌بهره‌اند و صرفاً می‌کوشند تا مباحث علمی را با دین تطبیق دهند و آن‌گاه که راه به جایی نمی‌برند، مسئله را به منابع اصلی حواله می‌کنند.

مانی نیز تقریباً همین راه را در پیش می‌گیرد، اما او همان‌طور که در هفت و چهار خطا کرد، این بار هم خطا می‌کند و برای این‌که ماه و مهر روشن را که کشتی نور و روشنی نابند، در شمار سیارات نحس نیاورد، ماه و مهر تاریک را در فهرست سیارات سبعة قرار می‌دهد (هفت اباختر) و سپس آن‌ها را مجدداً در حکم دو موجودی می‌داند که عامل گرفت هستند؛ اما چون مطالعهٔ دقیقی نداشته و اسطورهٔ مرتبط با این پدیده را به خوبی نمی‌شناخته، موجود

دوتکه را به دو موجود مجزا (دو اژدها) تفسیر می‌کند و متأثر از هندیان، مسمائی یگانه را به نام‌های متعددی می‌خواند (بیرونی، ۱۳۶۲: ۱۶۶). با این حساب در آموزه مانی برای سیارات، این بار مشخصاً به عدد یازده می‌رسیم: ۵ (خمسۀ متحیره) + ۲ (ماه و مهر روشن) + ۲ (ماه و مهر تاریک) + ۲ (عامل گرفت، یا به عبارتی، همان ماه و مهر تاریک که در M 98 I دو اژدهاست) = ۱۱ (سیاره). برخلاف روحانیت زرتشتی، دست مانی در تفسیر تعداد و نقش اجرام سماوی کاملاً باز بوده است، چراکه او موانعی همچون تقسیم آسمان به سه پایه (ستاره پایه، ماه پایه، خورشید پایه) و لزوم انطباق و جای دادن هفت طبقه در سه، یا توجیه حضور سیارات در ستاره پایه و یا تکرار نقش مهر و ماه تاریک را در پیش نداشته، بنابراین، می‌توانسته نظام کهنه‌گرا و درهم‌ریخته کیهان‌شناسی زرتشتی را سامانی دهد و منسجم سازد. در عین حال می‌توان عدد یازده را صرفاً نتیجه تساهل مانی دانست؛ شواهدی در دست است که نشان می‌دهد در چین غیر از هفت اباختر، به وجود چهار سیاره‌نمای دیگر هم معتقد بوده‌اند که معادل‌های آن در ایران چنان‌که آمد، در قالب مهر و ماه تاریک و ایضاً سر و دنب جوزهر نمایان می‌شود (Panaino, 2020: 382 n. 5). همچنین یک اژدهای دوتکه یا دوسر در دوره اسلامی، ن.ک: (Kuehn, 2016: 216). احتمال دارد پراکندگی اندیشه سیارات یازده‌گانه که خطای محاسبه است، در اثر ثنویت حاکم بر فرهنگ ایرانی و خارج کردن مهر و ماه روشن از فهرست سیارات سبعة پدید آمده باشد و شاید همین عامل بوده که مانی، صرفاً متأثر از حاصل جمع اباختران، شمار آسمان‌ها را هم بی‌هیچ ربطی تا عدد یازده (شامل ده فلک و یک گردآسمان) بالا برده است. این آموزه مانی تنها مختص شاپورگان و متون ایرانی نیست؛ در Ke1 نیز تدوین‌گران متن ظاهراً ضمن اقتباس از مطالب شاپورگان، از عقدتین با عنوان «دو صعودکننده» (Anabibazontes؛ انگلیسی: The Two Ascendants) نام برده‌اند که البته ترجمه‌ای ناقص است؛ چراکه قاعدتاً باید یک Ascendant (Anabibazon برابر با رأس) و یک Descendant (Katabibazon)* برابر با دنب داشته باشیم. این «دو صعودکننده» در کنار پنج ستاره (در اصل سیاره یا اباختر) منشأ و مسبب هر شرارت و شیطنتی هستند که شروران عالم مرتکب می‌شوند؛ اما از قرار معلوم چون مؤلفان باسواد کفالایا خورشید و ماه را بیرون از فهرست سیارات نمی‌دانسته‌اند، آنان را در شمار هفتان آورده و با توضیحی نامشخص و مطرح کردن سؤالی در این باب و جوابی مبهم که حاصل سردرگمی ایشان از کار مانی است، خورشید و ماه را زیرکانه در همان فهرست هفتان جای داده و آنان را حاکم بر آن دو صعودکننده معرفی می‌کنند. آن‌گاه اگرچه به عدد نه می‌رسند، ولی از ذکر آن پرهیز کرده و دو صعودکننده را در جمع سیارات نمی‌آورند و می‌گویند: «این هفتانی که نام بردیم، عبارتند از هفت ستاره (= سیاره) و دو صعودکننده». سپس موضوع دوازدهان را پیش می‌کشند و به شرح صورت گردآسمان (منطقه البروج) می‌پردازند؛ مؤلفان کفالایا تمام این تشریح و تفسیرها را به مانی نسبت می‌دهند، حال آن‌که مانی در شاپورگان این مطالب را غلط، اما روشن‌تر بیان کرده بود (ن.ک: Gardner, 1995: 177-178). ظاهراً در عمده نوشته‌های مانویان غرب، مانند زیور و قطعات پراکنده سریانی، خواه ترجمه آثار خود مانی باشد و خواه تألیفات پیروانش، آنجا که به هر دلیل از تأثیرات شاپورگان و آموزه‌های کیهان‌شناختی هندی مندرج در آن کاسته می‌شود، از یک اژدها سخن به میان می‌آید (Pettipiece, 2009: 64 n 28).

بند سوم متن لا نیز، آنجا که مهرایزد در نقش معمار (= رازیگر)^{۱۲} بزرگ جهان ظاهر می‌شود، شکل سازه او احتمالاً تحت تأثیر یکی از مفاهیم هندی است؛ حتی شاید مانی علاوه بر مطالعه متون هندی مرتبط با خلقت عالم، تصویری از آن را نیز دیده بوده است؛ در این صورت بهره‌گیری مانی از نگارگری برای تفهیم مطالب خود چه‌بسا سابقه هندی داشته باشد. «رازیگر بزرگ»، در فرایند ساخت هشت لایه زمین، ابتدا چهار لایه اول را روی هم می‌نهد و سپس طبقه دیگری (زمین پنجم) را بدان اضافه می‌کند و بر آن زمین پنجم و درون دیواری دیگر، عمارتی بدین شکل می‌سازد (Boyce, 1975: 61):



از جانب شرق، جنوب و غرب، در آن سه اقلیم، سه ستون و پنج طاق زد: طاق اول از سر دیوار واقع در غرب به ستون مغربی؛ طاق دوم از ستون مغربی به ستون جنوبی؛ طاق سوم از ستون جنوبی به ستون مشرقی؛ و طاق چهارم از ستون مشرقی به سر دیوار واقع در شرق؛ و طاق عظیم پنجم که بزرگ‌تر از باقی طاق‌هاست، از ستون مشرقی به ستون مغربی (ترجمه متن اندکی آزادانه است).

حال اگر بخواهیم این تصویر را بدون احتساب تعداد دیوارهای محیطی بازسازی کنیم، دایره‌ای خواهیم داشت که در میان آن یک پنج‌ضلعی قرار می‌گیرد. نقطه A را سر دیوار فرضی واقع در غرب در نظر می‌گیریم؛ در

این صورت، خط ممتد میان نقطه A تا ستون مغربی (نقطه B) طاق اول را تشکیل می‌دهد. به‌همین ترتیب هم خط ممتد بین نقطه B تا ستون جنوبی (نقطه C) طاق دوم را، و نقطه C تا نقطه D طاق سوم را، و نقطه D تا نقطه فرضی E یعنی سر دیوار فرضی واقع در مشرق، طاق چهارم را نشان می‌دهد. حال چون طاق اول و چهارم، برابر با A-B و D-E در مقابل هم قرار می‌گیرند، در نتیجه دیواری که سر این دو طاق بر آن واقع است، قاعدتاً باید یک دیوار واحد باشد (اگرچه می‌توان آن را دیوار محیطی هم در نظر گرفت). در آخر، طاق عظیم پنجم را داریم که از ستون مشرقی (نقطه D) تا ستون مغربی (نقطه B) کشیده شده است. با توجه به توصیف متن و دیوار مدوری که تمامی طاق‌ها و ستون‌ها را احاطه کرده، طاق پنجم در صورتی می‌تواند بزرگ‌ترین طاق باشد که در قطر دایره قرار گیرد و بدین ترتیب، تصویر ما یک پنج‌ضلعی مطابق شکل بالا خواهد شد. طول دیوار حد فاصل نقاط A و E را در دایره محیطی می‌توان بیشتر هم در نظر گرفت و فاصله A-B و D-E را کوتاه‌تر کرد، اما برای نشان دادن بزرگی طاق پنجم، فواصل بین نقاط طوری تنظیم شد تا معلوم شود در هر صورت طاق پنجم که قطر دایره را طی می‌کند، طبیعتاً از دیگر طاق‌ها بزرگ‌تر خواهد بود.

آنچه پدر حیات (مهرایزد) می‌سازد، صحنه یا آوردگاهی است که روند خلاصی نورهای باقی‌مانده را میسر خواهد کرد؛ بنابراین، مهرایزد به منظور محافظت از آن محوطه، فرشتگان و قوای بسیاری را به خدمت می‌گیرد تا بتوانند مرزهای عالم خاک و افلاک را به درستی محافظت کنند (Gardner and Lieu, 2009: 205). به نظر می‌رسد که مانی در این تصویرسازی یک جهان سحرآمیز یا به عبارتی یک مندل (سنسکریت: *maṇḍala*) را توصیف و ترسیم کرده باشد. مندل، اصولاً یک دایره محیطی دارد، جادویی است و مظهر عالم؛ البته شکل یک مندل بالقوه نامحدود است؛

مانند: دواير متحدالمركز، چهارگوشي که دایره‌ای را احاطه کرده است و یا حتی بدون دایره محیطی. مندل، خود یک چرخ است و یک سلاح به شمار می‌رود که این امر یادآور جهان یا ابزاریست که مهرايزد به منظور خلاصی نورهای محبوس می‌سازد و سپس نریسه‌ایزد آن چرخ را می‌گرداند تا بر اثر گردش و نیروی گریز از مرکز، باقی نورها را از ماده (ظلمت) جدا سازند. از آنجاکه مندل و اشکال آن در تمام کره زمین دیده می‌شود، احتمال دارد که مانی این اندیشه را مستقیماً از مکاتب هندی اخذ نکرده باشد. در ایران، اقتباس از مندل هندی سابقه‌ای طولانی دارد و به دوره پیش از ورود آریائیان به این سرزمین بازمی‌گردد؛ عیلامیان مندل را در قالب عمارت زیگورات به تصویر کشیده‌اند. درون یک مندل عموماً خالی نیست و هر تصویری که منظم باشد (یا بی‌قواره نباشد) ممکن است در آن ترسیم شود: نیلوفر آبی، ستاره، چندضلعی منظم، بودا و یا دسته پنج بودایی و نیز پنج عنصری که بودا بر آن موکل است: سپهر، زمین، آتش، آب، باد که هریک را با رنگی خاص نشان می‌دهند (Tanaka, 2018: 55-56; 75-76) و نیز ن.ک: (Schweer, 2006: 1140).

۳. نتیجه‌گیری

پژوهشگران برجسته در حوزه مطالعات مانوی، آشنایی مانی با مکاتب هند را به سفر دوساله مانی به جایی از سرزمین هند، عمدتاً بلوچستان، محدود کرده‌اند و می‌گویند شواهدی دال بر آن که مانی در دوره تکوین آموزه‌های خود مستقیماً از تعالیم بودا (و زرتشت) مطلع بوده باشد، در دست نیست؛ یا او دانش درستی از زندگی و آموزه‌های اشخاصی چون بودا نداشته است؛ و یا قائل به تکوین تعالیم مانی در طول حیات وی نیستند و معتقدند که او همزمان دین خود را سخت دقیق و حساب‌شده طرح‌ریزی کرده و از همان ابتدای کار بلافاصله و هدفمند، کتب مقدس، آیین‌ها و مناسک و نیز تشکیلات دینی را برقرار و تأسیس نموده است. اما منطقاً شخصیت و مرامنامه هیچ مکتبی دفعتاً شکل نمی‌گیرد، بلکه یک دوره اصلی تکوینی دارد و پس از آن نیز حتی در زمان حیات پیام‌آورش مدام گرفتار محکومات و متشابهاست. مدعی ۲۴ ساله‌ای که دست به اقدامی خطیر می‌زند و به شبه‌قاره سفر می‌کند، لابد به دنبال گمشده خویش است؛ به عبارتی یعنی او به هر ترتیب شناختی از مکاتب هند داشته و درصدد تکمیل شنیده‌ها و آموخته‌های خود و دریافت رموز آن راهی هندوستان شده است. اگر می‌گوییم مانی دانش درستی از بودا نداشته، باید این را هم اضافه کنیم که او با آموزه‌های مسیح نیز چنان که انتظار می‌رود، آشنا نبوده است تا جایی که هنوز هم هیچ پژوهشگری دریافته که منظور مانی از مسیح کیست و مسیحیتی که فرستاده عیسی دوست بدان باور دارد، چیست. مانی در یک جا می‌گوید مسیح قالب جسمانی نداشت و در جای دیگر می‌گوید او را به صلیب کشیدند و در بند کردند و به گور انداختند، اما سه روز بعد از گور برخاست و باز می‌گوید که مسیح را نکشتند؛ او منجی آخرالزمان است. این سخن مانی در کنار گفته‌های ردیه‌نویسان عیسوی بدان معناست که او از تعالیم مسیح، چیزی جز یک نام، صلیب، رهایی، و چند کلیدواژه نمی‌دانسته و در بیانات خود هربار داستانی می‌ساخته و چیزی می‌گفته است. اگرچه مانی در محیط فرهنگی ایران نشوونما کرده بود، اما برخلاف انتظار از تعالیم زرتشت هم بی‌خبر بود و تنها خیر و شر آن را می‌شناخت و نظام ثنویت را؛ و شاید به دلیل همین بی‌خبری بود که می‌گفت کلام زرتشت وقتی از دهان مبارکش خارج شد، بلافاصله دیوان آن را تحریف کردند؛ پس هرچه از زرتشت به گوش

مستمعین می‌رسد، سخن دیوان است، نه زرتشت (و روشن است که سخن شیاطین شایسته فراگرفتن نیست). در واقع از میان تمامی مکاتبی که مانی از آنها بهره گرفته، هیچ‌کدام را لااقل در آغاز کار رسالت خویش، به اندازه آیین بودا ارج نمی‌نهاد. مانی برای توضیح افسانه‌ای گره مداری و ترسیم جهان جادویی محتاج تحمل رنج سفر هند نبوده است؛ چراکه در توضیح نظام یازده‌گانه سیارات، خارج کردن نیرین از سیارات سبعة، سیاره انگاشتن دو سر جوزهر و در عین حال نسبت دادن ماه و مهر تاریک به جوزهر، از دانش مقتبس از هند استفاده کرده است. می‌توان گفت بی‌اطلاعی مانی از مکاتب هند با توجه به مراودات گسترده هند و ایران و بابل و یونان و روم و تأثیرات چندجانبه آنان بر هم، سخت نامحتمل است و پژوهشگرانی که این نکته را از نظر دور داشته‌اند، گویی ایران را برخلاف موقعیت جغرافیایی آن، سرزمینی بسته و منزوی دیده‌اند، حال آن‌که ایران پیش از اسلام، جامعه‌ای پویا بود که با نهضت‌های سیاسی و اجتماعی اعم از مانویت و مشرب‌های عرفانی، مسیحیت و یهود، بودایی و برهمن، مزدکی و غیر از آن تلاقی داشت و نباید این سرزمین را به‌مثابه تندیس پادرگل انگاشت که آن را از یک پاره‌سنگ تراشیده‌اند (Panaino, 2009: 75).

مانی با نبوغی که داشت، نمی‌توانست به‌سادگی از کنار مکتبی گریا بگذرد و آن را نادیده انگارد. آیین بودا از دیرباز تا کنون از چنان پویایی و انعطافی برخوردار بوده که بیش از هر مرام و مکتبی در طول تاریخ توانسته مرید و رهرو جذب کند و هنوز هم این خاصیت را حفظ کرده است. مانی می‌خواست دین او همچون بودا رونقی داشته باشد و حتی فراتر از آن، مرزهای شرق و غرب را درنوردد، اما در کار خود مرتکب خطای بزرگی شد: برخلاف سایر ادیان، دین مانی موروثی نبود؛ این رویه مانی اگرچه بسیار نوگرایانه و شایسته احترام است، اما او با این عمل شخصاً بذر سرنگونی دینش را کاشت و ضربه کاری را خود بدان وارد ساخت. علاوه بر این، بدقبال هم بود؛ تنها چند سال پیش از آن‌که مانی بخواهد دین یک‌پارچه‌ای به جهانیان عرضه کند، اردشیر ساسانی، حکومت مستبد و قدرتمندی بنیاد نهاد و با رسمیت بخشیدن به یکی از فرقه‌های زرتشتی، به قلع و قمع مخالفان اعم از هم‌دینان و دگرگیشان کمر بست. در این اوضاع، مسامحت شاپور هم گره‌گشا نبود و به همین خاطر مانی هوشمندانه به تأسی از بودائیان توجه خود را معطوف مناطق مرزی کرد. ورود او به مسائل علمی زمان و تجزیه و تحلیل مبتذل آن دانش‌ها چندان تأثیری بر عدم توفیق وی نداشت؛ زیرا دیگران نیز چنین بودند. درعوض، مانی دستگاه روحانیت دین خود را به تقلید از مکاتب هند پدید آورد و آن را کمالی بخشید. او از هند و ریاضت و مرتاضانش، خودنمایی و آداب منافی عفت را برنگزید؛ سلوک مانی، سلوکی کاملاً بوداگونه، بی‌آلایش و به دور از هرگونه دنیاطلبی بود؛ آدمی وار زیست و پاک و مجرد به نیروانه رفت.

یادداشت‌ها

۱. جامعه مانوی شامل دو گروه برگزیدگان یا خواص، و نیوشایان یا عوام مانوی‌مذهب می‌شد و طبقه برگزیدگان نیز خود سلسله‌مراتبی داشت. غیر از «سالار» که امامت جامعه مانوی را عهده‌دار بود، سایر مقامات گروه برگزیدگان به ترتیب اولویت و شأن عبارت بودند از ۱۲ آموزگار، ۷۲ خادم، ۳۶۰ مانسالار، و باقی برگزیدگان با درجات پایین‌تر، نظیر دبیران و واعظان و غیره تا مرتبه برگزیده صرف (بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴: ۳۲).

۲. مارامو (Mār Ammō) یکی از حواریون مانی و از شخصیت‌های برجسته در تبلیغ دین مانوی طی سده سوم میلادی در شرق ایران بود و مشهور است که همو جامعه مانویان شرق را بنیاد نهاده است. احتمالاً با توجه به بازیابی نام مارامو (Ammānūēl)، وی اصالتاً ارمنستانی بوده است. پیوند مانی و مارامو چنان عمیق بود که او طی واپسین روزهای حیات مانی، در زندان و در محضر وی ماند و مانی، ابلاغ آخرین رساله و مواظ خود را به مارامو محول کرد (Asmussen, 1989).

۳. اصطلاح بودایی Pañcēndriya را شروو در جزوه اینترنتی خود متذکر شده و از خوانندگان خواسته که به آن ارجاع ندهند؛ از این رو در متن مقاله حاضر بدان ارجاع داده نشد. همچنین شروو عنوان «بازکردن درها» را نام دیگر کتاب گنج زندگان دانسته است (نک. An Introduction to Manicheism, I: 34).

۴. دستنویس مانوی کلن (Cologne Mani Codex) کتابچه‌ای مینیاتوری و خوش خط در قطع بازوبندیست به زبان یونانی حاوی اطلاعات ارزشمند تاریخی از اوایل زندگانی مانی، جوانی، و نخستین اقدامات وی در جهت نشر دین، و به‌ویژه جزئیاتی از اختلافات او با جامعه مغتسله الخسائی و غیره تا ورود مانی به دربار شاپور در ۲۶ سالگی. نگارش این اثر که ظاهراً از آرامی شرقی به یونانی ترجمه شده، به سده پنجم میلادی بازمی‌گردد (Sundermann, 1992).

۵. آنچه را که به نام کفالایا می‌شناسیم، در واقع شامل دو بخش است: الف. کفالایای آموزگار (Ke1) واقع در برلین و کفالایای حکمت سرورم، مانی (Ke2) واقع در مجموعه آلفرد چستریبی در دوبلین. هر دو بخش کفالایا ترجمه‌ای است به زبان قبطی از روی اثری مفقود که از قرار معلوم نخستین پیروان مانی آن را حدود اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم میلادی در بین‌النهری تألیف و تدوین کرده‌اند. در بخش اعظم این حدیث‌نامه، مانی به شیوه پرسش و پاسخ و گاه به طرز ادبیات اندرزی به پرسش‌های مریدان خود اعم از نیوشا و برگزیده پاسخ می‌دهد. محتوای این اثر، شامل دستورالعمل‌ها، تفسیر، حکایت، داستان‌های شگفت، الهیات، ارواح طیبه و خبیثه، منشأ آدم و رستگاریست. تاریخ نگارش متن قبطی به حدود ۳۸۰ تا ۴۳۰ میلادی بازمی‌گردد (Gardner, 2018).

۶. مانی می‌گوید هنگامی که ۱۲ سالگی‌اش به پایان رسیده، فرشته‌ای بر او ظاهر گشته و او را به نبوتی که در آینده بدان مبعوث خواهد شد، بشارت داده است و از او خواسته تا زهد پیشه کند. سپس همان فرشته در پایان ۲۴ سالگی مجدداً نزد او آمده، از مانی می‌خواهد تا رسالتش را ابلاغ نماید. نام این فرشته یا به عبارتی همزاد یا قرین مانی، در فارسی میانه و پارتی به صورت Narjamīg و Yamag-Rōšn آمده است. عنوان «همزاد» همان است که به جفت آسمانی پیامبر مبعوث می‌دهند و او از طریق نزول نفس آسمانی خود به رسالت برگزیده می‌شود (ن.ک: ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۱۶؛ ویدن‌گرن، ۱۳۸۴: ۴۰).

۷. گفتار «مانی و آیین جین» از مقاله دیگ و گاردنر برداشت شده است؛ ن.ک: Deeg and Gardner, 2009.

۸. احتمالاً منظور زوندنرمان «دوساله» بوده است، زیرا در سفر به هندوستان از راه دریا و با جهازات متکی بر باد موافق در آن روزگار، سخت بتوان دو ماهه به سفر هندوستان رفت و بازگشت. عین عبارت زوندنرمان چنین است: even if it took no more than a couple of months.

۹. ظاهراً در ماجرای گوندش در قسمت‌های باقی‌مانده متن Ke2 مشخصاً اشاره‌ای به عنوان بودا نشده است، اما در ادامه متن و زمانی که یوداسفس در پیکار دینی از مانی شکست می‌خورد، آن‌گاه مانی را بودا خطاب می‌کند.

۱۰. اگر یک حلقه، صفحه‌ای را به صورت مورب و زاویه‌دار قطع کند، آن‌گاه حلقه و صفحه در دو نقطه تلاقی خواهند داشت که در نجوم اصطلاحاً بدان گره مداری می‌گوییم. تمام سیارات منظومه شمسی گره مداری دارند، اما همواره این اصطلاح را خاصاً برای گره مداری ماه به کار برده و می‌برند. ماه در مدار گردش خود به دور زمین، صفحه مدار گردش زمین به دور خورشید را در دو نقطه قطع می‌کند. از آنجاکه مدار گردش ماه با صفحه مدار گردش زمین به دور خورشید هم‌راستا نیست و با آن حدود ۵ درجه اختلاف دارد، بنابراین در هر ماه قمری، ماه دو مرتبه از گره مداری عبور می‌کند: یک بار در اول ماه قمری و یک بار در بدر کامل. زمانی که ماه، صفحه مدار گردش زمین به دور خورشید را قطع کند و به سمت شمال برود، گره مداری صعودی است و عکس آن، گره مداری نزولی. هرگاه ماه و زمین دقیقاً در یک راستا با خورشید قرار گیرند، سایه کامل زمین بر ماه، و یا سایه کامل ماه بر زمین می‌افتد و در محل گره مداری، گرفت (خسوف یا کسوف کامل) رخ می‌دهد. علت آن‌که در هر ماه قمری یک خسوف و یک کسوف کامل نداریم، آن است که مدار

- گردش ماه به دور زمین، و صفحه‌ مدار گردش زمین به دور خورشید بر هم مماس نیستند و از سوی دیگر، در نقاط محل تلاقی — غیر از زمان خسوف و کسوف — هر سه جرم سماوی در یک راستا قرار نمی‌گیرند.
۱۱. مقولهٔ ریشه‌شناسی مادهٔ فعلی *gyšt-, gyš-* «بستن، گره زدن» مشخص نیست. احتمال دارد که این ماده، از ریشهٔ *kaš* ایرانی باستان به معنی «به بند کشیدن، زندانی کردن» باشد (Cheung, 2007: 248). هنینگ با تردید آن را از ریشهٔ *giš* «بستن» گرفته است (Henning, 1933: 181, 337).
۱۲. براساس فصل ۵۴ از Ke1، معلوم می‌گردد که عنوان *rāz ī wuzurg* یکی از القاب مهرایزد است (ن.ک: Gardner, 2015: 140-141).

منابع

الف. منابع فارسی

- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۱). *مانی به روایت ابن‌الندیم*. چ ۲. تهران: طهوری.
- بهار، مهرداد و ابوالقاسم اسماعیل‌پور. (۱۳۹۴). *ادبیات مانوی*. تهران: کارنامه.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۲). *تحقیق ماللهند*. ترجمهٔ منوچهر صدوقی سها. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بندهش. (۱۳۸۵). ترجمهٔ مهرداد بهار. چ ۳. تهران: توس.
- تقی‌زاده، سیدحسین. (۱۳۸۳). *مانی‌شناسی*. به کوشش ایرج افشار. تهران: توس.
- زبور مانوی. (۱۳۸۸). برگردان متن قبطی از سی. آر. سی. آلبری. ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.
- کریدرز، مایکل. (۱۳۸۸). *بودا*. ترجمهٔ علی محمد حق‌شناس. چ ۵. تهران: طرح نو.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۳). *فرشتهٔ روشنی: مانی و آموزه‌های او*. تهران: ققنوس.
- مینوی خرد. (۱۳۶۴). ترجمهٔ احمد تفضلی. چ ۲. تهران: توس.
- ویدن‌گرن، گئو. (۱۳۸۴). *مانی و تعلیمات او*. ترجمهٔ نزهت صفای اصفهانی. چ ۲. تهران: مرکز.

ب. منابع لاتین

- Asmussen, J. S. (1975). *Manichaean literature*. New York: Scholars' Facsimiles and Reprints.
- Asmussen, J. S. (1989). Ammō, Mār. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on December 8, 2023. [AMMŌ, MĀR – Encyclopædia Iranica \(iranicaonline.org\)](http://www.iranicaonline.org)
- Baker-Brian, N. J. (2011). *Manichaeism: An ancient faith rediscovered*. London: T&T Clark International.
- BeDuhn, J. (2015). Parallels between Coptic and Iranian Kephalaia: Goundesh and the King of Turan. In: J. van Ort & E. Thomassen (eds.), *Mani at the court of the Persian kings* (pp. 52-74). Leiden-Boston: Brill.
- Bermejo, F. (2009). Primal man, Son of God: from explicit to implicit Christian elements in Manichaeism. In: S. G. Richter & others (eds.), *Mani in Dublin* (pp 34-46). Leiden-Boston: Brill.
- Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (Acta Iranica 9). Téhéran-Liège: Bibliothèque Pahlavi.
- Cheung, J. (2007). *Etymological dictionary of the Iranian verb*. Leiden-Boston: Brill.
- Deeg, M. & Gardner, I. (2009). Indian influence on Mani reconsidered the case of Jainism. *International Journal of Jaina Studies* (Online). 5 (2), 1-30.
- Dilley, P. (2015). Hell exists, and we have seen the place where it is: Rapture and religious competition in Sasanian Iran. In: J. van Ort & E. Thomassen (eds.), *Mani at the court of the Persian kings* (pp. 211-246). Leiden-Boston: Brill.
- Gardner, I. (1995). *The Kephalaia of the Teacher*. Leiden – New York – Köln: Brill.

- Gardner, I. (2001). The reconstructing of Mani's Epistles from three Coptic codices. In: P. Mirecki & J. Beduhn (eds.), *The light and the darkness* (pp. 93-104). Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Gardner, I. (2015). The final ten chapters. In: J. van Ort & E. Thomassen (eds.), *Mani at the court of the Persian kings* (pp. 75-97). Leiden-Boston: Brill.
- Gardner, I. (2018). Kephalaia. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on December 8, 2023. [KEPHALAIA – Encyclopædia Iranica \(iranicaonline.org\)](http://iranicaonline.org/KEPHALAIA)
- Gardner, I. & Lieu S. N. C. (2009). *Manichaean texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartner, W. (1938). The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies. *Ars Islamica*. 5, (2), 112-154.
- Henning, W. B. (1933). Das verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente. *ZII* 9, 158-253 (sel. pap. I: 65-160).
- Henning, W. B. (1948). A Sogdian fragment of the Manichaean cosmogony. *BSOAS* XII, 306-318.
- Jackson, A. V. W. (1932). *Researchers in Manichaeism*. New York: Columbia University Press.
- Kevin Koil, J. (2009). *Manichaeism and its legacy*. Leiden-Boston: Brill.
- Klimkeit, H. J. (1993). *Gnosis on the silk road: Gnostic texts from Central Asia*. San Francisco: Harper.
- Kuehn, S. (2016). The eclipse demons Rāhu and Ketu in Islamic astral sciences. In: D. Antonov & O. Khristoforva (eds.), *In Umbra: Demonology as a Semiotic system*; *АЛЪМАХАХ* 5 (pp. 204-235). Moscow: Indrik.
- Lieu, S. N. C. (1999). *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. Leiden-Boston, Köln: Brill.
- Panaino, A. (2009). Sasanian astronomy and astrology in the contribution of David Pingree. In: Gh. Gnoli & A. Panaino (eds.), *Kaid. Studies in history of mathematics, astronomy and astrology in memory of David Pingree* (pp. 71-99). Roma: SOR CII.
- Panaino, A. (2020). The conceptual image of the planets in ancient Iran and the process of their demonization: Visual materials and models of inclusion and exclusion in Iranian history of knowledge. *N.T.M.*, 28, 359-389.
- Pettipiece, T. (2009). *Pentadic redaction in the Manichaean Kephalaia*. Leiden-Boston: Brill.
- Pingree, D. (1963). Astronomy and astrology in India and Iran. *ISIS*, 54, (2), 229-246.
- Schweer, T. (2006). Mandala. In: K. von Stuckrad (ed.), translated from the German by R. R. Barr, *The Brill dictionary of religion*, 3, 1140-1141. Leiden-Boston: Brill.
- Shaked, S. (1994). *Dualism in Transformation*. London: School of Oriental and African Studies.
- Sundermann, W. (1992). Cologne Mani Codex. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on December 8, 2023. [COLOGNE MANI CODEX – Encyclopædia Iranica \(iranicaonline.org\)](http://iranicaonline.org/COLOGNE_MANI_CODEX)
- Sundermann, W. (1993). Cosmogony and Cosmology in Manicheism. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on December 8, 2023. [COSMOGONY AND COSMOLOGY iii. In Manicheism – Encyclopædia Iranica \(iranicaonline.org\)](http://iranicaonline.org/COSMOGONY_AND_COSMOLOGY_iii)
- Sundermann, W. (2009/a) Manicheism: General survey. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on August 6, 2023. [MANICHEISM i. GENERAL SURVEY – Encyclopædia Iranica \(iranicaonline.org\)](http://iranicaonline.org/MANICHEISM_i_GENERAL_SURVEY)
- Sundermann, W. (2009/b). Manicheism: Missionary activity and technique. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on August 6, 2023. [MANICHEISM v. MISSIONARY ACTIVITY AND TECHNIQ – Encyclopædia Iranica \(iranicaonline.org\)](http://iranicaonline.org/MANICHEISM_v_MISSIONARY_ACTIVITY_AND_TECHNIQ)
- Tanaka, K. (2018). *Mandala from its genesis to the Kālacakratantra*. Boston: Wisdom publications.

References

- Abol-ghassemi, M. (2002). *Mānī: Ibn al-Nadīm's account*. 2nd ed.: Tahoori. (in Persian)
- Asmussen, J. S. (1975). *Manichaean literature*. New York: Scholars' Facsimiles and Reprints.
- Asmussen, J. S. (1989). Ammō, Mār. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on December 8, 2023. [AMMŌ, MĀR – Encyclopædia Iranica \(iranicaonline.org\)](http://iranicaonline.org/AMMŌ_MĀR)
- Bahar, M. & Esmailpour, A. (2015). *Manichaean Literature*: Karnameh. (in Persian)

- Baker-Brian, N. J. (2011). *Manichaeism: An ancient faith rediscovered*. London: T&T Clark International.
- BeDuhn, J. (2015). Parallels between Coptic and Iranian Kephalaia: Goundesh and the King of Turan. In: J. van Ort & E. Thomassen (eds.), *Mani at the court of the Persian kings* (pp. 52-74). Leiden-Boston: Brill.
- Bermejo, F. (2009). Primal man, Son of God: from explicit to implicit Christian elements in Manichaeism. In: S. G. Richter & others (eds.), *Mani in Dublin* (pp 34-46). Leiden-Boston: Brill.
- Biruni, A. (1983). *Tahghigh-e Malelhend*. Translated by M. Sadoughi Soha: Institute for cultural studies and research. (in Persian)
- Bondahiš*. (2006). translated by M. Bahar. 3rd ed.: Toos. (in Persian)
- Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (Acta Iranica 9). Téhéran-Liège: Bibliothèque Pahlavi.
- Carrithers, M. (2009). *The Buddha*. Translated by Ali-Mahammad Haghshenas. 5th ed.: Tarh-e no. (in Persian)
- Cheung, J. (2007). *Etymological dictionary of the Iranian verb*. Leiden-Boston: Brill.
- Deeg, M. & Gardner, I. (2009). Indian influence on Mani reconsidered the case of Jainism. *International Journal of Jaina Studies* (Online). 5 (2), 1-30.
- Dilley, P. (2015). Hell exists, and we have seen the place where it is: Rapture and religious competition in Sasanian Iran. In: J. van Ort & E. Thomassen (eds.), *Mani at the court of the Persian kings* (pp. 211-246). Leiden-Boston: Brill.
- Gardner, I. (1995). *The Kephalaia of the Teacher*. Leiden – New York – Köln: Brill.
- Gardner, I. (2001). The reconstructing of Mani's Epistles from three Coptic codices. In: P. Mirecki & J. Beduhn (eds.), *The light and the darkness* (pp. 93-104). Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Gardner, I. (2015). The final ten chapters. In: J. van Ort & E. Thomassen (eds.), *Mani at the court of the Persian kings* (pp. 75-97). Leiden-Boston: Brill.
- Gardner, I. (2018). Kephalaia. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on December 8, 2023. [KEPHALAIA – Encyclopædia Iranica \(iranicaonline.org\)](http://iranicaonline.org)
- Gardner, I. & Lieu S. N. C. (2009). *Manichaean texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartner, W. (1938). The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies. *Ars Islamica*. 5, (2), 112-154.
- Henning, W. B. (1933). Das verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente. *ZII* 9, 158-253 (sel. pap. I: 65-160).
- Henning, W. B. (1948). A Sogdian fragment of the Manichaean cosmogony. *BSOAS* XII, 306-318.
- Jackson, A. V. W. (1932). *Researches in Manichaeism*. New York: Columbia University Press.
- Kevin Koil, J. (2009). *Manichaeism and its legacy*. Leiden-Boston: Brill.
- Klimkeit, H. J. (1993). *Gnosis on the silk road: Gnostic texts from Central Asia*. San Francisco: Harper.
- Kuehn, S. (2016). The eclipse demons Rāhu and Ketu in Islamic astral sciences. In: D. Antonov & O. Khristoforva (eds.), *In Umbra: Demonology as a Semiotic system*; *АЛЪМАНАХ* 5 (pp. 204-235). Moscow: Indrik.
- Lieu, S. N. C. (1999). *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. Leiden-Boston, Köln: Brill.
- Manichaean Psalm-Book*. (2009). Translated from Coptic to English by C. R. C. Alberry, translated from English to Persian by A. Esmailpour. Tehran: Ostoore. (in Persian)
- Minu-ye kherad*. (1985). Translated by A. Tafazzoli: Toos. (in Persian)
- Mirfakhraie, M. (2004). *Apostle of Light: Mani and his teachings*: Phoenix. (in Persian)
- Panaino, A. (2009). Sasanian astronomy and astrology in the contribution of David Pingree. In: Gh. Gnoli & A. Panaino (eds.), *Kaid. Studies in history of mathematics, astronomy and astrology in memory of David Pingree* (pp. 71-99). Roma: SOR CII.
- Panaino, A. (2020). The conceptual image of the planets in ancient Iran and the process of their demonization: Visual materials and models of inclusion and exclusion in Iranian history of knowledge. *N.T.M.*, 28, 359-389.
- Pettipiece, T. (2009). *Pentadic redaction in the Manichaean Kephalaia*. Leiden-Boston: Brill.

- Pingree, D. (1963). Astronomy and astrology in India and Iran. *ISIS*, 54, (2), 229-246.
- Schweer, T. (2006). Mandala. In: K. von Stuckrad (ed.), translated from the German by R. R. Barr, *The Brill dictionary of religion*, 3, 1140-1141. Leiden-Boston: Brill.
- Shaked, S. (1994). *Dualism in Transformation*. London: School of Oriental and African Studies.
- Sundermann, W. (1992). Cologne Mani Codex. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on December 8, 2023. [COLOGNE MANI CODEX – Encyclopaedia Iranica \(iranicaonline.org\)](https://iranicaonline.org/articles/COLOGNE-MANI-CODEX)
- Sundermann, W. (1993). Cosmogony and Cosmology in Manicheism. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on December 8, 2023. [COSMOGONY AND COSMOLOGY iii. In Manicheism – Encyclopaedia Iranica \(iranicaonline.org\)](https://iranicaonline.org/articles/COSMOGONY-AND-COSMOLOGY-iii)
- Sundermann, W. (2009/a) Manicheism: General survey. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on August 6, 2023. [MANICHEISM i. GENERAL SURVEY – Encyclopaedia Iranica \(iranicaonline.org\)](https://iranicaonline.org/articles/MANICHEISM-i-GENERAL-SURVEY)
- Sundermann, W. (2009/b). Manicheism: Missionary activity and technique. *Encyclopædia Iranica* (online). Accessed on August 6, 2023. [MANICHEISM v. MISSIONARY ACTIVITY AND TECHNIQ – Encyclopaedia Iranica \(iranicaonline.org\)](https://iranicaonline.org/articles/MANICHEISM-v-MISSIONARY-ACTIVITY-AND-TECHNIQ)
- Tagizadeh, S. H. (2004). *Mānī-Shenāsī (Mani and Manichaeism)*. Compiled by I. Afshar: Toos. (in Persian)
- Tanaka, K. (2018). *Mandala from its genesis to the Kālacakratantra*. Boston: Wisdom publications.
- Widengren, G. (2005). *Mani und der Manichäismus*. Translated by N. S. Esfahani. 2nd ed.: Toos. (in Persian)