

بررسی تمثیلات مانوی در ادبیات منثور فارسی از آغاز تا حمله مغول

سیما فولادپور*

دکتر محمد شکری فومشی

استادیار دانشکده ادیان و مذاهب ایران

چکیده

این پژوهش به بررسی میزان و چگونگی تأثیر ادبیات مانوی بر ادبیات فارسی می‌پردازد. برای این کار، ابتدا قطعات تمثیلی آثار مانوی به زبانهای ایرانی میانه بررسی، و آن گاه به جست‌وجوی نمونه‌های فارسی مشابه در میان آثار منثور فارسی پرداخته شد. در این پژوهش سی‌وهفت اثر منثور شاخص فارسی، که زمان نگارش آنها پیش از حمله مغول بوده، بررسی شده است که طیف وسیعی از موضوعات مختلف را دربرمی‌گیرد. برخلاف انتظار، نمونه‌های مشابه فارسی از فراوانی بسیاری برخوردار نبود و حکایت‌هایی که از نظر مضمون و ساختار دقیقاً با تمثیلات مانوی مطابقت کند، فقط در کلیله و دمنه و سندبادنامه وجود داشت. همچنین به نظر می‌رسد، حضور نمونه‌هایی از متون عرفانی، که از نظر مضمون به تمثیلات مانوی نزدیک است، می‌تواند نمودی از تأثیر غیرمستقیم تفکر گنوسی مانویان در این گونه آثار باشد.

کلیدواژه‌ها: ادبیات مانوی، ادبیات منثور فارسی، تمثیل در ادب فارسی، کلیله و دمنه.

مقدمه

دین گنوسی مانوی یکی از ادیان ایران باستان است که در دوره ساسانی ظهور کرد و به گونه کیشی فراگیر، گستره جغرافیایی وسیعی را فراگرفت که از سمت شرق تا چین و از سمت غرب تا روم امتداد داشت. مانویان، که تا زمان حمله مغول در آسیای مرکزی به حیات خویش ادامه دادند با فرهنگ و بویژه ادبیات سرزمینهایی که به آنها وارد می‌شدند، رابطه‌ای دوسویه برقرار می‌کردند؛ همچنانکه از انبوه آثار مانویان ایرانی در تورفان پیداست، مانویها به نوشتن و ترجمه آثار ادبی و دینی علاقه بسیار داشتند. ادبیات مانوی سرشار از تشبیهات و استعارات زیباست. آنان مجموعه‌ی پرباری از داستانها و تمثیلات را از فرهنگهای مختلف در آثار خود گرد آورده و به فرهنگهای دیگر منتقل نموده‌اند؛ بنابراین یکی از وجوه برجسته ارتباط دوسویه آنها با ادبیات فرهنگهای دیگر، همین گرفتن حکایتهای این فرهنگها و استفاده از آنها برای مقاصد تعلیمی و تبلیغی و انتقال آنها به فرهنگهای دیگر است.

گرچه تشکیلات دینی مانویان در ایران پس از اسلام حضور چشمگیری نداشت به نظر می‌رسد از لحاظ عرفانی، اسطوره‌ای، هنری و ادبی در فرهنگ این دوره تأثیرگذار بوده است؛ اما اظهار نظر قطعی در این مورد، نیازمند بررسیهای دقیق در موارد و موضوعات قابل سنجش است؛ لذا با توجه به اینکه ادبیات از وجوه برجسته و در دسترس هر فرهنگی به شمار می‌آید و رابطه دوسویه ادبیات مانوی با جوامع دیگر پذیرفته شده است، بررسی رابطه ادبیات مانوی و فارسی، اهمیت بسزایی می‌یابد و نتایج آن می‌تواند در حوزه‌های دیگر مطالعات مانوی نیز راهگشا باشد.

۱-۱ بیان مسئله پژوهش

بسیاری از تمثیلات و داستانهای مانوی، که اغلب به بیان مضامین اخلاقی می‌پردازد به مرور زمان به صورت افسانه‌هایی سرگرم‌کننده در ادبیات فارسی وارد شده است. گستردگی و چگونگی ورود این تمثیلات همچنان محل پرسش است. در کوشش می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که ادبیات دینی مانویان بر ادبیات فارسی در دوره‌های بعد چه تأثیراتی داشته است. آیا ردپای آثار مانوی به نخستین آثار ادب فارسی محدود می‌شود یا گستردگی آن در آثار ادوار بعد نیز قابل شناسایی است؟

همچنین، یافتن پاسخ این پرسش مهم است که آیا نمونه‌های مورد بحث در این مقاله، مضمون و کارکرد مانوی خویش را حفظ کرده و یا بدون بنمایه مانوی فقط در شکل ظاهری خود وارد ادب فارسی شده است.

۲-۱ پیشینه پژوهش

کشف مجموعه‌ای عظیم از آثار مانوی در ناحیه تورفان، که آثاری را به هفده زبان شامل می‌شد و به دلیل پرشمار بودن با وجود حدود صد سال کار علمی، هنوز بخش زیادی از آن خوانده نشده، نقطه عطفی در مطالعات مانوی بود که توانست آثاری اصیل از مانویان به دست دهد. مولر نخستین کسی بود که با کشف رمز خط مانوی، قطعاتی از این مجموعه را منتشر کرد. پس از وی، ایرانشناسان دیگری چون والتر برونو هنینگ، مری بویس و ورنر زوندرمان در ویرایش و انتشار آثار ایرانی مانوی این مجموعه، نقشی بسزا داشته‌اند.

با توجه به نقش میانجی بودن مانویان در انتقال روایات میان فرهنگهای مختلف، پژوهشگرانی که روی قطعات مانوی کار می‌کنند، معمولاً نیم‌نگاهی به ادبیات فرهنگهای مرتبط با مانویان نیز می‌اندازند. به طور خاص در مورد ادبیات فارسی، می‌توان به اثر تحسین برانگیز هنینگ، «داستانهای سغدی» اشاره کرد که به تحریرهای فارسی بعد از اسلام آن داستانها نیز توجه کرده است. در میان پژوهشگران ایرانی، بیش از همه زرشناس به جست‌وجوی نمونه‌های سغدی در ادب فارسی و تحلیل روایی آنها پرداخته است. مجموعه‌ای از این گونه قطعات را می‌توان در کتاب جستارهایی در زبانهای ایرانی میانه شرقی مشاهده کرد. وی بیشتر تمثیلات سغدی را به همراه نمونه‌های فارسی آنها در کتاب قصه‌هایی از سغد (با همکاری پرتوی) منتشر کرده است.

۳-۱ روش پژوهش

از آنجا که بخش قابل توجهی از آثار مانوی را ادبیات منثور تشکیل می‌دهد، این پژوهش را به بررسی آثار منثور ادبیات فارسی محدود کردیم. نظام فرهنگی مانوی و در پی آن، ادبیات مانوی یکی از اجزای مهم و قابل توجه فرهنگ ایران پیش از اسلام است؛ لذا این بررسی با نخستین آثار ادب پارسی آغاز می‌شود؛ اما به منظور پیشگیری

از گستردگی بیش از اندازه حوزه بررسی به دلیل تفاوت‌های سنت ادبی فارسی پیش و پس از حمله مغول از یک سو و تأثیر حمله مغول در نابودی کامل دین مانوی در مناطق آسیای مرکزی و رابطه فرهنگی مغولان با این مناطق، این بررسی فقط به آثار پیش از حمله مغول محدود می‌شود.

نخستین گام این پژوهش، مطالعه آثار مانوی به زبانهای ایرانی میانه و گزینش قطعات تمثیلی آنهاست. سپس به منظور یافتن نمونه‌های مشابه در ادب فارسی، آثار منشور این گروه از ادبیات ایرانی نیز بررسی می‌شود. در این بخش، ابتدا آثار تعلیمی ادبیات فارسی، که از نظر سبک و ساختار به تمثیلات مانوی شباهت بیشتری داشت، مورد بررسی قرار گرفت؛ اما به دلیل کم‌بسامد بودن نمونه‌ها و برای اطمینان و دقت بیشتر در نتیجه‌گیری، متنهای دیگری نیز به این فهرست افزوده شد تا پژوهش مشتمل بر بیشینه آثار شاخص و تأثیرگذار دوره مورد بررسی در موضوعات مختلف باشد. در این پژوهش فقط ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی میانه بررسی شده است.^۱ در اینجا، همچنین، فقط تمثیلاتی مورد بررسی قرار گرفته که خاستگاه مانوی آنها اثبات شده است.^۲

۲. تمثیل در ادبیات مانوی

تمثیل در ادبیات مانوی و بویژه در ادبیات مانویان شرق در مقام یکی از مهمترین گونه‌های ادبی در انتقال مفاهیم دینی نقش بسیار پررنگی داشته است. «تمثیل» در لغت به معنای مثال آوردن و تشبیه کردن است و علاوه بر اینکه در علم بیان، گونه‌ای از تشبیه به شمار می‌رود، سبکی از داستانگویی نیز هست که درونمایه‌ای غیرداستانی را با ساختاری روایی توضیح می‌دهد؛ به عبارت دیگر، تمثیل نوعی تصویرنگاری است که در آن شاعر یا نویسنده با گزینش آگاهانه شخصیتها، حوادث و صحنه داستان، مفاهیم و مقاصد اخلاقی خاصی را در لایه عمیقتر روایت به خواننده منتقل می‌کند (پارسانسب، ۱۳۸۹: ۱۷). مانی و پیروان او با استفاده از تمثیل، آموزه‌های اخلاقی و دینی خود را به مردم می‌آموختند. هر داستان شامل مقدمه، پیکره داستان و نتیجه اخلاقی (ویزارشن) آن است.

جدول زیر، اطلاعات و خلاصه تمثیلاتی را نشان می‌دهد که در این پژوهش بررسی شده است:

بررسی تمثیلات مانوی در ادبیات مشور فارسی از آغاز تا حمله مغول

نام تمثیل	شناسه	زبان	خلاصه داستان	توضیحات
معشوق فراری و تدبیر پیرزن ^۳	M46, M652, M526	پارسی میانه	معشوق شاهزاده‌خانمی، بالای درختی پنهان شده است. پیرزنی با فریب او را پایین می‌آورد و محبوس می‌کند. پسر با نواختن نی جادویی، گاوش را به کمک می‌طلبد.	پایان داستان موجود نیست.
مرواریدسنب/نگین ساقی ^۲	Ti/TM4 18, M135	سغدی	بازرگانی برای سفتن مرواریدهایش مزدوری اجیر می‌کند که به خواست او، تمام روز برایش عود می‌نوازد و در انتها دستمزد خود را طلب می‌کند. اما بازرگان به دلیل ناسفته ماندن مرواریدها، نمی‌خواهد مزد او را بدهد.	M135 به خط مانوی و بخشی از کفالایا است. ویزارشون فقط در متن Ti/TM418 آمده است.
دو مار/سبک بار و سنگین بار ^۴	B136- 202	سغدی	دو مار به نامهای «سنگین بار» و «سبک بار» در خلال سفرشان به دامی از آتش برمی‌خورند. سنگین بار، نمی‌تواند از آن دام بپرد اما سبک بار با گذشتن از تن، موفق به عبور از آتش می‌شود.	داستان تقریباً کامل است و ویزارشون دارد.
بازرگان و شیخ دریا ^۶	T II D 66	سغدی	بازرگانی پس از هفت روز گرفتاری در میان طوفان با شیخ دریا پیمان می‌بندد که اگر به سلامت برسد، نخستین کسی را که به پیشوازش می‌آید	پایان داستان به ما نرسیده است. همچنین به دلیل افتادگیهای متن و نبود ویزارشون، تفسیر و کارکرد

تمثیل مشخص نیست.	برای او قربانی کند. اما هنگام رسیدن به مقصد، نگران است که دخترش به پیشوازش بیاید.			
حکایت بخشی از یک داستان طولانیتر است. متن حکایت کامل است اما ویزارشن آن موجود نیست.	روباهی، میمونی را با وعده پادشاهی بر حیوانات می‌فریبد و بر سر دامی می‌برد. طعمه درون آن را هدیه پادشاهی میمون می‌نماید و وی را به دام می‌اندازد.	سغدی	T i	میمون و روباه ^۷
دو قطعه جدا منتشر شده، اما به هم مربوط است. ویزارشن این تمثیل به شکل سخنرانیهای مانی در قطعه M334a آمده است.	افرادی که می‌خواهند از سرزمینی بروند به سه دسته تقسیم می‌شوند: گروه اول، بدهی‌ای ندارند و می‌توانند به هر جا که می‌خواهند بروند. گروه دوم، بدهی دارند اما می‌توانند آن را پرداخت کنند. اما گروه سوم، هیچ‌گاه نمی‌توانند بدهی خود را بپردازند و در آن سرزمین، اسیر هستند.	پارتی	M333 M334a,	بدهیها ^۸
بر اساس شواهد، این قطعه از نوشته‌های خود مانی است.	چگونگی آمیختگی روح با جسمیت تن به سیم ناسره تشبیه شده است.	پارسی میانه	M9/II/	جان و تن، سیم ناسره ^۹
ویزارشن تمثیل موجود است.	آمیختگی دو بن در روند باززایی در جهان، به آمیختگی دانه و کاه تشبیه شده است.	پارتی	M499, M 706, M 334b	تمثیل کاه و دانه ^{۱۰}

<p>این قطعه در واقع باقیمانده سه تمثیل را دربردارد اما به دلیل ازین رفتگیها و صدمات زیادی که در این متون به وجود آمده است، نمی توان معنی و مفهوم دقیقی از آنها استنباط کرد.</p>	<p>دو مرد برای برداشتن گنجی، گوری را می شکافند. هنگامی که یک مرد، جسد را بلند می کند، جسد به پشت وی می چسبد. به خانه می رود، همسرش جسد را از پشت او جدا می کند. جسد پراز مروارید و گنج است؛ اما مرد حاضر نیست دوباره به قبرستان بازگردد.</p>	<p>پارتی</p>	<p>M572 جوینده گنج و جسد^{۱۱}</p>
<p>متن کامل به دست ما رسیده است.</p>	<p>این تمثیل، احساس یک برگزیده بایمان نسبت به تنش را به شاهزاده ای تشبیه می کند که سگی مرده از گردنش آویزان است.</p>	<p>سغدی</p>	<p>M5030 سگ مرده^{۱۲}</p>
<p>مختصر بودن خود متن و نبود ویزارشون، درک تفسیر مانوی آن را با مشکل روبه رو کرده است.</p>	<p>سه ماهی در یک آبگیر هستند. ماهیگیری در آنجا دام می گسترده؛ دو ماهی داننا تر اسیر می شوند و ماهی بی خرد نجات می یابد.</p>	<p>سغدی</p>	<p>M 127 سه ماهی / خرد و اقبال^{۱۳}</p>
<p>این قطعه، دو صفحه است. صفحه دوم این قطعه، هشدار مسیح درباره مدعیان دروغین پس از خود است.</p>	<p>داستان دهقانی است که برای کشت و جمع آوری گندم از خانه خود بیرون آمده و زوندرمان، آن را رمز انسان قدیم دانسته است.</p>	<p>پارسی میانه</p>	<p>M6005 انسان قدیم، دهقانی که گندم می کارد.^{۱۴}</p>
<p>شش پاراگراف نخست این متن از دو قطعه M99I و M98I تشکیل</p>	<p>در این قطعه، از به معمار، خیاط و نگارگری تشبیه شده است که مواد اولیه و</p>	<p>پارسی میانه</p>	<p>M7980-4 از جهان ساز^{۱۵}</p>

شده‌اند. بقیه این متن، که تمثیل مورد نظر ما نیز جزئی از آن است در قطعه M7980-4 به دست آمده است.	ابزار لازم برای ساخت جهان مادی را از مردم به دست می‌آورد.			
به دلیل ساختار عجیب جملات این قطعه، بویس احتمال می‌دهد که ترجمه باشد.	نجات نهایی و انتقال روشنائی به بهشت جاودان، به جابه جایی و کوچ چادر نشینان تشبیه شده است.	پارتی	M2/II/	نجات نهایی، چون کوچ چادر نشینان ^{۱۶}
داستان، افتادگیهایی دارد و بازسازی آن بی مشکل نیست اما طرح داستان مشخص است. ویزارشن تمثیل موجود است اما برخی کلمات کلیدی از میان رفته‌اند.	شاه و اطرافیانش در خانه مردی مهمان هستند. هنگام غروب، مرد فراموش می‌کند چراغها را روشن کند و شاه بدگمان می‌شود. وی از ترس بیهوش می‌شود اما خدمتکاران مرد با هزار چراغ آنجا را روشن می‌کنند و شاه به بی‌گناهی میزبان پی‌می‌برد.	پارسی میانه	M47/II/	مهمان کردن پادشاه و اهمال در افروختن چراغ ^{۱۷}
متن نسبتاً سالم به دست ما رسیده و به صورت پند و اندرز درباره تعلیمات اخلاقی مانویان است.	تشبیه نیوشایان به مرد تندرستی است که یک بار بیمار می‌شود و دائماً نگران است. همچنین آنها را به مرد ثروتمندی تشبیه می‌کند که از کسی یک درهم قرض می‌گیرد و همیشه به آن فکر می‌کند.	پارتی	M580	تندرستی بیمار / ثروتمندی مقروض ^{۱۸}

بررسی تمثیلات مانوی در ادبیات متشور فارسی از آغاز تا حمله مغول

<p>این متن نسبتاً سالم به دست ما رسیده و پیام آن قابل تشخیص است.</p>	<p>متن حاوی مجموعه‌ای تشبیهات است و ثوابی را که نیوشاگ به ازای روانگان به دست می‌آورد، تشبیه می‌کند به خوراک و نوشیدنی‌ای که در نتیجه آبیاری زمین و تغذیه حیوانات اهلی به دست می‌آید.</p>	<p>بلخی</p>	<p>M1224</p>	<p>ثواب روانگان، مانند محصول کشاورزی^{۱۹}</p>
<p>در این قطعه، بخشی بازسازی‌شده از انجیل آمده است. احتمالاً موضوع قطعه توضیح اعمال و ویژگی نیوشای کامل است.</p>	<p>مرد فقیری صاحب دختری زیبا و نجیب می‌شود. وی را نزد پادشاه می‌برد. پادشاه دختر را می‌پسندد و با او ازدواج می‌کند و صاحب پسرانی می‌شود.</p>	<p>پارسی میانه</p>	<p>M221</p>	<p>مرد فقیر و دختر زیبایش^{۲۰}</p>
<p>پایان داستان از بین رفته اما با توجه به سنت روایی مانوی و ابتدای متن، قابل حدس زدن است.</p>	<p>مردی عامی شیوه ستایش پادشاه را از دانایی می‌آموزد. بر سر راه پادشاه می‌ایستد و او را می‌ستاید. پادشاه او را می‌بیند و به او پاداش می‌دهد.</p>	<p>پارتی</p>	<p>M44</p>	<p>مردی عامی که ملازم پادشاه می‌شود^{۲۱}</p>
<p>داستان ورود مارآمو به سرزمین خراسان و ملاقات وی با بئغ /رد، واخساش خراسان، است که نخست وی را به سرزمین خود راه نمی‌دهد اما هنگامی که مارآمو از تعلیمات دین مانوی برای او می‌گوید، او</p>	<p>۱. مردی که سراب می‌بیند و دیو او را می‌فریبد. ۲. دشمنان برای فتح دژی بزمی آراستند، افراد درون دژ به طمع دیدن فریفته شدند و شکست خوردند. ۳. مردی که دزدان با سخن او را فریفتند و گنجش را ربودند.</p>	<p>پارسی میانه</p>	<p>M2/I/</p>	<p>پنج‌دران^{۲۲}</p>

را در سرزمین خود می‌پذیرد و تمثیلاتی درباره «پنج دروازه» (گوشها، چشمها، بینی) به او می‌آموزد.	۴. کنیزکی زندانی که با شنیدن نوای آوازی از زاری می‌میرد. ۵- پیلی که به طمع بوی اسپرغم از کوهسار می-افتد و می‌میرد.			
این قطعه به صورت نامه‌ای است که از سوی مانی به مارآمو نوشته شده است.	دشنام و توهین نادانان به دین‌آوران را به اسپرغمی تشبیه می‌کند که بر فیل می‌زنند.	پارتی	M5818/I /	پیسـل و اسپرغم ^{۳۳}
این قطعه در واقع باقیمانده سه تمثیل را دربردارد اما به دلیل ازبین‌رفتگیها و صدمات زیاد، نمی‌توان معنی و مفهوم دقیقی از آنها استنباط کرد. گرچه بخش عمده ویزارشـن آن بازسازی شده، اطلاعات لازم برای تفسیر این تمثیل را در اختیار ما می‌گذارد.	راهبی دختری را به عنوان روانگان دریافت کرده است و آن را به امانت در کوزه‌ای نزد زنی می‌گذارد. شکارچی‌ای که گرگی شکار کرده بود با اطلاع از حال دختر، گرگ را به جای او در کوزه قرار می‌دهد. راهب بازمی‌گردد و در کوزه را باز می‌کند، گرگ از آن بیرون می‌پرد و راهب را می‌خورد (یا زخمی می‌کند).	پارتی	M572	گرگ در کوزه ^{۲۴}
گرچه این قطعه افتادگیهایی دارد، اما کلمات کلیدی آن مشخص است و می‌توان به معنای آن پی‌برد.	این قطعه روایت داستانی ندارد و تمثیلی است درباره بذری که در زمینهای مختلف، محصول متفاوت می‌دهد.	پارتی	M500c	بذر خوب در زمین خوب ^{۲۵}
این تمثیل، موقعیت آخرین روزهای مانی پیش از	داستان پسری است که پس از مرگ مادر و به پند او، خود را به	سغدی	L-fragments +Ch/So 12400 +	پسـرک کرولال ^{۲۶}

بررسی تمثیلات مانوی در ادبیات مثنوی فارسی از آغاز تا حمله مغول

ورودش به دربار شاهنشاه بهرام را بیان می‌کند.	کرولالی می‌زند؛ نامادری او چند بار تلاش می‌کند او را مسموم کند اما پسر نجات می‌یابد.		Ch/U 6926	
با وجود افتادگیهای بسیار، طرح کلی این داستان قابل تشخیص است. ویزارشن این تمثیل نیز در تکمیل طرح داستان و درک تفسیر مانوی آن به ما کمک می‌کند.	درباره برادرانی است که با یک دیو در نبرد هستند. دیو، چهار برادر را کشته است. شاید برادر پنجم تلاش خود را در نبرد علیه دیو بیشتر کرده است؛ ما نمی‌دانیم که در پایان چه اتفاقی افتاده است.	سغدی	So1805, So1819 7	پنج برادران ^{۲۷}
متاسفانه آغاز و ویزارشن این تمثیل در دست نیست اما با افتادگیهای متن، درک محتوا و مضمون آن ممکن است.	کشاورزی در زمینی بذر خوبی می‌کارد اما پس از چندی دیگر به آن رسیدگی نمی‌کند. سپس فردی در آنجا سم می‌پاشد. نابینایانی که از آن می‌گذرند، میوه‌های سمی می‌خورند و به اخطار بینایان نیز توجه نمی‌کنند.	پارتی	M332, M724	بینایان و نابینایان در مزرعه ^{۲۸}
این داستان بسیار عجیب به رغم پژوهشهای طولانی، هنوز مبهم است.	ماجرای قیصری است که دزدان او را می‌فریبند که مرده است؛ سپس وی را درون تابوتی می‌گذارند و به او می‌گویند صدای گربه دریاورد.	سغدی	T i a	تَبَنگو ^{۲۹}
این قطعه احتمالاً مانوی است اما در متن هیچ اشاره‌ی تأییدکننده‌ای برای	با گفتگوی نامادری شاهزاده با شاه آغاز می‌شود که با تأکید بر بی‌گناهی خود، خبر	سغدی	T i i t	شاهزاده خوش‌سیما / کر ماهی ^{۳۰}

<p>این حدس وجود ندارد و می‌تواند مسیحی یا بودایی هم باشد. نبود آغاز و پایان داستان، باعث شده است که نتوانیم ماجرای اصلی و مضمون آن را دقیقاً مشخص کنیم.</p>	<p>غرق شدن شاهزاده را می‌دهد. شاه به زاری کنار آب می‌رود و پسرش را می‌جوید و به روان او قول می‌دهد، اگر مشخص شود که نامادری او در این ماجرا مقصر است از تقصیر او نگذرد. دست‌نویس با بازگشت شاه به کاخ و زاری او به پایان می‌رسد و مشخص نیست که در ادامه چه اتفاقی می‌افتد.</p>			
<p>قطعه Ch/U 7115 متن ناتمامی از یک متن تعلیمی و درآمدی بر یک تمثیل است که صفحه راست آن به بزدلی، فرار و اعتماد می‌پردازد متأسفانه قطعه M127 نیز که روایت آن کامل است، هیچ نشانه‌ای برای تفسیر و تأویل این داستان به دست نمی‌دهد.</p>	<p>نقیضه معماگونه‌ای درباره یک خرگوش است که توسط مردی شکار شده است و با خردی فراطبیعی درباره اتفاقات بدی که هرطور که با او رفتار شود برای مرد و خانواده‌اش پیش خواهد آمد، پیشگویی می‌کند.</p>	<p>سغدی</p>	<p>Ch/U71 15 M127/</p>	<p>خرگوش و شکارچی^{۳۱}</p>
<p>افتادگی‌های بسیار متن و کلمات کلیدی آن، تشخیص موضوع آن را تقریباً ناممکن کرده است.</p>	<p>درباره خرگوشی است که با شخصیت نامعلوم دیگری صحبت می‌کند و به او می‌گوید که نباید بماند.</p>	<p>سغدی</p>	<p>Ch/So11 603, Ch/So20 509, Ch/U63 30, Ōtani72 23, Ōtani90</p>	<p>لانسه خرگوش^{۳۲}</p>

			49	
این قطعه، فقط عنوان و آغاز و پایان ناقص دو خط را شامل می‌شود؛ نه طرح داستان مشخص است و نه ویزارش آن.	طوطی‌ای که زبان آدمیان را می‌داند بر یک درخت بزرگ لانه دارد تا زمانی که درخت خشک می‌شود و طوطی مجبور است از آنجا برود.	سغدی	M 296	تمثیل درباره طوطی ^{۳۳}
نه تنها آغاز، میانه و پایان داستان مشخص نیست، بلکه افتادگی‌های درون متن نیز درک طرح کلی داستان را با مشکل روبه‌رو می‌کند.	این داستان با حکایت مردی آغاز می‌شود که به خانه‌ای می‌رود و در آنجا دختر زیبایی را پیدا می‌کند. میانه داستان نامشخص است؛ سپس کسی که شاید همان مرد باشد به دختر می‌گوید خواهرش دیگر قصد ندارد او را بکشد.	سغدی	M760	دختر زیبا و مرد مسافر ^{۳۴}

۳. آثار مثنوی فارسی

در بررسی آثار مثنوی ادبیات فارسی با سه «سنت روایی» متفاوت روبه‌رو شدیم که به نظر می‌رسد بدنه اصلی ادبیات فارسی را تشکیل می‌دهد و ویژگی‌هایی مختص به خود دارد که آنها را از هم جدا می‌کند. باید توجه کرد که هر کدام از این سنت‌های روایی، جزئی از یک کل - یعنی ادبیات فارسی - است و از این رو گاه مرز میان آنها چنان ظریف است که در برخی از آثار، تمیز میان آنها دشوار می‌شود.

۳-۱ سنت روایی هندی

در اواخر دوره ساسانی - بویژه در دوران خسرو انوشیروان - نهضت ترجمه آثار ادبی و علمی فرهنگ‌های دیگر به زبان پهلوی، رشد یافت و آثار گوناگونی از زبان‌های سریانی، یونانی و هندی، به فرهنگ ایرانی وارد شد. در ایران دوران اسلامی، این آثار مستقیماً به ادبیات فارسی راه نیافت، بلکه ابتدا به عربی ترجمه شد و در دوره‌های بعد، تحریرهای متعددی از آنها به وجود آمد که در فرهنگ و ادبیات ایران پس از اسلام تأثیر گذاشت.

یکی از مهمترین آثاری که در ادبیات فارسی به عنوان کتابی «هندی» مشهور شده، **کلیله و دمنه** است. پیشینه کتابهایی که به تقلید یا در معارضه با کلیله و دمنه نوشته شده است از همین ساختار روایی، استفاده کرده است. ویژگی دیگر آثاری که ما آنها را ذیل سنت روایی هندی قرار داده‌ایم، بسامد بسیار داستانهایی است که شخصیت اصلی آنها حیواناتی هستند که شخصیت انسانی می‌پذیرند و روایت از زبان آنها نقل می‌شود. دیگر آثار بررسی‌شده‌ای که در این دسته قرار می‌گیرد، عبارت است از: داستانهای بیدپای، مرزبان‌نامه روضه العقول فرائد السلوک و سیندبادنامه.

۲-۳ سنت روایی ایرانی باستان

مهمترین آثار روایی ادبیات ایرانی باستان، که در دوره‌های بعد به ادبیات فارسی راه یافت، روایت‌های افسانه‌آمیزی است که به زندگی و رفتار پادشاهان ساسانی می‌پردازد (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۶۴). علاوه بر آن، زمانی مجموعه‌هایی نیز وجود بوده که با عنوان تاریخ اما با ساختار داستانی به زندگی یکی از شاهان ساسانی می‌پرداخته است. تحت تأثیر و گاهی با استفاده از این گونه آثار در ادبیات فارسی روایت‌هایی به وجود آمد که نه تنها از نظر منشأ حکایتها بلکه از نظر ساختار نیز ادامه این سنت روایی به شمار می‌آید. در میان آثار بررسی‌شده در این مقاله، داراب‌نامه، اسکندرنامه، سمک عیار، ابومسلم‌نامه و بختیارنامه ذیل این سنت روایی قرار می‌گیرد.

۳-۳ سنت روایی اسلامی

با گسترش اسلام در سرزمینهای مختلف و قدرت گرفتن دستگاه خلافت، نظام فرهنگی عربی - اسلامی قدرتمندی به وجود آمد که ترکیبی از فرهنگ اعراب، آموزه‌های اسلام و فرهنگ سرزمینهای نومسلمان بود. این نظام فرهنگی، دستگاه ادبی خاص خود را به دنبال داشت که منابع عمده آن، قرآن، حدیث، سنت و تجربه زیست دوران اسلامی بود. در بیشتر آثار ادبیات فارسی دوران مورد مطالعه ما، ردپای سنت روایی و مآخذ اسلامی بخوبی مشهود است و در برخی از آثار ادبی این دوره، وجه غالب به شمار می‌آید. بویژه آثار تاریخی و دینی - تعلیمی به مقتضای مضمون آنها، کاملاً رنگ‌وبوی اسلامی و گاه عربی دارد. همچنین، متون عرفانی را با اینکه در واقع سنت روایی خاص خود را دارد و تأثیر سنت ایران باستان و عرفان گنوسی در اندیشه‌های آنان مشهود است به این دلیل که مستقیماً تحت نفوذ فرهنگ اسلامی است و از تجربه زیست دوران اسلامی

نشأت می‌گیرد، می‌توان در این گروه طبقه‌بندی کرد. آثار بررسی‌شده‌ای که در این سنت روایی می‌گنجد، از این قرار است: تاریخ طبری، ترجمه تفسیر طبری، قصص الانبیای نیشابوری، تفسیر کشف‌الاسرار، بیان‌الادیان، تبصره العوام، تاریخ سیستان، تاریخ طبرستان، تاریخ بیهقی، نصیحه‌الملوک، قابوسنامه، سیاست‌نامه، جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات، فرج بعد از شدت، گلستان سعدی، برید السعاده، چهار مقاله (مجمع النوادر)، شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف، کشف‌المحجوب، طبقات‌الصوفیه، تذکره‌الاولیا، نورالعلوم، مصنفات فارسی شیخ اشراق و رسالات حی بن یقظان و سلامان و ابسال.

۴. نمونه‌های مشابه در متون منثور فارسی

هنگام بررسی تمثیلات مانوی، کمبود منابع و آسیب‌دیدگی آنها باعث می‌شود که نتوان در بسیاری از موارد حکم قطعی و کلی صادر کرد و در بیشتر موارد، فقط باید به ذکر شباهت مضمون یا طرح داستان بسنده کرد. از این رو، تصمیم‌گیری در مورد بسیاری از نمونه‌های فارسی بسیار دشوار است. بنابراین در اینجا سعی می‌شود از میان آنها نمونه‌هایی برگزیده شود که وجه شباهت آنها مشهودتر است.

۱-۴ معشوق فراری و تدبیر پیرزن

یکی از عناصر اصلی این داستان شخصیت پیرزنی است که با نیرنگ و فریب، عاشقی را به معشوق خود می‌رساند یا فردی را به اسارت درمی‌آورد و در ادبیات فارسی نمونه‌های بسیاری دارد؛ اما به طور خاص، شخصیت «پیرزن» فریبکار را که با نیرنگ، عاشق و معشوقی را به وصال می‌رساند، می‌توان در دو حکایت «داستان عاشق و گنده‌پیر و سگ‌گریان» (ظهیری سمرقندی، ۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۴۳) و «داستان گنده‌پیر و مرد جوان و زن بزآز» (همان، ۱۶۹-۱۷۷) مشاهده کرد با این تفاوت که در این حکایتها، معشوق زن و عاشق مرد است حال اینکه در تمثیل مانوی، معشوق پسر جوانی است که مورد عشق دختر پادشاه قرار گرفته است.

در اسکندرنامه در بخش «آمدن شاه اسکندر بر دشت اراقیت و آمدن عم او به مدد اراقیت» (ابی‌البرکات، ۱۳۸۹: ۳۳۵ تا ۳۳۷) نیز با پیرزنی عفریت و جادوگر در میان پریان برخورد می‌کنیم که با حيله و در آمدن به صورت آدمیان، اسکندر را فریب می‌دهد و او را در دام اراقیت، پادشاه پریان، اسیر می‌کند که البته در سرانجام کار اسکندر از چنگ

وی فرار می‌کند. این حکایت از دو جنبه به تمثیل مورد نظر ما شباهت درونمایه‌ای دارد: نخست، حضور پیرزن نیرنگ‌باز و دیگری زنِ داستان یعنی اراقیت که خواستار مرد داستان، اسکندر، است.

۲-۴ مروریدسُنب

هنینگ، هنگامی که این قطعه را در مجموعه داستانهای سغدی منتشر می‌کرد، تشخیص داد که روایت فارسی این داستان در ابتدای باب «برزویه طیب» در کلیله و دمنه نصرالله منشی با عنوان «بازرگانی که جواهر بسیار داشت» وجود دارد (Henning, 1945: 466). زرشناس نیز روایت دیگری از این داستان را در کتاب داستانهای بیدپای یافته است که به متن سغدی نزدیکتر است (زرشناس، ۱۳۸۰ الف: ۵۴).

گرچه در این سه روایت، تفاوت‌های اندکی هست، هم اصل داستان و هم نتیجه اخلاقی آن در هر سه یکسان است. همان‌طور که راویان مانوی این داستان، «سُفتن مرورید» را رمز کار نیک و «نواختن عود» را رمز لذایذ مادی دانسته‌اند، روایت‌های فارسی نیز آن را تمثیلی دانسته‌اند از «کسی که کار فریضة خود بگذارد و روی به آن کار کرد که زیادتی لهو و عشرت دنیا بود» (بخاری، ۱۳۶۱: ۶۵). همچنین در هر دو روایت فارسی، مؤلف پس از نقل این حکایت، تأملاتی در باب لذایذ دنیا مطرح می‌کند که آن را آمیخته با رنج و بی‌حاصل می‌داند. این حکایت سرشار از تشبیهاتی است که به گفتمان مانوی بسیار شباهت دارد.

باب «برزویه طیب» را می‌توان مناقشه‌برانگیزترین باب کلیله و دمنه دانست که درباره منشأ و نویسنده آن نظریات مختلفی وجود دارد. ابوریحان بیرونی از جمله اندیشمندانی است که عقیده دارد ابن‌المقفع این باب (یا بخشهایی از این باب) را به اصل کلیله افزوده است تا در ضمن آن، عقاید مانوی خود را تبلیغ کند.

هرتل با این استدلال، که مطالب باب برزویه طیب، اصل و ریشه هندی دارد، این باب را نوشته خود برزویه می‌داند. مهمترین استدلال وی در این باب، قطعه‌ای است که به مراحل تکوین جنین و تحول آدمی از تولد تا مرگ می‌پردازد (منشی، ۱۳۸۵: ۵۴ و ۵۵) و بازتاب نظریه پزشکی هندی است و باید نوشته کسی باشد که با این نظریه آشنایی کامل داشته است؛ چیزی که به نظر نمی‌رسد ابن‌المقفع با آن آشنا باشد؛ زیرا در میان آثار متعدد وی هیچ عنوان پزشکی‌ای وجود ندارد (دو بلوا، ۱۳۸۲: ۷۰). البته اکنون با پیدا

شدن دو قطعه سغدی که همین مطلب را نقل می‌کند (شکری فومشی، ۱۳۹۱: ۶۰)، می‌توان در قطعیت این استدلال شک کرد و احتمال داد که این بخش را نیز ابن‌المقفع از آثار سغدی مانوی اقتباس و در این بخش ترجمه کرده است مشروط به اینکه خود این قطعه‌ها بخشی از تحریری گمنام به زبان سغدی از کلیله و دمنه نباشد. آنچه بیرونی در این زمینه می‌گوید معلوم نیست که او معتقد است تمام باب برزویه طیب نوشته *ابن‌المقفع* است یا وی فقط بخشهایی را به آن افزوده است. پژوهشگرانی چون نولدکه و هرتل نیز که به تأثیر فرهنگ هندی معتقد بوده‌اند، معتقدند امکان اینکه مترجم عربی تغییراتی در متن اصلی داده باشد همچنان باقی است. به هر حال، چه این باب کاملاً نوشته برزویه باشد و چه ابن‌المقفع چیزهایی به آن افزوده باشد، مشخص است که مطالب آن اگر نه مأخوذ از فرهنگ مانوی، دست‌کم تحت تأثیر یا مشابه آن هست. در همین زمینه، باید به وجود تمثیل مرواریدسنب و تأثیر نفوذ عقاید مانوی در این بخش از کلیله و دمنه اشاره کرد.

۳-۴ بازرگان و شیخ دریا

ساختار داستانی این تمثیل دو مضمون اصلی دارد: یکی ارتباط با شیخ دریا و آرام شدن دریا بر اثر پیمان بستن با وی و دیگری، قربانی شدن فرزند در راستای عهد پدر و مادر. مضمون نخست از جمله مضامینی است که نه تنها در ادبیات فارسی، که در ادبیات ملتهای دیگر نیز نمونه‌های فراوانی دارد؛ برای نمونه، بیشتر بخشهای داستان *داراب‌نامه* در دریا می‌گذرد و منشأ بیشتر بلایا و محتتها، دریاست. همچنین در باب دوم *بختیارنامه* بخش قابل توجهی از داستان «بازرگان برگشته‌بخت» (دقائق مروزی، ۱۳۴۵: ۵۱ تا ۷۰) در دریا اتفاق می‌افتد و سفر دریا موجب گرفتاریهای متعددی برای وی می‌شود.

در کتاب *فرج بعد از شدت* به حکایتی برمی‌خوریم در باب مردی که در ازای پرداخت ده‌هزار دینار، آیه‌ای قرآنی از هاتف دریا می‌آموزد تا در بلا و سختی یار او باشد. او به کمک آن آیه در حادثه غرق شدن کشتی نجات می‌یابد (تنوخی، ۱۳۸۸: ۳۴ تا ۳۸). این حکایت، که در باب هشتم از قسم دوم *جوامع‌الحکایات* (عوفی، ۱۳۸۶: ۲۳۷/۱ تا ۲۴۱) نیز به همین صورت ولی با تفصیل بیشتر آمده است، از نظر ارتباط با موکل دریا، بخشیدن چیزی عزیز به وی (در اینجا تمام دارایی و سرمایه) و نجات یافتن از طوفان

با تمثیل مانوی شباهت دارد. اما با توجه به همان مقدار اندکی که از پایان تمثیل مانوی داریم، می‌توان تصور کرد که پایان این داستان با تمثیل مورد نظر کاملاً متفاوت است. در ارتباط با همین مضمون در باب یازدهم *تذکره‌الاولیاء* که به شرح حال و کرامات *ابراهیم ادهم* می‌پردازد، دو حکایت مختلف از کرامت وی و آرام شدن طوفان به حرمت وی وجود دارد (عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۰۸). در باب پنجاه و سوم همین کتاب نیز از قول ابویعقوب النهرجوری تمثیلی آمده است که «گفت دنیا دریا است و کناره او آخرت است و کشتی او تقوی و مردمان همه مسافر» (همان، ۴۴۰). این تمثیل نمادپردازی مانوی را به یادمان می‌آورد؛ نکته‌ای که شاید بتواند در تفسیر این تمثیل یا تمثیلهای مشابه به یاری آید.

۴-۴ میمون و روباه

زرشناس، روایت فارسی این داستان را در کتاب *سندبادنامه* با عنوان «داستان حمدونه با روباه و ماهی» یافته است (زرشناس، ۱۳۸۰ الف: ۱۱۲). روایت *سندبادنامه* بسیار به روایت سغدی - یا بهتر است بگوییم آنچه از روایت سغدی در دست است - شباهت دارد. روایت سغدی در ابتدا و میانه داستان افتادگیهایی دارد؛ اما از آنجا که در قسمت‌های باقیمانده به روایت فارسی شبیه است، می‌توان حدس می‌زد در این بخشها نیز تفاوت خاصی بین روایت فارسی و سغدی وجود نداشته باشد.

۴-۵ سگ مرده

در حکایات متون عرفانی، «نفس» را به «سگ» تشبیه کرده‌اند. از آنجا که تعریف «نفس» نزد متصوفه با تعریف «تن» نزد مانویان تقریباً یکسان است، شاید این امر نشانه صبغه فرهنگی مشترک باشد؛ برای نمونه در باب شصتم *تذکره‌الاولیاء* که در ذکر عبدالله تروغبذی است، حکایتی درباره من، صور حلاج آمده است که به نزد شیخ و یارانش می‌رسد در حالی که دو سگ سیاه در دست دارد و آنها را با خود بر سفره می‌نشانند. پس از رفتن حلاج و در پاسخ به اعتراض یاران، «شیخ گفت این سگ نفس او بود از پی او می‌دوید از بیرون مانده و سگ ما در درون مانده است و ما از پی او می‌دویم» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۶۶ و ۶۷). در این حکایت، نفس به بیانی واقعگرایانه به صورت سگی نشان داده شده که در پی حلاج می‌آمده است و از این جهت با تمثیل سگ مرده

که در آن جسد سگی به صورتی نمادین از گردن شاهزاده آویزان است، تفاوت دارد. تمثیل مانوی بسیار مختصر است و تنها به این مضمون اشاره کرده است و نمی‌توان از نظر روایت آن را با حکایت فوق مقایسه کرد مگر در درونمایه. بنابراین در این مورد فقط می‌توان به اندیشه‌ای مشابه اشاره کرد که لزوماً به معنی تأثیرپذیری حکایت فارسی از تمثیل مانوی نیست.

۶-۴ سه‌ماهی

هنیگ در مجموعه داستانهای سغدی به دو روایت مختلف از این حکایت در کتاب پنجه‌تتره اشاره کرده است. روایت نخست آن در کلیله و دمنه آمده است؛ اما روایت دوم که به روایت سغدی آن نیز شباهت دارد به پهلوی ترجمه نشده است. به نظر تئودور بنهی، این امر احتمالاً به این دلیل بوده که روایت مزبور بعدها به این کتاب افزوده شده است (Henning, 1945:471). زرشناس در مقاله «سه‌ماهی (یک تمثیل سغدی)» این دو روایت را همراه با روایت کلیله و دمنه آورده و روایاتی مشابه در داستانهای بیدپای و انوار سهیلی را نیز معرفی کرده است. وی در اینجا به وجود روایتی از این داستان به نقل از کلیله و دمنه در مثنوی نیز اشاره می‌کند (زرشناس، ۱۳۸۰ الف: ۲۹ تا ۳۸).

بنمایه روایت کلیله و دمنه و داستانهای بیدپای به طور کلی متفاوت از درونمایه روایت سغدی مانوی است. در تمثیل مانوی، ماهی کم‌خرد و غافل نجات می‌یابد و دو ماهی دیگر اسیر می‌شوند حال اینکه در روایات فارسی این ماهی کم‌خرد است که اسیر می‌شود. به نظر هرتل واژه «تتره» در عنوان پنجه‌تتره به معنای «حیله و خدعه» یا «زیرکانه» است و حکایت‌های آن نیز نمایانگر فواید زیرکی و نیرنگ‌بازی است (دو بلوا، ۱۳۸۲: ۴۴). این ویژگی بر کلیله و دمنه نیز تأثیر گذاشته است؛ چنانکه بیشتر حکایت‌های آن بر محور زیرکی تمرکز یافته است (همان، ۴۵). بنابراین، دلیل نقل روایت نخست این حکایت در کلیله و دمنه و تفاوت اساسی آن با روایت مانوی مشخص می‌شود.

همچنین، تمثیل سغدی بسیار کوتاه و مختصر است، اما روایات فارسی به نسبت مفصل است و جزئیات راهکار و حیله دو ماهی نجات‌یافته در آنها به تفصیل شرح داده شده است. شاید راوی مانوی به دلیل بی‌فایده بودن این راهکارها نیازی به توضیح دادن آنها احساس نکرده است یا شاید شهرت این داستان، دلیل مختصر بودن آن باشد.



۷-۴ مهمان کردن پادشاه و اهمال در افروختن چراغ

حکایت «خره نماه با بهرام گور» (رواینی، ۱۳۸۹: ۵۶ تا ۶۰) در باب اول مرزبان‌نامه که روایتی مختصر از آن نیز در روضه العقول (ملطیوی، ۱۳۸۳: ۸۳ و ۸۴) آمده در پیرنگ داستان به این تمثیل کمی شبیه است. در داستان «خره نماه با بهرام گور» نیز پادشاه مهمان دهقانی می‌شود. میزبان که نمی‌داند مهمان او شاه است در پذیرایی اهمال می‌کند و موجب دلخوری شاه می‌شود؛ اما دهقان اندکی بعد متوجه امر می‌شود و تکلف بیشتری در پذیرایی به خرج می‌دهد و سرانجام رضایت شاه را جلب می‌کند. این داستان با تمثیل مانوی دو تفاوت اساسی دارد: یکی اینکه در تمثیل مانوی، دهقان می‌داند که مهمان او شاه است و دیگر اینکه وی خود شاه را دعوت کرده است؛ اما در این داستان، شاه ناخواسته به خانه دهقان وارد می‌شود و وی نمی‌داند که میزبان شاه است. همچنین، مسئله افروختن چراغ، که مهمترین بخش تمثیل مانوی است در این حکایت، حضور ندارد.

۸-۴ مرد فقیر و دختر زیبایش

حکایت «خره نماه با بهرام گور» (رواینی، ۱۳۸۹: ۵۶ تا ۶۰) با این تمثیل نیز از نظر پیرنگ داستان شباهت دارد. در این حکایت، هنگامی که بهرام از دهقان کنیزکی طلب می‌کند، دهقان دختر خود را نزد وی می‌فرستد. بهرام به این دختر دل می‌بندد و وی را به عقد خود درمی‌آورد. این ازدواج باعث ارتقای درجه دهقان می‌شود و مال فراوان نصیب وی می‌کند. این حکایت به این دلیل که دختر زیبای مرد و ازدواج وی با شاه، موجب پیشرفت پدر می‌شود با تمثیل مانوی شباهت دارد؛ اما باید توجه کرد که این شباهت، تنها از نظر روایی قابل بررسی است و از نظر معنا و مقصود حکایت، شباهتی میان این دو وجود ندارد.

۹-۴ پنج‌دران

در باب «برزویه طبیب» کلیله و دمنه، پس از بخش چگونگی تولد انسان و درست پیش از تمثیل «مرد در چاه» که هر دو صبغه مانوی دارد، حواس پنجگانه انسان، مایه بلا و مانع رسیدن وی به سعادت دانسته شده است (منشی، ۱۳۸۵: ۵۶). مؤلف داستانهای بیدپای در همین قسمت، این پنج حس را به «پنج در» تشبیه کرده است (بخاری، ۱۳۶۱: ۶۹).

در باب «بوف و زاغ» کلیله و دمنه (منشی، ۱۳۸۵: ۲۱۱) و باب «کلاغان و بومان» داستانهای بیدپای (بخاری، ۱۳۶۱: ۱۸۷) حکایتی با عنوان «حکایت زاهد و گوسفند و طراران» آمده که به تمثیل نخست پنج‌دران درباره دروازه گوش بسیار شبیه است. این تمثیل از جمله تمثیلات کوتاه و بدون ذکر جزئیات است؛ بنابراین با وجود چند تفاوت مختصر می‌توان این حکایت فارسی را روایتی مفصلتر از همین تمثیل مانوی دانست با ذکر این نکته مهم که کارکرد و نتیجه‌گیری روایت فارسی و مانوی بکلی از هم متفاوت است.

تمثیل دوم این قطعه درباره دروازه گوش، حکایت دختری زیبا است که در دژی زندانی است و مردی نیرنگ‌باز آن‌قدر در پای دیوار نوای خوش می‌نوازد که دختر به‌زاری می‌میرد. در کشف‌المحجوب نیز در باب «مراتبهم فی السماع» حکایتی آمده است (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۹۶ و ۵۹۷) که به این تمثیل شباهت دارد. این حکایت با تمثیل مانوی مورد نظر ما دو تفاوت عمده دارد: نخست اینکه معنی دختر است و آن که جان می‌دهد، مردی است که به غنای کنیزک گوش می‌دهد. و دوم اینکه در این حکایت سخنی از زندانی بودن، نرفته است. از جملات پایانی‌ای که درباره این حکایت آمده، کاملاً مشخص است که این سماع و جان دادن جوان در کشف‌المحجوب بار معنایی مثبت دارد حال اینکه بار معنایی تمثیل مانوی مشابه آن، منفی است؛ بنابراین، مقصود و هدف این دو روایت نیز متفاوت است.

آخرین تمثیل این قطعه، تمثیل پیل و اسپرغم درباره پیلی است که به سودای بوی اسپرغم از کوه فرومی‌افتد و می‌میرد. این تمثیل را می‌توان شبیه به پیرنگ بخشی از داستان «خرس و حمدونه زاهد» در سندبادنامه دانست که خرس به طمع انجیر بالای درخت می‌رود و به زمین می‌افتد و می‌میرد (ظهیری سمرقندی، ۱۳۸۱: ۱۱۸ تا ۱۲۴).

۱۰-۴ گرگ در کوزه

در باب نخست کتاب فرائد السلوک، هنگامی که پسر بازرگان از مادر دارایی خود را طلب می‌کند، مادر از این کار خودداری می‌کند؛ زیرا معتقد است که شادی دست یافتن یکباره به ثروت برای پسر خطرناک است و در این باب، حکایت صیادی را مثال

می‌آورد که پلنگی در دام وی اسیر شده است و صیادِ غافل به خیال اینکه روباهی در دام افتاده است بر سر دام می‌رود و به دست پلنگ کشته می‌شود (سجاسی، ۱۳۶۸: ۹۸ تا ۱۰۱). این حکایت، هم از نظر حوادث اصلی داستان و پیرنگ و هم از نظر هدف تعلیمی به تمثیل مانوی گرگ در کوزه شباهت دارد. البته میزان شباهت آن قدر نیست که بتوان این حکایت را دقیقاً روایتی فارسی از همان تمثیل مانوی معرفی کرد. در اینجا می‌توان به وجود پیرنگ و مضمونی شبیه به تمثیل مانوی اشاره کرد.

۱۱-۴ پسرک کر و لال

تمثیل پسرک کر و لال، سه خرده‌روایت دارد: ۱. پند مادر مبنی بر کر و لال ساختن خود برای نجات از توطئه نامادری ۲. آزار و توطئه نامادری ۳. نجات از توطئه غذای مسموم و مسموم شدن فرزندان نامادری. ما برای هر یک از این خرده‌روایتها نمونه‌هایی در متون فارسی یافته‌ایم؛ اما در ادبیات منثور فارسی با روایتی که هر سه آنها را شامل بشود و با روایت مانوی دقیقاً منطبق باشد، نیافته‌ایم. تنها روایتی که پیرنگ آن به این تمثیل مانوی شباهت دارد، داستان عامیانه مردم کرمان، «کره قطاس» است که در کتاب قصه‌هایی از سغد معرفی شده است (پرتوی - زرشناس، ۱۳۸۹: ۵۸ تا ۶۵).

خرده‌روایت نخست این تمثیل (کرولال ساختن پسر) به بخشی از پیرنگ اصلی داستان سندبادنامه شبیه است که در آن سندباد حکیم تنها راه نجات شاهزاده از طالع منحوس را سکوت وی می‌داند (ظهیری سمرقندی، ۱۳۸۱: ۴۹ و ۵۰). حکایتی شبیه به این روایت را نیز در باب هجدهم از قسم دوم جوامع‌الحکایات می‌بینیم (عوفی، ۱۳۸۶: ۴۸۱/۲ و ۴۸۲) که استاد شاهزاده‌ای، رمز نجات و رستگاری در هر دو جهان را سکوت می‌داند و هنگامی که شاهزاده این سکوت را می‌شکند، به دردسر دچار می‌شود.

روایت نامادری‌ای که علیه فرزند پادشاه توطئه می‌کند و با متهم کردن وی به خیانت، قصد آزار و کشتن وی را دارد از روایات تکرارشونده در ادبیات فارسی است که داستان «سیاوش و سودابه» در شاهنامه مشهورترین نمونه آن است. داستان اصلی سندبادنامه نیز بر همین اساس اتفاق می‌افتد. تفاوت اصلی این روایات با داستان پسرک کرولال این است که در این روایات، معمولاً نامادری عاشق شاهزاده می‌شود و شاهزاده

را به خیانت در حرم شاه متهم می‌کند. اما در این تمثیل، نامادری به دلیل منافع خود و فرزنداناش برای مرگ پسر دسیسه می‌کند.

خرده‌روایت سوم این تمثیل مانوی درباره توطئه نافرجام نامادری علیه پسرک است. وی که قصد دارد وی را با غذای زهرآلود مسموم کند، دو بار شکست می‌خورد. دومین توطئه نامادری در تمثیل مانوی به مرگ هفت پسر خودش می‌انجامد (جدیدترین بازسازی در: شکری فومشی، ۱۳۹۱ الف: ۳۹ تا ۵۱). این بخش از تمثیل به حکایت «مکر کردن دختر شه‌ملک با شاه اسکندر به زهر دادن و کشف شدن شاه را و احوال او» (ابی‌البرکات، ۱۳۸۹: ۴۸۹ تا ۴۹۲) در *اسکندرنامه* شبیه است. در این حکایت، جام حلوی زهرآلودی که دختر شه‌ملک برای کشتن اسکندر آماده کرده است به اشتباه نصیب آشنایان خودش می‌شود. در باب دوم از قسم *سوم جوامع الحکایات* نیز حکایتی مشابه این حکایت وجود دارد که زنی جهود، حلوایی زهرآلود به رسم احسان به یکی از صحابه می‌دهد و وی در راه آن را به دو مرد مسافر می‌بخشد که از قضا پسران همان زن بوده‌اند و با خوردن آن حلوی زهرآلود که مادرشان پخته بود، می‌میرند (عوفی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۹ تا ۴۱).

همان‌طور که مشخص است، این روایتها به تمثیل مانوی بسیار شبیه است. تنها تفاوت این حکایات با روایت مانوی این است که در هر دو مورد این قضای الهی و تقدیر است که دسیسه را نافرجام می‌کند؛ اما در تمثیل پسرک کرولال، هشیاری و دقت خود پسرک او را از مرگ نجات می‌دهد.

۱۲-۴ بینایان و نابینایان در مزرعه

در این تمثیل مانوی، «بینایان» نماد دین‌آوران مانوی و «نابینایان» نماد بددینان و کافران هستند. این تشبیه در ادبیات فارسی نیز نمونه‌هایی دارد؛ برای نمونه، در بخش «تمهید بزرجمهر» *کلیده و دمنه*، انسان جاهل به «نابینا» و عالم به «بینا» تشبیه شده است (منشی، ۱۳۸۵: ۴۰). این تمثیل که در داستانهای بیدپای نیز به همین صورت آمده است، عذر نابینایان را موجه‌تر می‌داند حال اینکه تمثیل مانوی به‌عکس «نابینایان» را مستحق شماتت می‌داند (بخاری، ۱۳۶۱: ۵۲).

در *اسکندرنامه*، حکایت «رسیدن شاه اسکندر به ولایت چین و آن عجایب که آنجا دید و احوال او با پادشاهان آنجا» (ابی‌البرکات، ۱۳۸۹: ۲۳۵ تا ۲۳۷) به این تمثیل شباهت دارد. در این حکایت، اسکندر به ولایتی سفر می‌کند که بیشتر مردم آن «نابینا» هستند و فقط تعداد معدودی «بینا». «بینایان» کسانی هستند که در زمان سفر الیاس پیامبر به آن شهر به خدا ایمان آورده‌اند و بقیه مردم شهر، که بر بت‌پرستی خود اصرار داشتند به عذاب الهی گرفتار آمده و «نابینا» شده‌اند. این حکایت از لحاظ روایت داستانی به تمثیل مانوی شباهتی ندارد و تنها شباهت آن در تشبیه مؤمنان به بینایان و کافران به نابینایان است.

۱۳-۴ تبنگو

این تمثیل سغدی مانوی، داستانی بسیار عجیب و با وجود پژوهش‌های بسیار، هنوز مبهم است. زرشناس عناصر داستانی آن، مانند تابوت، صدای گربه و دور کردن دشمنان با آن را یادآور تابوت سکینه و داستان طالوت می‌داند (زرشناس، ۱۳۳۸ الف: ۱۳۶). اما میان قرار دادن قیصر در تابوت و روایت گذاشتن حضرت موسی در تابوت و رها کردن وی در نیل که در آثار اسلامی مشهور است، شباهت اندکی می‌توان یافت. باری در میان داستانهای فارسی، حکایت داراب در *داراب‌نامه* طرسوسی، که مادرش وی را در صندوقی گذاشت و در آب فرات انداخت (طرسوسی، ۱۳۷۴: ۱۱) به این داستان شباهت دارد. از آنجا که داراب شاهزاده است و همای از ترس تاج و تخت خود، وی را به آب می‌اندازد به نظر می‌رسد با تمثیل مانوی که درباره یک پادشاه (قیصر) است، ارتباط بیشتری دارد.

در *اسکندرنامه* نیز، روایت گذاشتن شاه در تابوت وجود دارد. در حکایت «آوردن زن شرابدار شه‌ملک را و به دست شاه باز دادن به حیل» (ابی‌البرکات، ۱۳۸۹: ۵۰۱ تا ۵۰۳)، زن شرابدار به شه‌ملک می‌نمایاند که طرفدار اوست و قصد دارد اسکندر را به نیرنگی در تابوتی بگذارد و نزد او بفرستد. در اینجا این زن با اسکندر هم‌دست است و جسد فرزندان شه‌ملک را به جای اسکندر برای او می‌فرستند.

به نظر می‌رسد این حکایت، به گونه‌ای با تمثیل مانوی ارتباط دارد. نخستین وجه تشابه، شخصیت اصلی است؛ شخصیتی که قرار است در تابوت قرار گیرد، هم در حکایت فارسی (اسکندر) و هم در روایت سغدی (قیصر)، پادشاه روم و یونان است. دیگر نقطه مشترک این دو حکایت، اهمیت نیرنگ و فریب دادن پادشاه به قصد منتقل کردن او به جای دیگری است.

۱۴-۴ شاهزاده خوش‌سیما

از متن این تمثیل مانوی، این‌طور برمی‌آید که شاهزاده داستان مورد آزار و اذیت نامادری خود قرار گرفته یا به دست او کشته شده است. زرشناس از همین نظر، این داستان را با دو داستان شاهزاده کوناله و سیاوش مشابه دانسته است (زرشناس، ۱۳۸۷: ۱۷۶ تا ۱۸۷). این بخش از داستان به داستان اصلی *سندبادنامه* نیز شباهت دارد. وجه دیگر این داستان، مرگ فرزند است. با این مضمون حکایات زیادی را می‌توان در ادبیات فارسی و آن‌هم با بیشترین بسامد آنها در متون عرفانی یافت. تنها تفاوت عمده این حکایات با تمثیل مانوی، تأثیر مثبت این حادثه بر پدر است؛ چیزی که آزاد بودن عرفا از هر گونه تعلق مادی را نشان می‌دهد. در باب نخست کتاب شرح تعرف مجموعه‌ای از این گونه تمثیلات که در دیگر آثار عرفانی نیز تکرار شده، در کنار هم آمده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۸۷ تا ۱۸۹). به استثنای تنها نقطه اشتراک این حکایات با تمثیل مانوی، که مرگ فرزند باشد، شباهت و ارتباط خاصی میان این دو گروه از متون نمی‌توان متصور شد.

۱۵-۴ لانه خرگوش

از این تمثیل، تنها بخش نخست آن با افتادگیهای بسیار به دست ما رسیده است. در این تمثیل خرگوشی به موجودی نامعلوم اعتراض می‌کند که به لانه او وارد شده است. در باب «بوف و زاغ» کلیله و دمنه (منشی، ۱۳۸۵: ۲۰۶ و ۲۰۷) و باب «کلاغان و بومان» *داستانهای بیدپای* (بخاری، ۱۳۶۱: ۱۸۴ و ۱۸۵) با حکایتی برخورد می‌کنیم که آغاز آن به این تمثیل بسیار شبیه است و می‌توان آن را روایت فارسی همین تمثیل به‌شمار آورد. این حکایت، داستان خرگوشی است که لانه کبکی را در زمان غیبت وی اشغال می‌کند و هنگامی که کبک بازمی‌گردد، حاضر به خالی کردن لانه او نمی‌شود. در

روایات فارسی، مشخص است که خرگوش لانه کبک را اشغال کرده است؛ اما در قطعه مانوی به نظر می‌رسد که آن جانور ناشناخته است که لانه خرگوش را تصرف کرده است. این تفاوت البته باعث نمی‌شود که این دو روایت را متفاوت از هم بدانیم. با توجه به تفاوت تمثیل مانوی با روایت و نتیجه‌گیری داستان «سه ماهی» که آن نیز از پنجه‌تتره گرفته شده و مانند دیگر حکایتهای این کتاب بر محور زیرکی تمرکز یافته است، می‌توان تصور کرد که احتمالاً پایان و هدف این داستان نیز با پایان تمثیل مانوی متفاوت است و فقط حکایت آن توسط مانویان اقتباس شده است.

در کتاب *روضه العقول* در باب «مناظره دیو گاوپای با دینی»، نیز حکایت موشی آمده است که ماری لانه وی را اشغال می‌کند (ملطیوی، ۱۳۸۳: ۱۷۵ تا ۱۷۷). در این حکایت، موش به جای برخورد و معاندت با مار به نصیحت مادرش برای خلاصی از دست وی تدبیری می‌اندیشد و با آوردن باغبان بر سر لانه مار، خود را از شر وی خلاص می‌کند. با توجه به حدسی که درباره تفاوت پایان‌بندی این حکایت در کلیله و دمنه با تمثیل مانوی مطرح کردیم و از آنجا که حکایت *روضه العقول* نیز از لحاظ مضمون و نتیجه‌گیری بکلی با حکایت کلیله و دمنه که بر اهمیت زیرکی تمرکز دارد، متفاوت است، احتمالاً در اینجا نیز حکایت *روضه العقول* به تمثیل مانوی نزدیکتر است.

۵. نتیجه

پس از جست‌وجوی گسترده میان آثار منتشر فارسی، سی‌وپنج نمونه فارسی یافته‌ایم که به تمثیلات مانوی شباهت دارد. شباهت بیشتر این حکایات به مضمون یا طرح کلی داستان محدود می‌شود. از این میان، بیست‌وسه نمونه، که هشت مورد آنها دقیقاً روایتی از تمثیلی مانوی است، قابل مقایسه با آثار مرتبط با سنت روایی هندی است. به‌استثنای نمونه فارسی تمثیل «میمون و روباه»، همه نمونه‌های کاملاً مشابه فارسی، در کلیله و دمنه و *داستانهای بیدپای* حضور دارد که در واقع دو تحریر متفاوت از یک کتاب است..

از آنجا که منشأ سه تمثیل «سه ماهی»، «حکایت زاهد و طراران» و «لانه خرگوش»، کتاب پنجه‌تتره است، مضمون اصلی آن، فواید زیرکی و نیزنگ‌بازی در حکایت‌های نقل شده در کلیله و دمنه به همین صورت نمایانده شده است؛ اما پایان‌بندی و در پی آن، مضمون تمثیل مانوی متناظر آنها بکلی با نمونه فارسی و هندی متفاوت است. این تفاوت برجسته و تکرارشونده، این حدس را ایجاد می‌کند که دلیل شباهت حکایتها و تمثیلات، استفاده از یک منبع مشترک بوده است و با قطعیت بیشتری می‌توان گفت مأخذ حکایت‌های کلیله و دمنه تمثیل مانوی نبوده است. اما نمی‌توان مشخص کرد که آیا منبع تمثیل مانوی، تحریر پارسی میانه کلیله و دمنه بوده است یا مانویان این حکایت را مستقیماً از روایت هندی پنجه‌تتره اقتباس کرده‌اند. تنها چیزی که می‌توان با اطمینان درباره آن اظهار نظر کرد، این است که مانویان فقط از وجه روایی این حکایتها استفاده کرده‌اند و مضمون آنها را متناسب با عقاید خود تغییر داده‌اند.

این مسئله در مورد حکایت «مرواریدسُنْب» کاملاً متفاوت است. در واقع، نمونه‌های فارسی آن هم از نظر ساختار روایی و هم از نظر مضمون با تمثیل مانوی تطابق کامل دارد و با اینکه در بیشتر نمونه‌های فارسی، تفسیر و تأویل مؤلفان ساده‌تر و زمینی‌تر از تأویلات مانوی است، تفسیر این حکایت به عقاید مانویان بسیار نزدیکتر است. با توجه به اینکه این داستان در هیچ یک از مأخذ هندی کلیله و دمنه نیست درباره منشأ این حکایت دو احتمال وجود دارد: نخست اینکه هر دو تحریر فارسی و مانوی این تمثیل از یک منبع مشترک، احتمالاً پارسی میانه، اقتباس است؛ چیزی که برای اثبات آن در حال حاضر هیچ شاهی در اختیار نیست مگر اینکه تحریر سومی از این حکایت به دست بیاید. احتمال دیگر این است که ابن المقفع این حکایت را به منظور تبلیغ عقاید خود، مستقیماً از آثار مانوی گرفته باشد.

درباره دیگر سنت‌های روایی باید گفت که نمونه‌های مشابه تمثیلات مانوی در سنت روایی اسلامی بیش از سنت روایی ایرانی است. همچنین بیشتر نمونه‌های ایرانی، تنها از نظر پیرنگ داستان به تمثیلات مانوی شباهت دارد؛ اما نمونه‌های اسلامی با اینکه از نظر ساختار شباهت کمتری دارد بویژه در متون عرفانی از نظر مضمون به تمثیلات مانوی

نزدیکتر است. شاید بتوان این شباهت را نمودی از تأثیر غیرمستقیم تفکر گنوسی مانویان در این گونه آثار دانست.

در میان موضوعات مختلف موجود در تمثیلات، «آموزه‌های اساسی مانویت» بیشترین فراوانی را در نمونه‌های فارسی دارد. علاوه بر نمونه‌هایی که کاملاً به تمثیل مانوی شبیه، و در آثار هندی آمده است، بسامد این موضوع در نمونه‌های با شباهت کمتر نیز زیاد، و فراوانی آنها در سنت روایی هندی و اسلامی یکسان است با این تفاوت، که شباهت نمونه‌های هندی بیشتر از نظر ساختار روایی است در حالی که نمونه‌های اسلامی شباهت مضمونی بیشتری دارد و این نیز می‌تواند دلیل دیگری برای ارتباط غیرمستقیم اندیشه‌های عرفانی - اسلامی با تفکرات گنوسی - مانوی باشد.

پی‌نوشت

۱ ادبیات مانوی غربی به زبانهایی چون قبطی، یونانی و مانند آن از حوزه این بررسی خارج است.
 ۲. تمثیلاتی مانند «سرود مروارید»، که اصل گنوسی یا مسیحی داشته است، با اینکه در ادبیات مانوی حضور داشت به دلیل پیچیدگی و ابهام در بررسی منشأ تأثیرگذار در ادبیات فارسی در این پژوهش نادیده گرفته شده است.

3. Sundermann, 1973: 83.

عابدی جورابچی، ۱۳۶۶: ۱۶.

4. Henning, 1945: 465-469.

زرشناس، ۱۳۸۰ الف: ۵۵ تا ۵۹.

5. Sundermann, 1985: 19 ff.

جلیوند صدفی، ۱۳۸۰: ۳۸۲ تا ۳۸۴.

6. Henning, 1945: 471-72.

زرشناس، ۱۳۸۰: ۱۰۱ تا ۱۰۳.

7. Henning, 1945: 474-475.

زرشناس، ۱۳۸۰ الف: ۱۱۶ تا ۱۱۸.

8. Colditz, 1987: 91 & 294-5.

9. Boyce, 1975: 89-90.

وامقی، ۱۳۷۸: ۳۴۵.

10. Colditz, 1987: 286-87.

11. Sundermann, 1973: 92.

عابدی جورابچی، ۱۳۶۶: ۴۴.

12. Morano, 2009: 197-98.

13. enning, 1945: 471.

زرشناس، ۱۳۸۰ الف: ۳۱ و ۳۲.

14. Sundermann, 1973: 107.

- ۹۷ عابدی جورابیچی، ۱۳۶۶.
15. Boyce, 1975: 70-73.
وامقی، ۱۳۷۸: ۳۲۶.
16. Boyce, 1975: 84-87.
وامقی، ۱۳۷۸: ۳۳۷.
17. Sundermann, 1973: 87-89.
عابدی جورابیچی، ۱۳۶۶: ۲۹ تا ۳۲.
18. Sundermann, 1973: 104-106.
عابدی جورابیچی، ۱۳۶۶: ۹۰ تا ۹۳.
19. Sims-Williams, 2009: 252-53
20. Sundermann, 1973: 102-104.
عابدی جورابیچی، ۱۳۶۶: ۸۰ تا ۸۳.
21. Colditz, 1987: 301-302.
22. Boyce, 1975: 41-42.
وامقی، ۱۳۷۸: ۲۷۹ و ۲۸۰.
23. Boyce, 1975: 50-51.
وامقی، ۱۳۷۸: ۲۹۷.
24. Sundermann, 1973: 92-93.
عابدی جورابیچی، ۱۳۶۶: ۴۶ و ۴۷.
25. Sundermann, 1973: 95-96.
عابدی جورابیچی، ۱۳۶۶: ۵۳.
۲۶. زرشناس-عسگری، ۱۳۸۸: ۱۲۲ تا ۱۳۴؛ شگری فومشی، ۱۳۹۱ الف: ۴۵، ۴۹ و ۵۰.
27. Sundermann, 2005: 243- 245.
28. Colditz, 1978: 279-80.
29. Henning, 1945: 477-482.
زرشناس، ۱۳۸۰ الف: ۱۴۱ تا ۱۴۳.
30. Henning, 1945: 482-485.
زرشناس، ۱۳۸۷: ۱۸۰ و ۱۸۱.
31. Reck, 2009b: 221 & Morano, 2009: 176-77.
32. Reck, 2009b: 218-219.
33. Morano, 2009: 180-81.
34. *Ibid.* 185-186.

منابع

- ابن اسفندیار، محمد بن حسن؛ **تاریخ طبرستان**؛ تصحیح عباس اقبال آشتیانی؛ به کوشش محمد رضا رضایان؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۹.
- ابوالمعالی، محمد بن نعمت بلخی؛ **بیان الادیان**؛ به کوشش محمد تقی دانش پژوه و قدرت الله پیش‌نمازاده؛ تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۶.

- ابی البرکات، عبدالکافی؛ *اسکندرنامه: روایت فارسی از «کالیستس دروغین»*؛ به کوشش ایرج افشار؛ ج ۲، تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۹.
- الارجانی، فرامرز بن خداداد؛ *سمک عیار*؛ با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری؛ ج ۷، تهران: آگاه، ۱۳۶۹.
- بخاری، محمد بن عبدالله؛ *داستانهای بیدپای*؛ تصحیح پرویز ناتل خانلری و محمد روشن؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱.
- بیهقی، خواجه ابوالفضل محمد بن حسین؛ *تاریخ بیهقی*؛ به کوشش خلیل خطیب‌رهبر؛ ج ۳، چاپ نهم، تهران: نشر مهتاب، ۱۳۸۳.
- پارسانسب، محمد؛ *داستانهای تمثیلی - رمزی فارسی*؛ تهران: نشر چشمه، ۱۳۹۰.
- پرتوی، آناهیتا و زهره زرشناس؛ *قصه‌هایی از سغد*؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.
- تاریخ سیستان*؛ تصحیح ملک‌الشعراى بهار؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۹.
- تاریخ‌نامه طبری*؛ گردانیده منسوب به بلعمی؛ به کوشش محمد روشن؛ ج ۲، تهران: سروش، ۱۳۸۰.
- ترجمه تفسیر طبری*؛ به کوشش حبیب یغمائی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- تنوخى، قاضى ابوعلی محسن؛ *فرج بعد از شدت*؛ ترجمه حسین بن اسعد دهستانی؛ تهران: نیلوفر، ۱۳۸۸.
- جلیوند صدفی، شیدا؛ «داستان دو مار»، *فصلنامه فرهنگ (ویژ، زبان‌شناسی)*، س ۱۴، ش ۱ و ۲ (۱۳۸۰)، پیاپی ۳۷-۳۸، ص ۳۸۸-۳۸۱.
- حسنی رازی، مرتضی؛ *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*؛ به کوشش عباس اقبال؛ ج ۲، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.
- خرقانی، ابوالحسن؛ *نورالعلوم*؛ به کوشش عبدالرفیع حقیقت (رفیع)؛ ج ۷، تهران: بهجت، ۱۳۸۴.
- خواجه عبدالله انصاری؛ *طبقات الصوفیه*؛ به کوشش محمد سرورمولایی؛ ج ۲، تهران: توس، ۱۳۸۶.
- دقائقی مروزی، شمس‌الدین محمد؛ *راحة الارواح فی سرور المفراح «بختیارنامه»*؛ به کوشش ذبیح‌الله صفا؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.

_____ بررسی تمثیلات مانوی در ادبیات منثور فارسی از آغاز تا حمله مغول

دو بلوا، فرانسوا؛ *برزوی طیب و منشأ کلیلہ و دمنہ*؛ ترجمه صادق سجادی؛ تهران: طهوری، ۱۳۸۲.

زرشناس، زهره؛ *جستارهایی در زبانهای ایرانی میانه شرقی*؛ به کوشش ویدا نداف؛ تهران: فروهر، ۱۳۸۰ الف.

_____؛ *شش متن سغدی* (بخش نخست)؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ب.

_____؛ *دست‌نامه سغدی*؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷.
زرشناس، زهره و لیلا عسگری؛ *نامه خاتون ارگی و صدونوزده پاره‌نوشتار سغدی*؛ تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۸.

زرین کوب، عبدالحسین؛ (۱۳۷۵)، *از گذشته ادبی ایران*، تهران: الهدی.

سجادی، سید ضیاءالدین؛ *حی بن یقظان و سلامان و ایسال*؛ چ ۲، تهران: سروش، ۱۳۸۲.
سجاسی، اسحاق بن ابراهیم؛ *فرائد السلوک*؛ به کوشش دکتر نورانی وصال و دکتر غلامرضا افراسیابی؛ تهران: نشر پازنگ، ۱۳۶۸.

سعدی؛ *گلستان*؛ به کوشش دکتر غلامحسین یوسفی؛ چ ۶، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۱.
سهروردی، شهاب‌الدین؛ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*؛ به کوشش هانری کربن و دیگران؛ ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

شکری فومشی، محمد؛ «تمثیل پسرک کر و لال از زبان مانی، بازسازی قطعه سغدی مانوی L83b»، *پژوهشهای زبانی*؛ دوره ۳، ش ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۱ الف)، ص ۳۹ تا ۵۱.

_____؛ «یادداشت‌هایی بر پژوهشهای مانی»، *پازند*، س ۸، ش ۲۸ (۱۳۹۱ ب)، ص ۵۷ تا ۷۹.
طرسوسی، ابوطاهر بن حسن؛ *ابومسلم‌نامه*؛ به کوشش حسین اسماعیلی؛ تهران: معین - قطره - انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۸۰.

_____؛ *داراب‌نامه طرسوسی*؛ به کوشش دکتر ذبیح‌الله صفا؛ چ ۳، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

ظهیری سمرقندی محمدبن‌علی؛ *سندبادنامه*؛ تصحیح محمدباقر کمال‌الدینی؛ تهران: میراث مکتوب، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۱.

عطار نیشابوری، فریدالدین؛ *تذکرة الاولیاء*؛ چ ۵، تهران: صفی‌علیشاه، ۱۳۸۵.

عابدی جورابچی، زهرا؛ *تحقیق درباره تمثیلهای فارسی میانه و پارتی مانوی*؛ رساله کارشناسی ارشد، تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

- عمرانی، نوشین؛ شاپورگان: اثر مانی درباره رویدادهای پایان جهان، آوانویسی، ترجمه، اساطیر بر اساس قرائت مکتبی؛ تهران: اشتاد، ۱۳۷۹.
- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر؛ قابوسنامه؛ به کوشش غلامحسین یوسفی؛ چ ۱۳، تهران: شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- عوفی، سدیدالدین محمد؛ جوامع الحکایات و لوامع الروایات؛ سدیدالدین محمد عوفی؛ به کوشش دکتر محمد معین؛ تهران: نشر ابن سینا، ۱۳۴۰.
- _____؛ جوامع الحکایات و لوامع الروایات؛ جزء اول از قسم چهارم، به کوشش مظاهر مصفا؛ چ ۲، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- _____؛ جوامع الحکایات، تاریخ ایران و اسلام؛ به کوشش دکتر جعفر شعار؛ تهران: سخن، ۱۳۷۴.
- _____؛ جوامع الحکایات و لوامع الروایات؛ قسم سوم، به کوشش امیربانو مصفا (کریمی)؛ چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- _____؛ متن انتقادی جوامع الحکایات و لوامع الروایات؛ قسم دوم، به کوشش امیربانو مصفا (کریمی)؛ چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.
- _____؛ جوامع الحکایات و لوامع الروایات؛ جزء اول از قسم اول، باب چهارم، به کوشش امیربانو مصفا (کریمی)؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
- غزالی، محمد بن محمد؛ نصیحة الملوک، به کوشش قوام‌الدین طه؛ چ ۲، تهران: جامی، ۱۳۹۲.
- مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل؛ شرح التعرف لمذهب التصوف؛ به کوشش محمد روشن؛ تهران: اساطیر، ۱۳۶۳.
- ملطیوی، محمد بن غازی؛ برید السعادة؛ به کوشش محمد شیروانی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۱.
- _____؛ روضه العقول؛ به کوشش محمد روشن و ابوالقاسم جلیل پور؛ تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۳.
- میبی، ابوالفضل رشیدالدین؛ کشف الاسرار و عدة الابرار: معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری؛ به کوشش علی اصغر حکمت؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- نصرالله منشی؛ ترجمه کلیله و دمنه؛ به کوشش مجتبی مینوی طهرانی؛ چ ۲۹، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.

- نظام‌الملک، حسن بن علی؛ *سیرالملوک* (سیاستنامه)؛ به کوشش هیوبرت دارک؛ چ ۷، تهران: شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- نظامی عروضی، احمد بن عمر؛ *چهارمقاله*؛ به کوشش عزیزالله علیزاده؛ تهران: فردوس، ۱۳۸۸.
- نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم بن منصور؛ *قصص الانبیاء*؛ به کوشش حبیب یغمائی؛ چ ۵، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- وامقی، ایرج؛ *نوشته‌های مانی و مانویان*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۸.
- وراوینی، سعدالدین؛ *مرزبان‌نامه*؛ به کوشش محمدبن عبدالوهاب قزوینی؛ تهران: فراهانی، ۱۳۸۹.
- هجویری، علی بن عثمان؛ *کشف‌المحجوب*؛ به کوشش محمود عابدی؛ چ ۲، تهران: سروش، ۱۳۸۴.
- Boyce, M.; *A Reader in Manichaeism Parthian and Middle Persian*, Leiden, 1975.
- Colditz, I.; "Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen", *Altorientalische Forschungen*; 14/2. (1987), pp. 272-313.
- Henning, W. B.; "Sogdian Tales", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1945; pp. 465-488.
- Morano, E.; "Sogdian Tales in Manichaeism Script", *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Colloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*; ed. by D. Durkin-Meisterernst, C. Reck and D. Weber, Wiesbaden, 2009, pp. 173-200.
- Reck, C.; "Snatches of the Middle Iranian Tale of the Five Brothers", *New light on Manichaeism. Papers from the sixth International Congress on Manichaeism*; ed. by J. D. BeDuhn, Leiden, 2009a, pp. 241-258.
- _____ ; "Soghdische manichäische Parabeln in soghdischer Schrift mit zwei Beispielen: Parabeln mit Hasen", *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Colloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*; ed. by D. Durkin-Meisterernst, C. Reck and D. Weber, Wiesbaden, 2009b, pp. 201-223.
- Sims-Williams, N.; "The Bactrian fragment in Manichaeism script (M1224) (Taflen X und XI)", *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Colloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*; ed. by D. Durkin-Meisterernst, C. Reck and D. Weber, Wiesbaden, 2009, pp. 245-268.
- Sundermann, W.; *Mittelpersische und Partische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichaer*; Berlin: BTT 6, 1973.
- _____ ; *Ein Manichäisch-Sogdisches Parabelbuch*; Berlin: BTT 15, 1985.

_____ ; “Was the *Ārdhang* Mani’s Picture-Book?”, *Il Manicheismo*.

Nuove prospettive della ricerca. Atti del quinto congresso internazionale di studi sul manicheismo, dipartimento di Studi Asiatici, Università degli Studi di Napoli “L-Orientale”, Napoli, 2-8 Settembre 2001; Manichaean Studies 5, ed. by A. van Tongerloo and L. Cirillo, Roma, 2005, pp. 243- 245.

Tongerloo, A. v.; “A Nobleman in Trouble, or the Consequences of Drunkenness”, *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Colloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*; ed. by D. Durkin-Meisterernst, C. Reck and D. Weber, Wiesbaden, 2009, pp. 289-305.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی