

مقاله نقد

در خلوت مانستانهای ایرانی

با اسطوره آفرینش مانوی

محمد شکری فومشی

تهران

پس از انتشار دو خطابه سید حسن تقی‌زاده - و پیوست احمد افشار شیرازی - با عنوان مانوی و دین او در ۱۳۳۵، پژوهشهای مانوی در ایران بر پایه مطالعاتی روشمند استوار شد.^۱ در همین سال، نخستین مقاله انتقادی نیز به قلم ایرج افشار نوشته شد^۲ تا عملاً نشان داده شود که ایرانیان نیز - گرچه خیلی دیر و نه‌چندان مقتدرانه - به صف محققان مطالعات مانوی پیوسته‌اند. از آن پس، آثار متعددی - معمولاً در قالب مقاله - منتشر شد که نویسندگان آنها نه‌تنها کارشناس این دسته از پژوهشها محسوب نمی‌شدند، که حتی متخصص تاریخ باستانی ایران نیز نبودند، مانند: احمد خان‌ملک ساسانی، محمد محیط طباطبایی و حتی شاعری چون منوچهر آتشی. اما در این تکاپوهای گهگاهی، همچنان نوشته‌های تقی‌زاده بود که عاشقان مطالعات این حوزه را دلگرم می‌کرد،^۳ نوشته‌هایی که هنوز هم حتی در مطالعات بسیار پیشرفته مانوی از جمله دقیق‌ترین آثار در نوع خود محسوب می‌شوند. پس از تقی‌زاده، بهمن سرکاراتی از دانشگاه تبریز نیز چندین مقاله

۱. تقی‌زاده و افشار شیرازی، ۱۳۳۵. پیش از این دو، ملک الشعراى بهار و احسان یارشاطر نیز به مانوی و تعالیم او پرداخته بودند: بهار، ۱۳۱۳؛ یارشاطر، ۱۳۳۰.

۲. افشار، ۱۳۳۵.

۳. تقی‌زاده، ۱۳۴۶.

عالمانه نوشت،^۴ که با بهترین نمونه‌های خود در مجلات تخصصی اروپا و امریکا برابری می‌کرد، مقالاتی که به راستی می‌توانند الگوی مناسبی برای علاقه‌مندان به این دسته از پژوهشها باشند. اما پس از سال ۱۳۵۷، بدرازمان قریب یگانه دانشمندی بود که با نگارش چندین مقاله محققانه^۵ نشان داد که روند این مطالعات در ایران رو به پیشرفت است. حضور او در همایشهای بین‌المللی پژوهشهای ایرانی و مانوی و تربیت شاگردان شایسته‌ای چون ابوالقاسم اسماعیل‌پور و دیگران رهاوردهای مهمی را برای این دسته از پژوهشها در ایران به ارمغان آورد. پژوهشهای اسماعیل‌پور که عموماً براساس متون تورفانی مانوی استوار است، غالباً بررسیهایی کلی در این حوزه محسوب می‌شوند. از او تاکنون چندین مقاله و چهار کتاب در مطالعات مانوی منتشر شده است که جز اسطوره آفرینش در آیین مانی، سه کتاب دیگری در زمره آثار ترجمه‌ای او محسوب می‌شوند.

کتاب اسطوره آفرینش در آیین مانی که نخستین بار در ۱۳۷۵ منتشر شد، در اصل رساله دکتری اسماعیل‌پور در دانشگاه تهران است. این کتاب، با ویرایش جدید و یک بخش افزوده مهم، در ۱۳۸۱ تجدید چاپ شد.^۶ این اثر در ویراست جدید که بررسی ما نیز بر مبنای آن قرار دارد، به چهار بخش تقسیم شده است. بخش نخست (ص ۵۵-۱۴)، در واقع، همین افزوده مهم است با عنوان «گفتاری در عرفان مانوی و تأثیر آن بر فرهنگ، هنر و ادبیات ایرانی». در این بخش، آموزه‌های گنوسیان صدر مسیحیت و پیش از مانی همچون شمعون مغ، والتینوس، مرقیون و باسیلیدس بررسی شده، اما جای مباحث مربوط به ابن دیصان آشکارا خالی است. سپس مباحث کلی مربوط به ادبیات هرمسی (با اثری چون پویی ماندرس)، عرفان مندایی و عرفان مانوی تشریح و در مبحث «بازتابهای فرهنگی، هنری و ادبی» بررسی تطبیقی شده‌اند. نیمه نخست بخش دوم، با عنوان «مانی و اسطوره نور و ظلمت؛ آثار و پژوهشهای مانوی» (ص ۹۶-۵۹)، چکیده اسطوره آفرینش مانوی است و نیمه دوم آن به بررسیهای کلی آثار اصیل مانوی، آثار غیرمانویان، و سرانجام معرفی پژوهشهای مانی‌شناسان اختصاص دارد. بخش سوم، با عنوان «بازسازی و روایت اسطوره آفرینش» (ص ۱۲۸-۹۹)، مهم‌ترین قسمت کتاب را تشکیل می‌دهد. در این بخش که اثر اصولاً بر محور آن نوشته شده است، سه دوره اسطوره آفرینش مانوی، بر مبنای متونی که در بخش بعد آمده، بازسازی و آنگاه در یک پیکره روایت شده است. آخرین بخش کتاب با عنوان «متون مربوط به

۴. این مقالات، که نخستین بار در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز (از ۱۳۵۳ به بعد) چاپ شده بودند، اخیراً دوباره در یک مجموعه منتشر شدند: سرکاراتی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۱-۱۳۳.

۵. برای نمونه، قریب، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۲۰۰۰.

۶. مشخصات آن به قرار زیر است: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، اسطوره آفرینش در آیین مانی. با گفتاری در عرفان مانوی، ویراست جدید، تهران: کاروان، ۱۳۸۱، ۳۰۴ ص.

اسطوره آفرینش مانوی» (ص ۲۸۱-۱۳۱) - که بیشترین حجم اثر را نیز از آن خود کرده - مشتمل بر متونی از فارسی میانه، پارتی، سغدی، قبطی، چینی، اویغوری، عربی، فارسی، سریانی، لاتینی و یونانی است. در پایان کتاب نیز شرح نامها و واژه‌های خاص اثر (ص ۲۹۶-۲۸۵)، کوه‌نوشت منابع و مآخذ مورد استفاده نویسنده (ص ۲۹۷) و سرانجام کتاب‌نامه فارسی و لاتین اثر (ص ۳۰۲-۲۹۹) و فهرست پژوهشهای جدید مطالعات مانوی (ص ۳۰۳) آمده است. همچنان که نمایه پایان کتاب استفاده پژوهشگران را از این اثر بسیار آسان کرده است، فهرست مطالب و مقدمه انگلیسی مؤلف نیز افزوده‌ای شایسته برای معرفی این کتاب به غیرفارسی‌زبانان است.

اسطوره آفرینش در آیین مانوی اثری است ماندگار که در آن مهم‌ترین بخش از آموزه مانوی، یعنی اسطوره آفرینش جهان و انسان بازگو شده است. اقدام درست نویسنده در گنج‌انیدن پیش‌زمینه گنوس مانوی در چاپ دوم، موجد حرکتی پویا در عرصه پژوهشهای گنوسی و مانوی در ایران است، پژوهشهایی که اکنون اروپا و آمریکا در اوج آن است، و در ایران تازه شروع شده است. اسماعیل‌پور، با این افزوده، به نیازی اساسی که سالهاست در برآورده کردن آن اهمال شده پاسخ گفته است تا قدرشناسی عمیق پژوهشگران ایرانی مطالعات ایران باستان همواره بدرقه راهش باشد. نه تنها کوششهای نویسنده در این اثر برای اثبات دو فرضیه در یزدان‌شناسی مانوی تحسین‌برانگیز است، که ترجمه فارسی حدود صد قطعه مانوی و غیرمانوی مربوط به آنها در کتاب نیز به راستی می‌تواند الگوی مناسبی برای شناخت نوع پژوهشهای جدید و روشمند در ایران باشد. این کتاب در نوع خود یکی از بهترین آثار است و اسماعیل‌پور یکی از مشهورترین ایران‌شناسانی است که با وجود همه کمبودها در ایران، دانش و تخصص خود را وقف این مطالعات کرده است. اما پرواضح است که هیچ اثری، حتی آثاری که نگارندگان آنها از مجهزترین کتابخانه‌های دنیا و بهترین مشاوران علمی و کتاب‌شناس بهره می‌برند، کاملاً بی‌عیب و نقص از آب در نمی‌آید. در اینجا می‌کوشیم به مواردی اشاره کنیم که در کتاب کمتر به آنها پرداخته شده است.^۷

این مقاله سه مبحث تفسیر، مآخذشناسی کاربردی و ویرایش را در خود جای داده است. قاعدتاً دو مبحث نخست می‌بایست در کنار یکدیگر قرار می‌گرفت تا آشکار کند که این دو مقوله تا چه حد به هم وابسته‌اند و در تمامیت کار تأثیر می‌نهند. اما، از آن رو که احساس کردم این تلفیق به طولانی شدن هریک از مباحث و توارد مطالب می‌انجامد، از آن چشم پوشیدم و، جز در موارد خاص، هریک را در جای خود مطرح کردم.

۷. به استثنای مقاله نقدی که در آمریکا به قلم دکتر تورج دریایی نوشته شد، تنها مقاله‌ای که در ایران به این کتاب پرداخته است، یک نوع معرفی‌نامه یک‌جانبه مثبت و کاملاً عاری از هرگونه بررسی انتقادی است که در آن از چاپ نخست اثر استفاده شده است؛ فاخته، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳-۱۱۰.

تفسیر

در مطالعات مانوی، شناخت آموزه‌های گنوسیان بزرگ پیش از مانی و تأثیر آنها در ژرف‌ساخت اندیشه‌های این معرفت‌شناس بزرگ ایرانی بسیار مهم و ضروری است. همچنان که انتظار می‌رفت، نویسندگان نیز به این نکته توجه کرده است، اما هیچ‌گونه رابطه‌ای میان این مباحث و آموزه‌های مانوی برقرار نکرده، به گونه‌ای که بهره‌نگرفتن او از مآخذ تطبیقی یا حتی مقابله‌ای آشکارا موجب درک نشدن پیش‌زمینه گنوس مانوی شده است. درست در مقابل این رویکرد، نویسندگان تنها موردی که به ارتباط گنوس مندایی با عرفان مانوی می‌پردازد، می‌نویسد: «بسیاری از مضامین دینی-عرفانی مندایی^۸ و مانوی ساختاری مشابه دارند. از جمله اعتقاد به دو بن نور و ظلمت، آزاد کردن پاره‌های نور یا روح از زندان این جهان خاکی، گرایش به ایزدان نور، خیر، پاکی، زیبایی و غیره» (ص ۲۲). ساختاری که نویسندگان در حکم وجه مشترک دو کیش مندایی و مانوی مطرح کرده، در واقع، یکی از وجوه مشترک میان همه کیشهای گنوسی است. «تنها وجهی که منداییان را از مانویان ممتاز می‌سازد... تطهیر...» (ص ۲۲) نیست، زیرا اندیشه‌های عرفانی مانی با تطهیر جسمانی جمیع فرقه‌های مختلف مغتسله در تقابل است و این تنها به مندایی‌گری اختصاص ندارد. چنانکه از مجموعه دست‌نوشته‌های یونانی کلن (CMC) آشکارا معلوم است، مانی به همین دلیل از جماعت مغتسله الخسایب دست‌کشیده بوده است.^۹ صاحب این قلم، با کسب اجازه از مؤلف محترم، عبارت بعدی او را این‌گونه تصحیح می‌کند: تطهیر روح در زمره درون‌مایه‌های بنیادی عرفان مانوی است (نه عرفان مندایی - ص ۲۳ - که احتمالاً آن را باید سهو قلم نویسندگان در نظر گرفت، زیرا خود در صفحه بعد آن را به عرفان مانوی نسبت داده است).

نویسندگان، به پیروی از گئو ویدنگرن و دیگر طرفداران مکتب اصالت ایرانی کیش مانوی، این فرضیه قدیمی رنان را مطرح می‌کنند که مانی ایام کودکی و جوانی‌اش را میان منداییان زیست (ص ۱۴)؛ و این درست خلاف عقیده درستی است که خود او در جای دیگر (ص ۲۴) بدان پرداخته است. در اینجا، مانی عضو فرقه الخسایب است، فرقه‌ای مغتسله که مانی - به دلیل اختلاف عقیده بنیادینی که از دوران کودکی با آن احساس می‌کرد - سرانجام از آن برید. این دوگانگی گفتار نویسندگان در یکی از مهم‌ترین مباحثی که، تا اوایل دهه هفتاد سده بیستم، داغ‌ترین موضوع مطالعات مانوی محسوب می‌شد و با انتشار مجموعه دست‌نوشته‌های یونانی کلن به یکباره و برای همیشه فروکش کرد و فراموش شد^{۱۰} توجیه‌پذیر نیست.

۸. نویسندگان مغتسله را «... فرقه‌ای سپیدپوش که آیینی مندایی-گنوسی داشتند...» می‌داند (ص ۲۹۵). درباره کیش مندایی، نک. فروزنده، ۱۳۷۷.

9. Sundermann, 1986, p. 49.

۱۰. فرانسوا دکره در این باره به تفصیل تمام بحث کرده است: دکره، ۱۳۸۰، ص ۵۲ به بعد.

در جای دیگر، گفته شده که «او [مانی] برعکس گنوسیان برجسته صدر مسیحیت که ذهنی تحلیلی و فلسفی داشتند، به اسطوره و هنر بیشتر گرایش داشت» (ص ۲۶). حال آنکه جهان‌شناسی عمیقاً فلسفی مانی در آینه اساطیر او منعکس شد و هنرمندان و آگاهانه با افزار آرایه‌های ادبی و نگارگری زینت یافت.

همچنین، نویسنده معتقد است که مانی، با درآمیختن مطالب نجومی و اساطیری، کاری «اشتباه» کرده است، در حالی که هیچ ادله‌ای برای این اشتباه نیاورده است. اما نیک پیداست که کار مانی، در واقع، استمرار فرآیندی تاریخی در پدیدارشناسی اساطیر حداقل خاورمیانه و خاور نزدیک بوده است. به اعتقاد نگارنده، این تلفیق گزندی به تاریخ تطور اساطیر مانوی وارد نکرده است. نویسنده برای عبارت «اشتباه دیگر مانی این بود که باوری عمیقاً عرفانی-اساطیری را به صورت دینی شریعتمدار درآورد...» (ص ۲۶) نیز هیچ تفسیر و ادله‌ای ارائه نداده است. در تاریخ مذاهب، جهان چنان دینی که بتواند در سخت‌ترین شرایط ممکن، از بابل زمین تا شرقی‌ترین نقطه آسیا و تا غربی‌ترین سرزمینهای اروپا و شمال افریقا گسترش یابد حقیقتاً کم دیده است. دینی که به هر جا پا نهاد، فقط سرکوب شد، دینی که تنها دو بار از پشتوانه سیاسی برخوردار شد - یک بار در عهد شاپور یکم که بسیار کوتاه بود، و سپس در پادشاهی بسیار کوچک اوغور - می‌بایست در خود قدرتی ذاتی، شریعتی مدون و تشکیلاتی منسجم می‌داشت که بتواند آن چنان گسترش یابد و تا قرن‌ها بپاید. آیا همه ادیان شریعتمدار باقی ماندند؟ چرا باورهای عرفانی گنوسیان بزرگ پیش از مانی، که تا حدودی شریعتمدار نیز محسوب می‌شوند، نپایید؟ یا کدام دین شریعتمدار است که در جوهر خویش عرفانی نباشد؟^{۱۱} دین شریعتمدار باید چه خصوصیتی داشته باشد؟ آیا داشتن کتاب مقدس، اصول دین و فروع آن، سازه‌های هر شریعت محسوب نمی‌شوند؟ جستجوگر می‌تواند همه این عوامل سازنده را در کیش مانوی بیابد. احتمالاً - یا حتی به احتمال قریب به یقین - مهم‌ترین علت زوال این کیش را باید در خود ساختار گنوسی‌اش جست: ساختاری کیمیاگرانه که برای آزادسازی هرچه سریع‌تر پاره‌های نور از بند ماده به ترک دنیا و مجرد طبقات بالای جامعه دینی و سرانجام سست شدن پایه‌های حیات خانواده و زندگی اجتماعی انجامید؛ تشکیلاتی که البته ممکن بود، با در اختیار داشتن پشتوانه محکم سیاسی، مدتی بیشتر بپاید. پرواضح است که مانی، با تقدیم شاپورگانش به شاپور، به اهمیت این پشتوانه در گسترش و تداوم دینش توجه داشت.

فرشته روشنی، در کنار این محور، آگاهانه محور هم‌رنگ‌سازی یزدان‌شناخت آموزه‌های خویش با تعالیم ادیان بزرگ دیگر را نیز برگزید تا به آسانی بتواند زردشتیان، بوداییان و مسیحیان را به کیش خویش فراخواند. او حقیقتاً به موفقیت‌های بزرگی دست یافت، اما حتی در زمان حیات خود نیز به

این نکته مهم پی برد که محور دوم، فی نفسه و در اساس، شبهه‌انگیزی و کژفهمی را نیز در خود نهان دارد. او، برای جامعه زردشتی ایران، مهر ایزد را معادل روح زنده آموزه‌اش در نظر گرفت. اما وجود نام زردشتی در یک متن، ضرورتاً، به معنای وجود مضمون زردشتی در آن نیست، و این نکته بسیار ساده‌ای است که متخصصان بارها در مورد آن تذکر داده‌اند.^{۱۲} چگونه می‌توان روح زنده (سریانی: *Rūh al-Hayāt*)^{۱۳} را نام‌واژه‌ای معیار و مهر ایزد را برابر نهاد فارسی میانه آن در نظر گرفت؟ و چگونه است که عکس آن صادق نیست؟ پاسخ، حتی، از طرح این پرسش ساده‌تر است. روح زنده در تمام متون مانوی، چه غربی و چه شرقی، با همین نام حضور می‌یابد، حال آنکه نام مهر ایزد فقط و فقط در متون تورفانی دیده می‌شود. از این رو، معیار و اصل قرار دادن اسامی پارتی و فارسی میانه برای ایزدان مانوی به معنای انتخاب اسامی بدل و نه کاملاً منطبق با اصل است. این رهیافت در هیچ یک از آثار اسماعیل پور، حتی در آثار ترجمه‌ای او که نویسندگان آنها این اصل را رعایت کرده بودند، در نظر گرفته نشده است. او در این کتاب، حتی از شیوه‌ای که خود برگزیده است انحراف جسته و به جای واخش یوزدهر (*wāxš yōzdahr*) - که برای فارسی‌زبانان غریب به نظر می‌رسد - روح القدس را (که در واقع ترجمه آن نیز محسوب می‌شود) برگزیده است (ص ۹۹). اما چگونه می‌توان مهر ایزد را «از تبار میترا» (ص ۲۷) خواند؟ روح زنده (مهر ایزد) در تمام متون مانوی بیشتر به دمیورگوس (یا جهان‌آفرین) گنوسیان همانند است تا میترای ایرانی. در واقع، برای یافتن نکات مشابه میان مهر ایزد مانوی و ایزد مهر (میترای) ایرانی - جز شباهت در نام - هرچه بیشتر می‌جوییم کمتر می‌یابیم. نویسنده یکی از مهم‌ترین مسائل کیش مانوی را تنها با این عبارت کوتاه در آن واحد می‌گشاید و می‌پندد: «خویشکاری ویژه ایزدانی چون زروان و مهر ایزد و بازتاب آن در مانویت موضوعی قابل توجه است» (ص ۳۱).

او در مورد ثنویت در مانویت نیز راهی بسیار کوتاه را برمی‌گزیند و با صراحت تمام می‌نویسد: «تأثیر دوبین‌نگری زردشتی بر دیدگاه ثنوی مانوی انکارناپذیر است» (ص ۳۱؛ نیز نک. ص ۶۱-۶۲). در اینکه کیش مانوی آموزه دو بن روشنی و تاریکی است، تردیدی نیست. مشکل اصلی به سرچشمه‌ها و مبادی این آموزه برمی‌گردد.^{۱۴} در این زمینه، در واقع، عوامل تعیین‌کننده متعدّد دخیل بوده‌اند که بسیاری از خطوط آنها کاملاً روشن نیست. بنابراین، احتیاط و قید احتمال باید همواره در نظر آید و برای یک عبارت بسیار مهم که مباحثات آن میان مانی‌شناسان هنوز حل و فصل نشده است، حداقل به یک منبع یا مأخذ معتبر ارجاع داده شود. اما اعتقاد قاطع نویسنده

۱۲. شورو، ۱۳۸۲، ص ۴۵-۴۴، ۶۶.

۱۳. بهتر است اسامی سریانی - که به زبان مادری مانی نزدیک‌تر است - اصل قرار گیرد. ضمن آنکه غلط مشهور

«روح زنده» باید به «روح زندگی» (روح الحیات) تغییر یابد.

۱۴. در باب نوع ثنویت مانوی، نک. شکری فومشی، ۱۳۸۲، ص ۳۹-۳۷.

به تأثیر ثنویت ایرانی در کیش مانوی (بدون در نظر گرفتن عوامل دیگر) احتمالاً از آنجا ناشی می‌شود که چند سطر بالاتر نوشته است: «چون [مانی] تباری ایرانی داشت، طبعاً اسطوره‌ها و باور دینی-عرفانی‌اش صبغه‌ای ایرانی هم گرفت» (ص ۳۱). در اینجا قصد ندارم به تبار ایرانی مانی بپردازم - که موضوعی دیگر است - اما مایلم این پرسش را مطرح کنم که آیا ایرانی تبار بودن مانی می‌تواند دلیل خوبی برای ایرانی بودن دینش نیز باشد؟ باید تأکید کرد که ما در مطالعات مانوی با چنان مسائل بفرنجی دست به گریبان هستیم که تارهای بسیار ظریف آن را به سادگی نمی‌توان با طرح دلایل یا شواهد این‌چنینی - که خود جای بحث دارد - از هم گشود.

در اینجا مایلم از دو مقایسه اشاره‌وار نویسنده یاد کنم. نخست مقایسه هر مزد بغ مانوی و کیومرث زردشتی (ص ۶۲) و دوم مقایسه دثنا و سوفیا از یک طرف و دوشیزه روشنی از طرف دیگر (ص ۶۵). در مقایسه نخست - که تنها با یک جمله مطرح شده (ص ۶۲): «هر مزد بغ، چون کیومرث زردشتی، الگوی انسان نخستین است» - در واقع هیچ بررسی‌ای صورت نگرفته است. این طبیعی است که میان انسان قدیم همه ادیان نوعی تقارن (و نیز تفاوت) وجود داشته باشد،^{۱۵} چنانکه هر مزد بغ و کیومرث نیز مصداق آن‌اند. اشاره به فقط یک تفاوت میان این دو کافی است تا دورنمای این رابطه ترسیم شود: هر مزد بغ، پس از شکست در ژرفا و بلعیده شدن فرزندانش، سرانجام نجات می‌یابد و به بهشت روشنی می‌رود، حال آنکه انسان نخستین زردشتی کیومرث با یورش پتیاره تاریکی کشته می‌شود (یک تفاوت بزرگ). آنگاه، از او ریواسی می‌روید تا مشی و مشیانه، نخستین زوج بشر، خلق شوند. در مانویت، این خویشکاری به عهد گهمرد^{۱۶} است نه هر مزد بغ، انسان قدیم. در مقایسه دوم، نویسنده بیش از آنکه بررسی تطبیقی انجام دهد، تنها به توصیف دثنای زردشتی و سوفیای عهد عتیق پرداخته و میان این دو و دوشیزه روشنی هیچ تقارنی را آشکار نکرده است.^{۱۷} در صورتی که نویسنده چنین بررسی‌ای را ضروری نمی‌دانسته، طرح چنین مطالبی را باید به طور کلی غیر ضروری تلقی کرد. اما اگر علاقه‌ای به نشان دادن استمرار سنتی کهن وجود داشته، قاعدتاً می‌بایست از ارتباط دثنای زردشتی با «الطباع التام» مطارحات سهروردی گفتگو به میان می‌آمده. اجازه دهید با ذکر چند عبارت کوتاه، زمینه‌ای جالب برای تحقیقی تطبیقی نشان داده شود: «بی‌شک از نظر سیر تاریخی، امکان مقارنه طباع تام سهروردی و مسئله دثنای اوستایی ایجاب می‌کند که نخست در آیین مزدایی مفهوم دثنا باشد، آنگاه این مفهوم با عقاید مابعدالطبیعه مانوی آمیخته و تأویل و تعبیر شده باشد، سپس اصول عقیده هرمسی (که قصه رؤیای هرمس، سرچشمه‌اش آنجاست) به این مفهوم سر و صورتی تازه داده باشد.»^{۱۸}

۱۵. برای مقایسه انسان نخستین مانوی و ادیان دیگر، نک.

Reitzenstein and Schaeder, 1926, pp. 58ff.

۱۶. از نظر زبانی، گهمرد مانوی و گیومرد زردشتی با هم تفاوت دارند. نک. شرو، ۱۳۸۲، ص ۷۱.

۱۷. در این زمینه، نک. زوندرومان، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷-۱۴۰.

۱۸. کربن، ۱۳۸۲، ص ۷۸-۷۷.

اما این مایه خرسندی است که ما در این کتاب با طرح دو فرضیه جدید روبه‌رویم. نخست در باب دوست روشنایی از آفرینش دوم (نویسنده او را دوست روشنان می‌نامد) و آنگاه درباره *rhngwh yzd* از ایزدان آفرینش سوم که تاکنون خویشکاری‌شان نامعلوم باقی مانده است. مؤلف درباره دوست روشنایی می‌نویسد: «نخستین ایزدی که در این مرحله آفریده می‌شود، دوست روشنان نام دارد که آگاهی چندانی درباره وظایف او نداریم. اما، به نظر نگارنده، او احتمالاً روشن‌کننده صحنه نبرد مهر ایزد با دیوان [به هنگام نجات هرمزد بغ از ژرفا] است.» (ص ۷۳-۷۴؛ نیز نک. ص ۱۰۰). مبنای نظریه نویسنده نوشته تودور برکونای از سده هشتم است: «و او [مانی] گوید: نَحْشَبَط^{۱۹} نور را در پیش انسان نخستین (هرمزد بغ) تابانید...» (متن ۹۵، ص ۲۶۶).^{۲۰} در اینجا هیچ نشانه‌ای به نظر نمی‌رسد که *Nhšbt* را به دوست روشنایی ربط دهد، زیرا در خود متن برکونای، حدود ده سطر بعد، آغاز فراخوانی دوم دقیقاً مشخص شده است: «آنگاه در فراخوانی دوم، پدر بزرگی [سریانی: 'Abhā d'Rabbūthā]، دوست روشنان [سریانی: l'Ḥabbīb^h Nahīrē] را پیش خواند» (متن ۹۶، ص ۲۶۶). همچنین، صرف نظر از اینکه خود نوشته برکونای دقیقاً مشخص‌کننده تمامیت این خویشکاری *Nhšbt* نیست، مشکل اصلی به تطبیق *Nhšbt* و دوست روشنایی مربوط می‌شود، زیرا خود متن آشکارا دوست روشنایی را (در آفرینش دوم) از *Nhšbt* (در آفرینش نخست) متمایز کرده است. در حقیقت، هنگامی که کل متن سریانی در نظر گرفته می‌شود، میان انسان قدیم/نخستین [سریانی: 'enāšā qadmāyā] و دوست روشنایی هیچ ایزد شناخته شده‌ای مگر نام *Nhšbt* دیده نمی‌شود. این نام که احتمالاً به معنی «تاج‌ور، دیهیم‌دار» است،^{۲۲} نمی‌تواند عنوان یا لقبی برای انسان قدیم باشد، زیرا در متن برکونای، او نیز آشکارا در مقام یک فرشته از انسان قدیم متمایز شده است.^{۲۳} به اعتقاد اینجانب، و هم عقیده با زوندرمان،^{۲۴} حبیب به معنی «دوست» در متن برکونای که نویسنده او را همان دوست روشنایی دانسته است، در واقع، عنوانی ساده برای

۱۹. در باب تلفظ درست این نام، نظریه‌های مختلفی مطرح شده است. عجلاناً صواب آن است که این ایزد را با حرف نوشت ساده *Nhšbt* در نظر بگیریم. در این باره نک.

Jackson, 1932, p. 225, no. 13.

۲۰. در متن برکونای، این عبارت بدون قید نام *Nhšbt* می‌آید، اما بی‌تردید فاعل منطقی جمله *Nhšbt* است. نک. Böhlig, 1980, p. 320, no. 4.

۲۱. مطابق با «حبیب الاتوار» در الفهرست. نک. ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۴۶، بند ۱۹. «حبیب»، دقیقاً همانند *xw'ryst* در ترکیب فارسی میانه *Rōšnān xwārist* (دوست روشنایی)، آگاهانه با دو معنی «دوست» و «معشوق» در نظر گرفته شده است. قس. Böhlig, 1980, p. 62 and 315, no. 213. این وضعیت در متون سغدی و بارتی نیز مصداق دارد؛ قریب، ۱۳۷۴، ش ۳۹۷۳-۷۵؛ Boyce, 1975, p. 9.

22. Cf. Jackson, 1932, p. 225, no. 13.

23. See *ibid.*, p. 226, no. 14^a; Böhlig, 1980, p. 104, no. 4.

24. Sundermann, 1991, pp. 536-537.

عیسای درخشان بوده است. مانویان شرق این عنوان سریانی را به آریامان برگردانده‌اند.^{۲۵} یکی از نتایج جالب این بررسی تأیید حضور عیسای درخشان در آفرینش نخست است.

فرضیه دوم که در باب خویشکاری *rhngwh yzd* است، بر مبنای متن فارسی میانه *y* (بند ۲۲) قرار دارد. در اینجا می‌خوانیم: «... آن ایزدان و آن رهنی‌گوه‌ایزد را اندر گردونه خورشید و ماه ایستاند، که آن روشنی و درخشش ایزدان را که از آغاز، آز و دیوان و پریان، نرو ماده، جویده و بلعیده بودند و اکنون نیز آنها را در اسارت دارند و آن [روشنی را] نیز [که] تا به فرشگرد (رستاخیز) از باد، آب و آتش می‌جوید و می‌بلعند...» (متن ۸، ص ۱۳۸-۱۳۹). آنگاه نویسنده می‌نویسد: «می‌توان احتمال داد که رهنی‌گوه‌ایزد در ماه و خورشید مسئول گردآوری و نگهداری همه نورهای نجات‌یافته است» (ص ۱۲۷، یادداشت ۹۱). وی یک سطر بعد می‌نگارد: «اما وظیفه او در متون بر جای مانده دقیقاً مشخص نشده است.» این، کل بررسی نویسنده را تشکیل می‌دهد. چنانکه در سطر یکم می‌خوانیم، «اندر گردونه خورشید و ماه» نه فقط *rhngwh*، که ایزدان دیگر نیز ایستانیده شده‌اند. در واقع، چنانکه بنابر متون تورفانی می‌دانیم، تختهای عیسی، دوشیزه روشنی و انسان قدیم در ماه و تختهای پیامبر سوم، مادر زندگی و روح زنده در خورشید جای دارند. بنابراین، اگر قرار باشد انتسابی به *rhngwh yzd* داده شود، قاعدتاً باید ایزدان دیگر را نیز - که در بالا از آنها نام بردیم - شامل شود. این در حالی است که متن فارسی میانه ما نیز، خلاف آنچه انتظار داریم، دقیقاً همان متنی نیست که نخستین بار آندره‌آس و هنینگ منتشر کرده‌اند و متن *y* بویس بر مبنای آن قرار گرفته است. نخست نویسه‌گردانی آندره‌آس-هنینگ (در اصل به عبری) را می‌خوانیم:^{۲۶}

(1) [א״י | טאן ? | דאן] (2) [א״ד ?] האן רחנניה (3) [יזד ? | א: | דר רה פי די]

(4) א״ד מאה עיסזנאר (5) ח״נד o o

(1) ['wy]š'n yz[d'n] (2) ['wd?] h'n rhngwh (3) [yzd? 'n]dr rh 'y
xwr (4) 'wd m'h 'ystyn'd (5) hynd o o

ضمن آنکه بازسازی آندره‌آس-هنینگ تنها براساس حدس و گمان پایه‌ریزی شده است، در متنی که بویس منتشر کرده نیز ابدأ معلوم نیست که کدام واژه از افزوده‌هاست و کدام یک نویسه‌ای افتاده یا مخدوش دارد (متن *y*، بند ۲۲):

25. Boyce, 1975, p. 101, text ar: 1.

خود نویسنده نیز در یکی از آثار ترجمه‌ای خود، آریامان را «به معنی دوست و لقب عیسی» در نظر گرفته است. نک. الیاده، ۱۳۷۳، ص ۲۷۱، یادداشت ۲.

26. Andreas and Henning, 1932, p. 14 [186]: VII.

22 ... 'wyš'n yzd'n *'wd h'n rhngwh *yzd *'ndr rh 'y xwr 'wd m'h
*'ystyn'd hynd ...

بنابراین، علاوه بر آنکه واژگان [d'n] yz[wy]š'n بدون ستاره و در مقابل، فعل 'ystyn'd بدون دلیل با ستاره آمده، خود متن چنان است که تصحیحها و تفسیرهای دیگر را نیز ممکن می‌سازد. در واقع، خویشکاری rhngwh yzd، یعنی گردآوری و نگهداری پاره‌های نور نجات‌یافته، از خود متن به وضوح استخراج نمی‌شود.

بررسی زبان‌شناسانه حسن رضایی باغبیدی نشان می‌دهد که این ایزد همان بامستون یا ستون روشنی و در حقیقت لقب اوست. طبق این بررسی، rhngwh از دو جزء rhng-wh ساخته شده است، نه از rh-ngwh که تاکنون تصور می‌شد. به اعتقاد او، rahang بازمانده صورت باستانی *raθa-θanga «گردونه‌کش» ($\sqrt{\theta ang}$ «کشیدن») است که پس از اعمال قاعده حذف به قرینه (haplology)، به *raθanga بدل شده است. آنگاه، در دوره میانه، θ تبدیل به h و a پایانی حذف شده است (-raθanga < *raθanga < rahang). بنابراین، rahang-weh به معنی «بهترین گردونه‌کش» خواهد بود که لقب بامستایی برای بامستون یا راه شیری بوده است.^{۲۷} از آنجا که این واژه تنها همین یک بار در متون تاکنون منتشر شده آمده، اینجانب تنها با احتیاط محض می‌تواند داده‌های یزدان‌شناختی را بر پایه نظریه‌های زبان‌شناسانه محض قرار دهد. اما، به هر حال، اگر rahangweh [yazad] را همان سروش اهرای/بامستون بدانیم، تنها خویشکاری او بالا کشیدن روشنیه‌های نجات‌یافته از ماده - جهان مادی - به گردونه‌های خورشید و ماه و از آنجا به سوی بهشت نو است، نه نگهداری روشنیه‌های نجات‌یافته، آن‌گونه که اسماعیل پور حدس زده است. در باب زادمرد مانوی، نویسنده صریحاً معتقد است که این انگاره از تناسخ هندی (و مشخصاً بودایی) اقتباس شده است (ص ۱۲۷، یادداشت ۹۲).^{۲۸} آیا متون تورفانی، که از تناسخ سخن می‌رانند، می‌توانند مبین اندیشه‌های خود پیامبر در این باره باشند؟ اگر چنین است، پس چرا در هیچ متن دیگری، بجز چینی، اویغوری، سغدی، پارتی و فارسی میانه تورفانی - یعنی به استثنای متونی که چندین قرن پس از مانی در محیطی کاملاً بودایی نگاشته شده‌اند - چنین باوری ابداً دیده نمی‌شود؟ در نوشته‌های اندک و پراکنده مانی نه تنها تناسخ، که حتی هیچ عنصر بودایی به معنی واقعی کلمه نمی‌توان یافت،^{۲۹} ضمن آنکه مانویت در مسیر گسترش خویش به سوی شرق، هرچه پیشتر رفته، همواره یک نوع بودایی‌شدگی شدیدتری را تجربه کرده است. این رویکرد در

27. Rezai Baghbidi, 2002, pp. 1-4.

۲۸. او این مطلب را در میان مطالبی مطرح می‌کند که کل آن، به استثنای عبارت مزبور، ترجمه یادداشت‌های بویس

(ص ۷-۸) است، چنانکه در بدو امر تصور می‌شود این عبارت صریح به نقل از بویس مطرح شده است.

29. Klimkeit, 1996, p. 59.

متون ترکی و به‌ویژه چینی به اوج خود می‌رسد، چنانکه خواننده هنگام مطالعه یکی از متون چینی مانوی تا زمانی که نام مسیح (البته با عنوان «بودا مسیح») را نبیند، همچنان تصور می‌کند که متنی از سرتره بودایی را پیش روی خود دارد. صاحب این قلم، در یکی از مقاله‌های خود، مفصل در این باب بحث کرده است.^{۳۰} در آنجا، با استناد به مدارک متعدد، نشان داده شده است که انگاره تناسخ در غرب ایران، چه در خاور نزدیک و چه حتی در اروپا، آموزه‌ای کاملاً شناخته‌شده و رایج بوده و حتی نشانه‌های روشنی از آن تا عصر سلت‌ها نیز ردیابی شده است. بنابراین، بار دیگر باید تأکید کرد که تا زمانی که شواهد گویا و دلایل مستند برای برخی از اقتباسها در خود خاور نزدیک - که مانی در دل آن پرورش یافته بود - وجود دارد، اگر نگوییم نیازی به یافتن احتمالات ضعیف در شبه‌قاره یا اندکی دورتر در آسیای مرکزی نداریم، حداقل نباید احتیاط را از کف دهیم.

بنابر متنی که نویسنده از *الملل و النحل* شهرستانی ارائه داده است،^{۳۱} می‌خوانیم: «مانی در باب "الف" از کتاب جبلة، در [اول] شابرکان آورده است که...» (متن ۹۰، ص ۲۵۷)؛ آنگاه، مؤلف در یادداشتی (شماره ۳۶) احتمال می‌دهد که جبلة همان کفالایا است. در اینجا از کتابی به نام جبلة یاد شده است که بخشی از آن در ابتدای کتاب شاپورگان آمده بوده است. در متن عربی *الملل تفاوتی جزئی اما مهم با متن فارسی وجود دارد*:^{۳۲} «مانی فی باب الالف من الجبلة و فی اول الشابرکان...» بنابراین، مانی مطالبی را در باب الف از کتاب *الجبلة* و نیز در اول کتاب شاپورگان مطرح کرده بوده است نه آنکه باب الف *الجبلة* در اول شاپورگان نقل شده باشد. آیا مانی کتابی به نام *الجبلة* داشته است؟ بررسیهای کارشناسان به درستی نشان داد که در چند نسخه *الملل* تحریف رخ داده است، چنانکه کاتبان مسلمان، به علت ناآشنایی با آثار مانی، واژه *انجیله* «انجیل او» را به صورت «الجبلة» استنساخ کرده‌اند.^{۳۳}

مآخذشناسی کاربردی

اهمیت شیوه استفاده از منابع و مآخذ و تأثیر آن در کیفیت اثر پژوهشی بر اهل فن پوشیده نیست. در اینجا مواردی را برشمرده یا با تفصیل بیشتر مطرح کرده‌ام تا نشان‌دهنده میزان توجه نویسنده به این مهم باشد.

با خوشبینانه‌ترین حدس، بیش از ۸۵ درصد بازسازی و روایت اسطوره آفرینش مانوی بر پایه

۳۰. شکری فومشی، ۱۳۸۲، ص ۵۴ به بعد.

۳۱. این متن بنابر ترجمه فارسی افضل الدین صدر ترکه اصفهانی است که در سال ۱۳۵۰ با تصحیح محمدرضا

جلالی نائینی منتشر شده است.

۳۲. رک. تقی‌زاده و افشار شیرازی، ۱۳۳۵، ص ۲۴۴. این متن چاپ لایپیگ است.

متون شرقی به‌ویژه اسناد تورفان قرار گرفته است، حال آنکه اسناد شرقی و تفسیرهای مربوط به آنها تنها بخشی از منابع و مآخذ را تشکیل می‌دهند. این رهیافت سبب شده که بازسازی و روایت مذکور نتواند منعکس‌کننده اسطوره آفرینش اصیل مانوی باشد (نک. ادامه مقاله).

بیش از ۹۰ درصد یادداشتهای نویسنده در بخش متون فارسی میانه و پارتی - بیشترین متون این کتاب - همان یادداشتهای بویس^{۳۴} است. چنانکه گویی نویسنده، با برگرداندن بخش مذکور به فارسی، قصد داشته پژوهشهای خود را تنها بر مطالعات دانشمندان غربی استوار کند، مطالعاتی که حتی خود پژوهشگران غربی نیز آنها را مجدداً تصحیح و تفسیر کرده‌اند. این وضعیت در مورد بیش از ۹۰ درصد متون سفدی نیز صادق است، طوری که نویسنده حتی حاضر نشده در ترجمه، لحن کلام هنینگ را تغییر دهد.

این فرآیند زمانی عجیب به نظر می‌رسد که مؤلف، برای روایت الهام همزاد مانی و رؤیای مادرش در عروج پیامبر به آسمان (ص ۵۹)، هیچ منبع یا مأخذی ذکر نکرده است، حال آنکه تنها منبع مهم در این باب مجموعه دستنوشته‌های یونانی کلن است؛^{۳۵} در واقع، این موضوع فقط در این مجموعه دستنوشته بیان شده است. گرچه شاید چندان مهم به نظر نرسد که نویسنده، به پیروی از بویس و دیگران، برای عیسی در کیش مانوی سه جلوه قائل شده و از یکی از مهم‌ترین مقاله‌ها در این زمینه که به قلم زوندرمان نوشته شده^{۳۶} استفاده نکرده، حداقل در مورد عیسیای رنجبر می‌توانست از آثار متعدد آگوستین و به جای عبارت «اما از قراین پیدا است که [مانی] از مسیح، شناختی کامل داشت...» (ص ۳۰) از مقاله دیگر و روشنگر زوندرمان^{۳۷} بهره‌های بسیار برد.

کل کتاب با شماره‌گذاری وضعی نویسنده دارای ۱۰۴ متن از متون فارسی میانه و پارتی (مجموعاً ۵۳ متن)، سفدی (۳ متن)، قبطی (۲۳ متن)، چینی (۴ متن)، اویغوری (۲ متن)، عربی و فارسی (۸ متن)، سریانی (۴ متن)، لاتینی (۴ متن) و یونانی (۳ متن) است. اما از میان این ۱۰۴ متن، تنها از ۶۳ متن در بازسازی و روایت اسطوره آفرینش استفاده شده و ۴۱ متن دیگر هیچ نقشی در اثر نداشته‌اند. این عامل، بهره‌گیری نویسنده از منابع و مآخذ را با مشکل جدی مواجه کرده است، چنانکه استفاده نکردن او از قطعات *M 261 f*، *M 292* و *M 5228* (متن ۳۲) باعث شده که وی نتواند، برای نمونه، نقش دوشیزه روشنی را در آفرینش سوم به‌درستی نشان دهد.

اما این نکته مهم‌تر از این مشکل بسیار جدی نیست که نویسنده، در بازسازی خود، هیچ معیار خاصی را برای نوع و کیفیت مدارک و مآخذ در نظر نگرفته است. در واقع، او همه مواد

34. Boyce, 1975.

35. See Koenen and Römer, 1988.

36. Sundermann, 1991, pp. 535-539.

37. *Idem*, 1988, pp. 201-212.

اطلاعاتی‌اش را، که ابدأ یکدست و یکپارچه نیست، بدون توجه به معیارهای مأخذشناسی با هم تلفیق کرده و آنها را در طول هم قرار داده است. در واقع، ضروری است که، برای نمونه، میان متون تورفانی (نوشته‌های خود مانویان از سده ۱۳-۹ م) و نوشته‌های شدیداً ضدمانوی اسقف مسیحی آگوستین (از سده ۴-۵ م) تمایز قائل شویم. بدیهی است که تلفیق این دو مجموعه بدون بررسیهای مأخذشناختی کاملاً غیرممکن است. بی‌توجهی به مسائل ساختاری منابع بزرگ‌ترین نقص این اثر است، چنانکه در کتاب جای فصلی برای بررسی انتقادی منابع و مأخذ واقعاً خالی است، کاری بسیار ضروری که بی‌توجهی به آن لطمات جبران‌ناپذیری بر تمامیت پژوهشی اثر وارد ساخته است. اما نویسنده از میان تمام نوشته‌های سریانی، یونانی و لاتینی - گرچه به معرفی کوتاه برخی از آنها پرداخته - فقط برای اثر افریم شناسنامه داده و مهم‌تر آنکه برای بازسازی و روایت اسطوره، از میان آن همه منابع، تنها از یک اثر سریانی (تئودور برکونای)، یک اثر یونانی (الکساندر لوکوپولیس) و دو اثر لاتینی (هر دو از آگوستین) استفاده کرده است. کلیه این متون، به دلیل در دسترس نبودن آنها در ایران، از کتاب رابرت هارت^{۳۸} اقتباس شده است.

طبق نوشته‌ی نویسنده، «متنی از انجیل زنده [مانی] برجای مانده که ترجمه‌ای یونانی از اصل سریانی است» (ص ۷۸). این قطعه از انجیل در مجموعه دست‌نوشته‌های یونانی کلن (CMC) باقی مانده^{۳۹} و احتمالاً ترجمه از اصل سریانی است.^{۴۰} متن یونانی در مصر، احتمالاً در اکسیرینخوس، کشف شده است. اما از انجیل زنده قطعاتی به پارتی (برای نمونه، *M 92, M 88 II, M 91 II, M 172 I, M 17* و به فارسی میانه (برای نمونه، *M 8828-30, M 898, M 888 a, M 441*) [مجموعاً متن C بویس]، *M 733* [متن do بویس]) باقی مانده است. نویسنده جز *M 17* از دیگر دست‌نویسها بادی نکرده است.^{۴۱} در حالی که درباره انجیل زنده دهها اثر ارزشمند وجود دارد، نویسنده به دانشنامه دین (ویراسته میرچا الیاده)، ذیل واژه اکسیرینخوس، ارجاع داده است. این مورد البته عجیب‌تر از آن نیست که نویسنده، قطعه فارسی میانه *M 172 I* (که در اثر به صورت *M 1721* چاپ شده^{۴۲}) یعنی قطعه‌ای را که با کمک *M 17* متن فارسی میانه C بویس را تشکیل می‌دهد، زیر عنوان متون سغدی فهرست کرده است! (ص ۸۰).

رساله‌های دکتری، همواره جزو بهترین مأخذ در تحقیقات به شمار می‌روند، چنانکه این کتاب

38. Haardt, 1971.

39. Koenen and Römer, 1988, 66, 4 - 68, 5.

۴۰. بنابر قول ابن‌ندیم، مانی انجیل خود را با خطی که خود ابداع کرده بود، یعنی فارسی میانه مانوی، نوشت. در

این باره، نک. ابن‌ندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۹.

۴۱. چندی پیش، متن قبطی انجیل زنده مانی کشف شده، اما هنوز منتشر نشده است. نک.

Lieu, 1992, p. 10; Mirecki, 1988, pp. 135-145.

۴۲. حداقل باید در ویرایش دوم اصلاح می‌شد.

نیز در اصل یکی از آنهاست. اما جای این‌گونه آثار، به استثنای رساله امید بهبهانی با عنوان «متون فارسی میانه و پارتی درباره آفرینش» (ص ۱۸۸، یادداشت ۱۳۹)، در این کتاب واقعاً خالی است. حتی در چاپ دوم کتاب نیز، با وجود استفاده از چند منبع یا مأخذ جدید، مانند مانی به روایت ابن‌الندیم از محسن ابوالقاسمی (ص ۲۶۰ به بعد)، به اکثر تحقیقات ارزشمند استادان برجسته ایرانی که در ایران یا خارج منتشر شده توجهی نشده است. نمونه بارز آن پژوهش عالمانه بدرالزمان قریب در زمینه بهشت روشنی است.^{۴۳}

اما از میان پژوهشهای مانوی، تحقیقات آلمانیها به‌ویژه دارای چنان اهمیتی است که بی‌توجهی به آنها در این حوزه به معنی از دست دادن تقریباً نیمی از منابع و مأخذ است. چگونه می‌توان از تمثیلهای گنوسی و مانوی بحث کرد و از کتاب ارزشمند آرنولد-دوبن^{۴۴} بهره نبرد و این مبحث بسیار جالب را تنها به تمثیلهای سفدی محدود کرد؟ (ص ۵۲، یادداشت ۵۰)؛ یا از گنوس اسماعیلی گفتگو کرد و یکی از بهترین آثار در این زمینه، یعنی اثر هالم^{۴۵} را نادیده گرفت؟

ویرایش

الف) ترجمه اکثر متون کلاسیک به سه دلیل نیاز به تجدید نظر دارد: ۱. متونی که بویس گردآوری کرده بر پایه قرائتهای قدیم مولر، زالمان و دیگران است. تحقیقات نشان می‌دهد که در قریب به اتفاق این متون، واژگان و عبارتهایی یا اشتباه خوانده شده یا اصلاً قرائت نشده است. به‌ویژه آنکه در این چاپ دقیقاً معلوم نیست فاصله حقیقی میان دو پاره از هم‌گسیخته چقدر بوده است، چنانکه بین یک واژه ناخوانا و دو عبارت ناخوانا هیچ تفاوتی در نظر گرفته نشده است. این عامل قطعاً ترجمه نادرست و تفسیر ناصواب را در پی خواهد داشت. بنابراین، متون مربوط باید دوباره از اصل قرائت شوند.^{۴۶} با اینکه فاصله حقیقی میان عبارات و واژگان در متونی که زوندرمان منتشر کرده رعایت شده، نویسنده حتی در اینجا نیز این قاعده کارشناختی را رعایت نکرده است. ۲. برخی از عبارات یا واژگان ترجمه نشده‌اند. برای نمونه، در متن فارسی میانه ۳۲ (ص ۱۶۴) عبارت *hyst pd 'b*^{۴۷} به فارسی برگردانده نشده است. این وضعیت در مأخذ نیز حکمفرماست. برای

۴۳. قریب، ۱۳۷۶، ص ۳۷۲-۳۵۷؛ Gharib, 2000, pp. 258-269.

44. Arnold-Döben, 1986.

45. Halm, 1978.

۴۶. زوندرمان و وبر اکثر این متون را به صورت عکس منتشر کرده‌اند و در ایران نیز موجود است. نک.

Sundermann, 1996; Weber, 2000.

47. Sundermann, 1973, p. 47: R?/I/4-5.

این سهویات شامل عبارات بلند نیز می‌شود. برای نمونه، یک عبارت از ترجمه الملل و النحل ترجمه نشده است. عبارت مزبور داخل قلاب مشخص شده است: «... هیچ چیز از او خالی نیست [و او ظاهر و باطن است] و آن را نهایت نیست...» (ص ۲۵۷).

نمونه، یک سطر از نیایش چینی (متن ۸۳) - بر مبنای ترجمه انگلیسی تسوئی چی - ترجمه نشده است: «It can nourish the five kinds of sons (or seeds) of Light».^{۴۸} ۳. برای برخی از واژگان ترجمه نادرست داده شده است. برای نمونه، ^{۴۹} qnygrwšn نه به دوشیزه روشنی، بلکه به دوشیزگان روشنی - که متفاوت با آن است - برگردانده شده است (ص ۱۶۴، بند ۲). این موارد منجر به تفسیر ناصواب متون شده است، متونی که از آنها در بازسازی استفاده شده بود.

ب) میان برخی از موضوعات کتاب رابطه طولی برقرار نیست. به این معنی که عبارت یا بندی از مطالب، پاره‌ای نامتجانس در موضوع مورد بحث به نظر می‌رسد، چنانکه به سختی می‌توان ارتباط آنها را با مطالب پسین و پیشین توجیه کرد. برای نمونه، در مبحث گنوس اسماعیلی (ص ۳۷)، یک بند به نظریه عقول ابن سینا و تصورات خواجه نصیرالدین طوسی اختصاص یافته است. در اینجا هیچ اشاره‌ای به ارتباط یا استمرار سنتی کهن‌تر و به‌ویژه مانوی نشده است، چنانکه پیوند آن با گنوس اسماعیلی در پرده ابهام قرار دارد. بسیار بجا بود که پس از طرح مباحث مربوط به عقل دهم در گنوس اسماعیلی و در پی آن سهروردی که به طرح روایتی از رساله الغرابة الغریبه انجامید، بررسی‌ای تطبیقی با سرود مروارید (سرود یهودا توماس حواری در سرزمین هند - منقول در اعمال توماس) نیز صورت می‌گرفت.^{۵۰} از قرار معلوم، در زمینه این مباحثات، نویسندگان از وجود کتاب روشننگر انسان نورانی در تصوف ایرانی اثر هانری کربن اطلاعی نداشته است.

ج) شبیه خاصی در نظام ارجاعات وجود ندارد: ۱. آثار لاتین گاهی به فارسی و گاهی نیز به لاتین ارجاع داده شده است. برای نمونه، به یکی از آثار هانری کربن در یادداشتهای ۶۵-۶۶ و ۶۸-۷۱ به صورت فارسی و در یادداشت ۷۳ به صورت لاتین ارجاع داده شده است (ص ۵۳). ۲. برای یک اثر چند بار مشخصات کامل داده شده است، حال آنکه ذکر مشخصات کامل اثر در ارجاع اول کفایت می‌کند. برای نمونه، ص ۵۲-۵۳، یادداشتهای ۵۲ و ۵۸. ۳. در ذکر منبع از مجموعه مقالات، گهگاه نه به نام مقاله، بلکه به نام خود مجموعه ارجاع داده شده است. برای نمونه، به جای ذکر مقاله پترو سولیانو با عنوان «آیین گنوسی از سده‌های میانه تا کنون» از عنوان مجموعه آیین گنوسی و مانوی استفاده شده است؛ گرچه در جایی دیگر (ص ۵۳، یادداشت ۵۹) صورت صحیح ذکر شده است. ۴. مشخصات برخی از ارجاعات ناقص است. برای نمونه، نوشته‌های افریم را نه فقط دلیو. میشل، بلکه «دلیو. میشل و دیگران» ویراسته و منتشر کرده‌اند (ص ۹۴، یادداشت ۶۳). عنوان اثری معروف از مکنزی نیز ناقص است (چه در متن - ص ۹۲، یادداشت

48. Tsui Chi, 1943, p. 178: 8.

49. Sundermann, 1973, p. 47: R?/II/9.

۵۰. این مبحث به سادگی می‌تواند به طرح تمثیل بازرگان در مانویت کشیده شود. نک. زوندرمان، ۱۳۸۰، ص ۲۷.

۳۴ - و چه در کتاب‌شناسی): *Šābuhragān* باید به *Mani's Šābuhragān* (که قسمت دوم آن با شماره II مشخص است) تصحیح شود. ۵. در یک مورد، ارجاع مورد نظر در جای خود قرار نگرفته است. در ص ۲۶۰، یادداشت ۷، می‌خوانیم: «رک. یادداشت ۳۳ در صفحات بعد»، اما این یادداشت در ص ۲۶۲ با شماره ۳۵ مشخص شده است. ۶. در یک مورد، برای ارجاع به یک مأخذ لاتین، به جای استفاده از *apud* (به نقل از) از *cf.* (مقایسه کنید با) استفاده شده است (ص ۲۷۷، یادداشت ۳).

د) بی‌دقتی در بازبینی و راه یافتن برخی غلطهای تایپی به اثر موجب بروز سهویات فاحش شده است. برای نمونه، دستنویسهای فارسی میانه *M 98 I*، *M 99 I* و *M 172 I* به ترتیب *M 981*، *M 991* (ص ۱۷۶، یادداشت ۹) و *M 1721* (ص ۸۰) ذکر شده‌اند. یا دستنویسهای سازنده متن ۱۸ متشکل از *M 1001*، *M 1012*، *M 1013*، *M 1015* و *M 1016* هستند نه *M 100*، *M 10012-16* (الح). در مورد اخیر، دستنویس *M 1014* نیز باید بخشی از متن را تشکیل دهد، حال آنکه این دستنویس همراه با قطعه *M 1030*، طبق چاپ زوندرومان، متنی دیگر را تشکیل می‌دهد.^{۵۱} در این زمینه سهویات تایپی چنان زیاد است که کل یادداشتها باید با دقت ویراسته شود. این غلطها در مشخصات منابع و مأخذ نیز دیده می‌شود. برای نمونه، نوشته‌های تئودور برکونای (چاپ آ. شیر) در جلد ۶۹ مجموعه دستنویسهای مسیحی-شرقی (پاریس-لایپزیگ) منتشر شده است، نه در جلد ۶۶ (ص ۲۷۱)؛ یا ویژگیهای متن *am* در ص ۹۷ کتاب بویس قرار دارد نه در ص ۷۹.

ه) شرح نامها و واژه‌ها نیاز به تجدید نظر دارد: ۱. ذیل واژه *فیوم* (نقطه‌ای در مصر) می‌خوانیم: «نام دختر گیهان خردمند» (ص ۲۹۳). ۲. *شم* (*Shem*) در متون نجع حمادی، «محملاً شمعون» دانسته شده است (ص ۲۹۲). *شم* همان *سام* پسر نوح است.^{۵۲} ۳. برخی از واژگان خاص تعریف نشده‌اند. برای نمونه، «انباره» (ص ۲۳۸) که معادل *bolos* در نظر گرفته شده است. *bolos* در آثار فارسی به «لخته»^{۵۳}، «کلوخ»^{۵۴} و «دوزخ»^{۵۵} نیز ترجمه شده است.

و) کتابنامه اثر به چهار دلیل باید دوباره ویراسته شود: ۱. برخی از مدخلها بدون هیچ نقش کاربردی در اثر فهرست شده‌اند و برخی دیگر که در متن کاربرد داشته‌اند، در فهرست منابع نیامده‌اند. برای

51. Sundermann, 1973, pp. 21ff.

52. See Böhlig, 1980, p. 83.

۵۳. برای نمونه، در ویدنگرن، ۱۳۷۶، ص ۹۲.

۵۴. برای نمونه، در یارشاطر، ۱۳۷۷، ص ۴۳۸.

۵۵. برای نمونه، در شرور، ۱۳۸۲، ص ۹۶.

نمونه، از فرهنگ اساطیر یونان و روم (پیر گریمال) در ص ۱۷۸ استفاده شده، ولی در کتابنامه ذکری از آن به میان نیامده است. در مقابل، نیمی از آثار فهرست شده در کتابنامه تنها به دو دلیل فهرست شده‌اند: از آنها در حکم پژوهشهای مانوی فقط ذکر نام شده است؛ «برای آگاهی بیشتر» ذکر شده‌اند. ۲. ناشر برخی از آثار فارسی نامشخص مانده است. چنانچه شیوه‌نامه خاصی مطرح باشد، یا باید همه آثار همراه با نام ناشر فهرست شوند یا خلاف آن، برای هیچ کدام از مدخلها نام ناشر ذکر نشود. ۳. در کتابنامه فارسی (و نه لاتین) ترتیب الفبایی مدخلها رعایت نشده است. ۴. در ذکر مشخصات برخی از منابع سهویاتی رخ داده است. برای نمونه، در ذکر مشخصات کتاب مانی به روایت ابن الندیم (م. ابوالقاسمی)، به جای سال انتشار ۱۳۷۹ یا تجدید چاپ آن در ۱۳۸۱، سهواً ۱۳۸۰ آمده؛ یا به جای عنوان کتاب دنیای از یادرفته (س. برنجی)، دنیای بر یادرفته چاپ شده است. این تقریباً کل مواردی است که به عقیده صاحب این قلم نیاز به تجدید نظر دارد. نکاتی که در بالا ذکر شد، بر مبنای شیوه معیار قرار دارد، یعنی کمال مطلوب آن است که ساختار اثر بر پایه آنها استوار شود. با این حال، اهمیت و ویژگیهای مطلوب این کتاب چنان عظیم است که در ویرایشی مجدد به آسانی می‌توان جامعه این اصول را بر قامت کشیده و نیرومند آن پوشاند. موارد برشمرده، در واقع، هیچ چیز از ارزشهای این اثر کم نمی‌کند، زیرا جزو نخستین آثاری محسوب می‌شود که کوره‌راههای صعب‌العبور پژوهشهای مانوی را به جاده‌ای نسبتاً هموار تبدیل کرده است، اکنون هموارتر ساختن این راه بسیار آسان‌تر است:

هر مرغ فکرکز سر شاخ سخن بجست بازش ز طرّه تو به مضراب می‌زدم

منابع

- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۸۱، الفهرست، ترجمه و تحشیه محمد رضا تجدد، تهران: اساطیر.
 ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۹، مانی به روایت ابن‌الندیم (متن عربی، ترجمه فارسی)، تهران: طهوری.
 افشار، ایرج، ۱۳۳۵، «مانی و دین او»، یغما، س ۹، ش ۷، ص ۳۸۱-۳۸۲.
 الیاده، میرچا (گردآورنده)، ۱۳۷۳، آیین گنوسی و مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز.
 بهار، محمدتقی (ملک‌الشعرا)، ۱۳۷۳، زندگانی مانی، تهران: مجلس.
 تقی‌زاده، حسن، ۱۳۴۶، «تعلیقات بر مقاله روزه‌های مانوی»، در بیست مقاله، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۳۷-۳۴۹.
 تقی‌زاده، حسن و احمد افشار شیرازی، ۱۳۳۵، مانی و دین او. به انضمام متون عربی و فارسی درباره مانی و مانویت، تهران: مجلس.
 دکره، فرانسوا، ۱۳۸۰، مانی و سنت مانوی، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه روز.
 زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۱، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.

- زوندرمان، ورنر، ۱۳۸۰، «تمثیل بازرگانان گنج اندوز»، ترجمه آرمان (رحمان) بختیاری، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، س ۱۶، ش ۱، ص ۳۶-۴۵.
- _____، ۱۳۸۲، «دوشیزه کردار نیک»، ترجمه آرمان (رحمان) بختیاری، معارف، دوره ۲۰، ش ۱، ص ۱۴۰-۱۵۷.
- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸، سایه‌های شکارشده، تهران: نشر قطره.
- شیروو، برادز اکتور، ۱۳۸۲، عناصر ایرانی در کیش مانوی. با رویکردی تطبیقی - تقابلی، ترجمه محمد شکری فومشی، تهران: طهوری.
- شکری فومشی، محمد، ۱۳۸۲، «مبانی عقاید گنوسی در مانویت. با رویکردی بر پدیدارشناسی نظام اساطیر»، نامه ایران باستان، س ۳، ش ۱، ص ۳۵-۶۶.
- فاخته، قربان، ۱۳۸۱، «تکوین جهان در آیین مانی»، کتاب ماه هنر، ش ۵۱-۵۲، ص ۱۱۳-۱۱۰.
- قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۴، فرهنگ سغدی، تهران: فرهنگستان.
- _____، ۱۳۷۵، «سخنی درباره منوهد روشن (بهمن روشن)»، نامه فرهنگستان، س ۲، ش ۴، ص ۶-۱۶.
- _____، ۱۳۷۶، «بهشت نور بر چرم سفید»، یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار)، تهران: آگه، ص ۳۵۷-۳۷۲.
- _____، ۱۳۷۷، «خدای دین مزدیسنان در یک متن مانوی»، نامه فرهنگستان، س ۴، ش ۲، ص ۲۱-۲۶.
- کرین، هانری، ۱۳۷۹، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران: گلبان.
- _____، ۱۳۸۲، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، گزارش احمد فرید و عبدالحسین گلشن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۲.
- ویدنگرن، گتو، ۱۳۷۶، مانی و تعلیمات او، ترجمه زهت صفای اصفهانی، تهران: نشر مرکز.
- یارشاطر، احسان، ۱۳۳۰، «افسانه خلقت در آثار مانوی»، یغما، س ۴، ش ۵، ص ۱۹۹-۱۹۳؛ س ۴، ش ۶، ص ۲۵۲-۲۵۶.
- _____، (گردآورنده)، ۱۳۷۷، تاریخ ایران کمبریج، ج ۲/۳، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

Andreas, F.C. and W.B. Henning, 1932, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkistan I*, SPAW 10, pp. 173-222.

Arnold-Döben, V., 1986, *Die Bildersprache der Gnosis*, Köln (Arbeitsmaterialen zur Religionsgeschichte 13).

Böhlig, A., 1980, *Die Gnosis. Dritter Band der Manichäismus*, unter Mitwirkung von Jes Peter Asmussen, Zürich-München.

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

Browder, M.H., 1988, "Al-Birûnî's Manichaean Sources", in P. Bryder, ed., *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, Lund, August 5-9, 1987*, Lund, pp. 19-28.

Gharib, B., 2000, "New Light on Two Words in the Sogdian Version of the 'Light Paradise or the Realm of Light'", in R.E. Emmerick, W. Sundermann and P. Zieme, eds., *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin, pp. 258-269.

- Haardt, R., 1971, *Gnosis. Character and Testimony*, translated by J.F. Hendry, Leiden.
- Halm, H., 1978, *Kosmologie und Heilslehre der Frühen Ismā'īliya. Ein Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden.
- Jackson, A.V.W., 1932, *Researches in Manichaeism*, New York.
- Klimkeit, H.-J., 1996, *Manichäische Kunst an der Seidenstrasse: Alte und Neue Funde*, Opladen.
- Koenen, L. and C. Römer, 1988, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition mit Übersetzung*, Opladen.
- Lieu, S.N.C., 1992, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, 2nd ed., Tübingen.
- Mirecki, P.A., 1988, "The Coptic Manichaean Synaxeis Codex: Descriptive Catalogue of Synaxis Chapter titles", in P. Bryder, ed., *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, Lund, August 5-9, 1987*, Lund, pp. 135-145.
- Reitzenstein, R. and H. Schaeder, 1926, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin.
- Rezai Baghbidi, H., 2002, "On the Unknown Epithet of a Manichaean God", *Central Asiatic Journal* 46/1: 1-4.
- Sundermann, W., 1973, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und parabeltexte der Manichäer*, BT 4, Berlin.
- , 1986, "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I", *Aof* 13: 40-92.
- , 1988, "Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung", in P. Bryder, ed., *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, Lund, August 5-9, 1987*, Lund, pp. 201-212.
- , 1991, "Christianity, 5. Christ in Manichaeism", *EI* 5: 535-539.
- , ed., 1996, *Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904-1934)*, *Corpus Inscriptionum Iranicarum, Supplementary Series Vol. III*, London.
- Tsui Chi, 1943, "Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan. The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns", *BSOAS* 11: 174-219.
- Weber, D., ed., 2000, *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publications Since 1934*, *Corpus Inscriptionum Iranicarum, Supplementary Series Vol. IV*, London.