

فصل‌نامه جُندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال ششم، شماره ۲۱، بهار ۱۳۹۹

هنر و تشریفات مذهبی مانوی: جادو: متون، اشیاء و تصاویری از مدیترانه تا

آسیای مرکزی^۱

متیو کانپا^۲

ترجمه نگار مروتی^۳

تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۸

تاریخ پذیرش: ۹۹/۳/۴

بازخوانی هنر و جادوی مانوی:

هدف از این مقاله بررسی اعمال جادویی مانوی است. در مطالعات انجام شده با موضوع جادو در حوزه‌های فرهنگی کلاسیک، سامی، ایرانی، و آسیای جنوبی، به‌طور عمده، سنت‌های مشابه جادوگری مانوی که در کنار این سنت‌های غالب رشد یافته بودند، نادیده گرفته شده‌است. در حالی که حجم قابل توجهی از نوشته‌ها با موضوع جادو و سحر در آیین‌های پاگانی، یهودی، و مسیحی در مدیترانه و بین‌النهرین باستان، جمع‌آوری شده‌است، اما از سال ۱۹۴۷ تنها تعدادی مقاله در مورد سحر و جادوی مانوی منتشر شده‌است. این موضوع تا حدی به این دلیل است که تعداد اندکی از متون مربوط به جادوگری مانوی باقی مانده‌اند و نیز دلیل دیگر چالش‌های دشواری است که آرایش ساختاری زبان‌ها و تأثیرات فرهنگی ارائه داده‌اند. من در این مقاله

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Canepa, Matthew. "The Art and Ritual of Manichaean Magic: Text, Object and Image from the Mediterranean to Central Asia," in *Objects in Motion: The Circulation of Religion and Sacred Objects in the Late Antique and Byzantine World*, ed. Hallie G. Meredith. British Archaeological Reports, 2011.

۲. استاد هنر و باستان‌شناسی ایران در دانشگاه مینه‌سوتا

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران Negarmorovati71@gmail.com

نگاهی کلی داشته‌ام به مظاهر و جلوه‌های مختلف جادوگری در جوامع مانوی از نخستین شواهد اولیه موجود در مصر باستان و بین‌النهرین گرفته تا آخرین جلوه‌های آن در جاده ابریشم در قرون وسطی. در این راستا امید آن دارم که درک نمایم در طی این گستره زمانی و تغییرات زبانی و فرهنگی، چه پارامتری در جادوگری مانوی ثابت بوده‌است و بررسی نمایم که این محتوا و اقلام فرهنگی چگونه در سرتاسر اوراسیا دچار تغییر و تحول شده‌است.^۱

مقالات انگشت‌شماری که اخیراً در مورد مکشوفات مصری نوشته شده‌است، به صورت کلی کمک شایانی در ارزیابی مجدد سحر و جادوی مانوی کرده‌است. طبق اطلاعات من، از زمان انتشار دو کتاب والتر هنینگ با موضوع آسیای مرکزی در سال ۱۹۴۷، تنها یک مقاله کوتاه ارائه شده‌است که به‌طور جدی و مستقیم (اگرچه به‌طور محدود) به موضوع متون ایرانی میانه پرداخته‌است، نه اینکه صرفاً یک پاورقی از موضوعات عمده قبطی و بین‌النهرینی بوده باشد.^۲ بنابراین هدف از این مقاله، این است که ما دو مورد (یا سه مورد) از شواهد مربوط به نشر سحر و جادوی مانوی که در اختیار داریم را در محدوده زمانی و فرهنگی خاص خود قرار داده و سپس آن‌ها را در داخل سحر و جادوی مانوی که وارونگی جالبی از سحر و جادوی یهودی-مسیحی در دوران باستان متأخر ارائه می‌دهد، بگنجانیم. در حالی که متون شرعی مسیحیت یا یهودیت به‌طور کامل باقی مانده و تاکنون در حال استفاده بوده‌اند و سنت‌های جادویی وابسته به آنها باید از نظر باستان‌شناسی بازبازی شوند؛ اما در مورد مانویت، کلیه متون چه شرعی و چه غیرشرعی، ناپدید شده بودند تا آنکه در اوایل قرن گذشته در بیابان‌های مصر و آسیای مرکزی مجدد کشف شدند. علی‌رغم این واقعیت که مانویت یک‌بار در گذشته از روم تا چین رشد و

۱. در مورد مسئله تعاملات میان- فرهنگی مراجعه کنید به M.P. Canepa، "نظریه‌پردازی در مورد تعاملات بین فرهنگی در بین فرهنگ‌های بصری باستانی و قرون‌وسطایی"، در *تئوری سازی تعاملات میان- فرهنگی در بین دوران باستان متأخر و اوایل قرون وسطایی مدیترانه‌ای، خاور نزدیک و آسیا*.

ed. M.P. Canepa, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2010, 7-29 .

۲. D.A. Utz، قدرت‌ها، محافظان، و فرشتگان: پارادوکس سحر و جادوی مانوی، در *سمینار فیلادلفیا با موضوع منشا مسیحیت* 25، 1988، 1-4، <http://ccat.sas.upenn.edu/psco/year25/8803c.shtml>.

گسترش پیدا نموده بود، اما حجم عمدهٔ نسخ موجود در مورد آداب جادوگری مانوی، از آسیای مرکزی و مصر به دست آمده‌اند.^۱ منابع اطلاعاتی که از آسیای مرکزی به دست آمده‌اند شامل مجموعه‌ای از نوشتجات در مورد متون و هنر مانوی است که در اوایل قرن بیستم، توسط تیم‌های باستان‌شناسی پروسی از خرابه‌های شهرهای کویری در اطراف شهر باستانی و کویری قوچو (شهر قره‌خواجه)، در حاشیه شمالی تاریخ باسن (حوضه تاریخ)، که یک سایت جغرافیایی در دوران شکوفایی مانویت در قرون وسطی بوده، کشف گردیده‌است.^۲ چهار گروه اعزامی در بین سال‌های ۱۹۰۲ و ۱۹۱۴ تحت رهبری آلبرت گرانودل (Albert Grunwedel) و آلبرت وون‌لی کوک (Albert von Le Coq) این اکتشاف را انجام دادند.^۳ آنها تعداد زیادی از اسناد در مورد اصل و منشاء مانوی، و نیز مسیحی و بودایی کشف نمودند.^۴ به افتخار سایت اصلی کشف شده، این گروه‌ها تحت عنوان «گروه‌های تورفان» و اسنادی که در آنجا کشف شدند «اسناد تورفان» نام گرفتند. اسنادی که از تورفان کشف و بازسازی شدند شامل کتب خطی به سه زبان ایرانی میانه (فارسی، اشکانی، و سغدی)، اویغور (ترکی قدیم)، و چینی می‌گردد. این سطح از گسترش و نشر متون و آثار هنری مانوی مربوط می‌شود به گسترش و اشاعهٔ مانویت تحت حمایت و پشتیبانی

۱. این موارد اطلاعاتی همراه با یک تک رساله مانوی به زبان لاتین در مورد تفسیر کتاب مقدس و دستورات کلیسا، که از الجزایر یافت شده‌اند، نسخه قدیمی تباسا، و تعدادی طومار از سرودهای مذهبی و یک کتاب مذهبی تاییکان در چین، منابع اولیه را تشکیل می‌دهند، که با منابع اصلی تحقیقات مانوی و رساله‌های ایدئولوژیک مسیحی کامل می‌گردند.

۲. تعدادی مکشوفات از دون‌هوانگ نیز به این مجموعه نوشتجات اضافه شده و توسط Zsuzsanna Gulacsi و براساس معیارهایی که خاستگاه محکم مانوی داشته نه مسیحی یا بودایی، فهرست گردیده و تعریف شده‌اند، Z. Gulacsi, "شناسایی مجموعه نوشته‌های هنر مانوی در بین بقایای تورفان"، P. Mircecki and J. BeDuhn, ظهور از تاریکی: مطالعاتی در مورد بازیابی منابع مانوی، Leiden, E.J. Brill, 1997, 177-215؛ همان منبع، کتاب هنر مانوی قرون وسطایی: یک مطالعه نسخه‌شناختی از بقایای تکه‌های کتب ایرانی و ترکی مربوط به قرون هشتم تا یازدهم آسیای مرکزی، مطالعات نجع حمادی و مانوی ۵۴، Leiden, E.J. Brill, 2005.

3. A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho I*, Berlin, Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, 1912; *idem*, *Türkische Manichaica aus Chotscho II*, Berlin, Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, 1919; *idem*, *Türkische Manichaica aus Chotscho III*, Berlin, Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Georg Reimer, 1922

4. H.J. Klimkeit, *New York, Harper Collins, 1993, xvii*. عرفان در جاده ابریشم: متون عرفانی از آسیای مرکزی،

خاقان اویغور، که ابتدا در طی دوران امپراتوری استپ اویغور (۸۴۰-۷۶۲ میلادی) و پس از فروپاشی آن، در طی دوران پادشاهی اویغور کوچک‌تر در قوچو، صورت گرفته‌است و تا زمانی که جزئی از امپراتوری مغول گردید، این امر ادامه داشت.

از این منابع اطلاعاتی آسیای مرکزی تنها دو قطعه (M 781 و M 1202) است که به عنوان شواهدی از سحر و جادوی مانوی، هم شناسایی و هم منتشر شده‌اند. هر دو قطعه به زبان ایرانی میانه بوده و تاکنون هیچ شواهد و اطلاعاتی از سحر و جادو به زبان ترکی قدیمی یا چینی، شناسایی نشده‌است. مری بویس موردی امیدوار کننده اما غیرقابل دسترس را به عنوان متمم به موارد فوق اضافه نموده‌است، وی در سال ۱۹۶۰ در کتابگش از متون تورفان ایرانی، پنج قطعه اضافی را فهرست نمود که به صورت آزمایشی آن‌ها را وابسته به سحر و جادو تشخیص داده بود.^۱ با این حال، این قطعات هنوز منتشر نشده‌اند و متأسفانه غیرقابل دسترس هستند. در حال حاضر متون کوچک اما بسیار برجسته‌ای که در مورد سحر و جادو هستند، به‌طور یکسان دارای یک کتابشناسی مختصر اما استثنایی می‌باشند. در سال ۱۹۴۷، هنینگ، پس از مطالعه‌ای طولانی مقاله‌ای مفصل و کاملاً عالمانه در مورد دو قطعه فوق ارائه نمود و از آن زمان به بعد، علی‌رغم فعالیت در زمینه گردآوری و تألیف متون مانوی به عنوان تنها نمایندگان سحر و جادوی مانوی، آنها هیچ مطالعات علمی بیشتری را انجام نداده و به‌طور کلی در موضوع سحر و جادوی مانوی در آسیای مرکزی وارد نشده‌اند.^۲

داستان بازسازی متون قبطی و یونانی، چیزی شبیه به شواهد و منابع اطلاعاتی آسیای مرکزی است اما در یک مقیاس کوچک‌تر. مصر در مقایسه با آسیای مرکزی، آثار و بقایای اجتماعی و نوشتاری کمتری را برای ما فراهم ساخته‌است، و به اندازه تورفان، المان‌ها و ساز و برگ‌های

1. M 341 b, M 389, M 781, M 1202, M 1314, M 1315, M 5568, M 7917 و M 8430. M. Boyce ,

Katalogi az kتب خطی ایرانی در سند مانوی در کلکسیون تورفان آلمان، 1960, 148. Berlin, Akademie Verlag,

2. W.B. Henning, "endeh", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 12, 1947: 39-66. تألیفات: J.P. Asmussen. Delmar, N.Y., Scholars Facsimiles and Reprints, 1975: Klimkeit 1993 .

مربوط به تشریفات آیینی و ساختارهای مذهبی را ارائه نداده است. با این وجود، منابع اطلاعاتی مصری در مورد سحر و جادو، که شامل کتابخانه مدینه مادی، نسخه‌های خطی مانوی کلن، و آباچه کویری (واحه) داخله، می‌گردد، شواهد جدیدی از آداب معنوی مانوی ارائه می‌دهد که شامل برخی شواهد در مورد آداب سحر و جادو است. در سال ۱۹۲۹ گروهی از کارگران که در سایت مدینه مادی واقع در فیوم، در حال حفاری برای کود شیمیایی بودند، مجموعه‌ای از نسخه‌های خطی مانوی قبطی را کشف کردند که در درون یک صندوق به طور کامل همراه با جلد‌هایشان قرار داشتند.^۱ این نوشته‌ها شامل مجموعه بزرگی از سرودهای مذهبی، و یک کفالایا است، که اثری جعلی ظاهراً با عنوان آموزش‌های محرمانه مانی به حلقه داخلی مریدانش محسوب می‌شود. مکمل این مکشوفه اصلی، کشف نسخه‌های خطی یونانی Manichaeicus Coloniensis (نسخه‌های خطی مانی در کلن، CMC) در سال ۱۹۶۹ است، یک نسخه خطی کوچک که شامل نقل‌قول‌هایی طولانی از پنج مکاشفه آدم برهنه یهودی است، نقل‌قول‌هایی از St. Paul، و مهم‌تر از همه، شروع بشارت مانی درباره مسیح (انجیل مانی) است – یکی از پنج کتاب شرعی وی-.

اینکه آن‌ها چگونه تحت مالکیت پاپیریوساملونگ (Papyrussammlung) دانشگاه کلن درآمده‌اند و نیز زمینه باستان‌شناسی آن‌ها، موضوعاتی نامشخص است. با این حال، نویسنده اصلی آن، هنریش (A. Henrichs) نقل نموده است که بقایای نسخه‌های خطی ممکن است متعلق به منطقه‌ای در اطراف اقصر بوده باشد، و اینکه «این حدس و گمان منطقی است که آن‌ها در مجاورت لیکوپولیس باستانی، قلعه‌ای از دوران مانویت در مصر علیا، یافت شده باشند».^۲ CMC به دلیل اندازه کوچکی که دارد، تنها ۳۸×۴۵ میلی‌متر، یک مورد بسیار خاص در مطالعه سحر و جادوی مانوی محسوب می‌شود (کوچکترین نوشته‌ای است که از عهد باستان باقی مانده است)، و تقریباً مشابه با طلسم‌های مسیحی است، همانند *P. Ant. ii 54* (۲۶×۴۰).

1. S.N.C. Lieu, *Leiden, Brill, 1994, 64*. مانویت در بین‌النهرین و روم شرقی،

2. A. Henrichs, 1979: 83, "تجدید نظری در نسخه‌های خطی مانی در کلن"، مطالعات هاروارد در فلسفه کلاسیک
349: Lieu 1994, 80.

میلیمتر، *Pater Noster* و یا *P. Oxy. xvii 2065* (Ps. 90).^۱ مضمون احتمالاً جادویی CMC، که در تضاد با محتوای متنی آن قرار دارد، تا حد زیادی بدون توجه باقی مانده و مطالعه نشده است.

آخرین پیشرفت در زمینه داستان مکشوفات نوشتاری مانوی، که هنوز نیز ادامه دار است، مربوط می‌شود به حفاری‌هایی که در سایت رومی کلیس انجام شده است، سایت مدرن اسمنت‌ال‌خراب، که در داخل ناحیه آبادیه کویری الداخله در حدود ۸۰۰ کیلومتری جنوب قاهره، واقع شده است.^۲ شهر مدرن اسیوط که سایت باستانی لیکوپولیس را دربرگرفته است، از مدت‌ها قبل در کتاب پاناریون (نوشته اپیفانیوس) و سایر نوشته‌های ضد مانوی، به عنوان یک مرکز مهم دینی شناخته شده است.^۳ از کلیس بقایای نوشته‌هایی یافت شده است که مربوط به جامعه مانوی قرن چهارم بوده و به زبان‌های قبطی، یونانی (در مجموع حدود ۳۰۰۰ قطعه کاغذ پاپيروس)، و سریانی (شامل چندین صفحه چوبی حکاکی شده).^۴ علاوه بر این کتب مقدس، کتب دعا، سرودهای مذهبی، و نامه‌های شخصی، در کلیس سه نوشته دیگر نیز یافت شده است، که دو مورد آن‌ها یونانی و یک مورد قبطی بوده و در ارتباط با سحر و جادو تشخیص داده شده‌اند.^۵

1. Lieu 1994, 79 .

2. *Ibid*, 87.

3. *Ibid*, 87;

و در مورد گسترش مانویت مصری، P. van Lindt، نام پیکره‌های اساطیری مانوی: یک مطالعه تطبیقی در مورد واژه‌شناسی در منابع قبطی، *Weisbaden, Otto Harrassowitz, 1992, 225-231*. در مورد کلیس، C.A. Hope *et. al.*، "پروژه آبادیه کویری داخله: اسمنت‌ال‌خراب ۱۹۹۱-۹۲"، مقاله در مورد مطالعه علمی دوران مصر باستان، 1989، 19: 1-26؛ همان منبع، "گزارشی مختصر در مورد حفاری‌های اسمنت‌ال‌خراب ۱۹۹۲-۱۹۹۱"، پژوهشنامه مرکز استرالیایی در مورد مصرشناسی ۴، ۱۹۹۳: 17-28. I.M.F. Gardner، "نسخه‌ای خطی در مورد علم‌العبادات مانوی، یافت شده در کلیس"، *Orientalia* 62، 1993: 30-59.

4. Lieu 1994, 88 .

۵. مورد یونانی:

I.M.F. Gardner *Kellis Literary Texts Volume 1 Oxbow Monograph 69*, Oxford, Oxbow Books, 1996, 132-140:

چند کاسه بین‌النهرینی که مخصوص سحر و جادو بوده‌است، اطلاعات تکمیلی جالب اما غیر قطعی را در خصوص منابع مصری و آسیای مرکزی ارائه می‌دهند. در مقایسه با اکثر کاسه‌های مخصوص طلسم بلاگردان (تعویذ) که به زبان‌های یهودی-آرامی، مندائی، و سریانی نوشته شده‌اند، نوزده مورد از کاسه‌هایی کشف شده با دست‌خطی نوشته شده‌اند که مانوی‌ها آن را ابداع کرده و برای خلق متون مقدس خود از آن استفاده می‌نمودند.^۱ با این حال، خود دست‌خط به‌طور قطعی نشان نمی‌دهد که مصرف‌کننده کاسه و نه حتی جادوگری که کاسه را ساخته‌است، مانوی بوده باشد. در هر نوزده کاسه به جز یک مورد، در مضمون نیایش‌ها، هیچ موردی به چشم نمی‌خورد که به وضوح مانوی باشد، و به نظر می‌رسد که زبان، کیهان‌شناسی (فلسفه نظام عالم)، و قالب مربوط به نوع کاسه‌های یهودی-آرامی، مندائی و سریانی را همانند هم قرار داده باشد.

سحر و جادوی مانوی و تاریخ مانویت:

تعدادی دلیل احتمالی وجود دارد که در میان مجموعه نوشته‌های قابل ملاحظه PGM و PDM در زمینه‌های مصری، یک چنین تعداد اندکی از متون مربوط به سحر و جادوی مانوی باقی مانده‌است، و اینکه قوانین و دستورات بودایی دهارانی (dharani) و راکسا (raksa) در آن واحد در همه بخش‌های آسیای مرکزی وجود دارد. اول از همه این است که خود مانی به‌طور کامل این مطلب را روشن ساخته‌است که یک مانوی دیندار نباید با «هنرهای جادوگری و سحر و جادوی تاریکی» سرو کار داشته باشد و باید از کسانی که به چنین اموری مشغول هستند، دوری گزینند.^۲

مورد قبلی:

P. Mirecki, I. Gardner, and A. Alock, "طلسم جادویی، نامه‌های مانوی"، in eds. P. Mirecki and J. BeDuhn, Leiden, Brill, 1997, 1 .

۱. J.D. BeDuhn, کاسه‌های سحر و جادو و مانوی‌ها، در eds. M. Meyer و P. Mirecki, قدرت آیین و سحر و جادو در دوران باستان، Brill, 1995, 419 و 427.

۲. Mirecki, 1997, 10-11 و سایرین.

به عقیده مانی، روح شخصی که اعمال جادویی انجام می‌دهد همراه با «پادشاه قلمروهای تاریکی» در درون توده‌ای جهنمی محصور خواهد شد و مطابق با کتاب مکاشفات یوحنا، بعد از مکاشفه‌ای که انجام می‌دهد تا ابد تسلیم تاریکی پوچ و باطل خواهد بود. نسخه ترکی قدیمی از Xwastwanift، یا اعتراف‌نامه گناهکاران، به اعضای غیر روحانی جامعه مانوی آموزش می‌دهد که به خاطر هرگونه نقض عهده‌ای از سیکاسپادا (Sikaspada) یا «احکام عشره» که به گفته ابن‌الندیم جغرافیدان ایرانی قرن دهم، شامل دستور اجتناب از اعمال جادویی، به خصوص سحرها و حيله‌ها می‌گردد، طلب عفو و بخشش نمایند.^۱ این امکان وجود دارد که تعریف اولیه و ضدیت مانی نسبت به سحر و جادو فضایی را ایجاد کرده‌است که انجام اعمال جادویی در آن به اندازه سایر جوامع مذهبی رایج و آسان نبوده‌است. با اینحال، علی‌رغم این دستور مستقیم و توضیحات صریحی که از عواقب وحشتناک نادیده گرفتن آن ارائه شده‌است، مانوی‌ها به وضوح اعمالی را انجام می‌دادند که در واقع هم مطابق با تعریف مانی و هم تعریف مدرن ما از سحر و جادو است. احتمالاً هرگونه آگاهی از تعاریف و دستورات مربوط به اجتناب از هر آنچه که به عنوان سحر و جادو شمرده می‌شود، به تدریج رو به افول و فرسایش گذاشته‌است و هرچه که به سمت مذاهب شرقی می‌رویم این موضوع حتی بیشتر مشهود می‌گردد، چرا که چنین تمایزاتی در مذهب بودا وجود ندارد، مذهبی که اعمال آن را (هم اعمال وابسته به سحر و جادو و هم اعمال «مذهبی») مانویت به راحتی به خود اختصاص داده‌است.

این امکان تا حد زیادی وجود دارد که اگر مانوی‌های کلیس یا تاریخ باسن، از چنین احکامی آگاهی داشتند، آن دسته از اعمالی را که به عنوان سحر و جادو توسط مانی منع شده‌است را انجام نمی‌دادند.^۲ طبق گفته ابن‌الندیم، مانی به‌طور ویژه «سحر و حيله (وهم)» را ممنوع

۱. Utz 1988. P.A. Mirecki، "اشارات مانوی به تشریفات مذهبی و سحر و جادو: طلسماتی برای نامرئی بودن در کفالیای قبطی"، در مطالعات نور و تاریکی در مانویت و دنیای آن، eds. P.A. Mirecki و J. Beduhn, 173-80, Leiden, Brill, و 2001.

۲. Mirecki 1997, 10-11، و سایرین.

ساخته است.^۱ ممکن است که مانوی‌ها مراقبات و خودداری‌های لازمه را انجام نداده باشند و جادوگری طبی در همین زمره قرار می‌گیرد. مانوی‌های دوران باستان متأخر، تنها می‌توانستند بحث و جدل‌های مانی را به عنوان مواضع و مسائلی ضد زردشتی یا ضد مجوسی درک و دریافت نمایند، چرا که ایرانیان و مخصوصاً کرتیر، موبد اعظم زردشتی، کسانی بودند که مانی را بر سر مسائل دینی به قتل رسانده و خصومت دینی در وطن بین‌النهرینی وی داشتند.^۲ نوشته‌ها و گفته‌های شخصی مانی حکایت از رابطه‌ای نزدیک بین طب و آنچه که اکنون جادوگری در نظر گرفته شده است، دارد. این در حالی است که مانی به راحتی خود را در دربار ساسانی به عنوان طبیبی از بابل معرفی کرده و آخرین دفاعیاتش قبل از اعدام در مورد راستی و درستی خدمات طبی-جادویی خود را انجام داده است: «چه بسیاری از خدمتکاران تو که من آنان را از شراهریمن (dyw) و زن ساحره (drwxš) نجات داده‌ام. بسیاری از آن‌ها کسانی بودند که من انواع مختلفی از تب را از آنان دور ساختم؛ و بسیاری از آن‌ها کسانی بودند که در آستانه مرگ قرار داشتند و من آنان را جانی تازه دادم». ^۳ مانی همانند عیسی و بودا، که آن‌ها را به عنوان اجداد و رهبران قبل از خود می‌داند، معجزات، شفابخشی و جن‌گیری‌های بسیاری انجام داده است، که طرفداران و مخالفان مذهبی و سیاسی، هر یک بر اساس استدلال خود تعبیر مختلف جادوگری و مذهبی از آن‌ها داشته‌اند.

با مستثنی ساختن هر گونه اثری پایدار از حکم ممنوعیت اولیه مانی، تعداد اندکی از متون مربوط به سحر و جادو را می‌توان به طور جزئی بر اساس این واقعیت شرح داد که ممکن است متون دیگری در منابع مصری و آسیای مرکزی وجود داشته باشند که دارای منشأ جادویی بوده اما به دلیل شناسایی اشتباه ناشناخته هستند. هنگامی که متون مربوط به علم‌العبادات یا

1. Utz 1988

2. J.M. و S.N.C. Lieu-(?)، "مانی و مجوسیان"، eds. A. van Tongerloo و S. Giversen، در CMC 137-140، Manichaica Selecta I، Louvain، 1993، 210-13 .

3 M3 V به نقل از J. BeDuhn 1995، 426:

در مورد مباحث او در مورد مانی به عنوان یک طبیب، 425-7.

سرودنامه‌های مذهبی به طور دقیق مورد بررسی قرار می‌گیرند، دسته‌بندی‌هایی نسبتاً دلخواهانه از اعمال جادویی و مذهبی را یادآور می‌شوند که بر این قضاوت‌ها حکمرانی می‌کند، و تا حد زیادی بیانگر یک نگرش یهودی-مسیحی هستند. در نهایت این می‌تواند باشد که متون فوق زنده باقی نمی‌مانند، زیرا آن‌ها به عنوان طلسمات محافظتی و طبی، بر روی جسم افراد کاربرد مؤثر داشته‌اند.

سحر و جادوی مانوی در حوزه‌های جهانی و تاریخی خود:

مذهب مانوی از زمان آغاز، برای ترویج و گسترش خود به افراد مسافر وابسته بوده است. بنیان‌گذار آن، مانی، در چهاردهم آوریل ۲۱۶ میلادی چشم به جهان گشود.^۱ نسب مادری وی به دودمان پادشاهی اشکانی برمی‌گردد و در یک جامعه یهودی-مسیحی غسل تعمیدگرای در جنوب منطقه بین‌النهرین در مجاورت مدائن رشد نموده است.^۲ وی عمرش را صرف تبلیغ و گسترش رسالت مذهبی خود در سراسر شاهنشاهی ساسانی (۶۵۱-۲۲۴ میلادی) نموده و حتی در طی حکومت شاپور یکم (۲۷۲-۲۴۱) و هرمز یکم (۲۷۳-۲۷۲)، از حمایت سلطنتی نیز برخوردار گشت.^۳ او مبلغین مذهبی را به غرب تا اسکندریه و به شرق تا پادشاهی کوشان فرستاد. مانی در سال ۲۴۱ با کشتی رهسپار هند شد. او به جنوب دره ایندوس سفر کرده و در آنجا در پادشاهی بودایی ایجاد تحول نمود.^۴ در دوران حکومت بهرام یکم، به دلیل دسیسه تعدادی از موبدان زردشتی، مانی از الطاف ملوکانه محروم گشته و در بهار سال ۲۷۶ در زندان دارفانی را وداع گفت.^۵ با این حال، مبلغین وی همچنان در غرب و شرق به کار خود ادامه دادند.

1. K. Rudolph, Gnosis, ماهیت و تاریخ یک آیین باستانی، Edinburgh, T. & T. Clark, 1983, 328.

۲. همان منبع.

3. H.-J. Klimkeit, "پادشاهی مانوی: عرفان در خانه در جهان"، Numen 29.1, 1982: 17-32.

4. Rudolph 1983, 330.

۵. همان منبع.

جامعه مانوی در کلیس، منشأ خود را مرهون مبلغینی از جوامع ابتدایی و اصیل مانویت در بین‌النهرین می‌داند و منابع یافت شده در آنجا مربوط به اعضای جامعه‌ای است که در طی دوران رشد مذهب و موفقیت انجیلی در قرن چهارم، پیشرفت نموده و جلوه گرفته‌اند.^۱ احتمال قریب به یقین، مبلغین مانوی به مسیرهای تجاری پایدار بین روم و خلیج فارس، متکی بوده‌اند و با توجه به تأمین امنیت مشتریان عرب توسط حاکمان پالمیرا، لخمی‌ها (بنی لخم)، آن‌ها سوریه را به عنوان پایگاه عملیاتی خود جهت سفرهای تبلیغی بیشتر به غرب، قرار دادند^۲ و زبان‌های جوامع مصری، سریانی، یونانی و قبطی، این پیشرفت را منعکس می‌کنند.

به نظر می‌رسد اولین گروه از مبلغین مانوی در مصر، بر روی ترجمه عقاید خود به یک گفتمان بومی متمرکز بوده‌اند.^۳ دوزبانگی و حتی سه‌زبانگی، پدیده‌ای رایج در مصر علیا بوده‌است و به نظر می‌رسد که در بین روحانیون جامعه مانوی، از حیث وجود مترجمینی توانا، کمبودی در آنجا وجود نداشته‌است، چرا که نویسندگانی حرفه‌ای به خارج سفر می‌کردند تا متون مانوی سریانی را ترجمه نمایند.^۴ شواهد موجود در کلیس حاکی از آن است که هر دو ترجمه مستقیم از سریانی به قبطی، و یونانی به قبطی و نیز ترکیبی از ادبیات نوشتاری جدید در لهجه و اصطلاحات ویژه قبطی وجود داشته‌است؛ و حتی شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه تعدادی از اعضای

1. Gardner 1996, vi .

۲. قطعه‌ای از یک تاریخ سغدی مبلغین، شرح می‌دهد که چگونه آدا، مبلغ مذهبی مانوی، خواهر همسر یک سزار را درمان می‌کند (Sogd. *Kysr*)، این به احتمال زیاد به حاکمان مشتری پالمیرا اشاره دارد. گالینوس به دنیا ل پیروزی اُدناتوس، امیر پالمیرا، بر حمله‌ی شاپور، عنوان سزار را به او تقدیم نمود. بخشی از یک تاریخ قبطی مبلغین شرح می‌دهد که چگونه حاکم لخمی، مبلغین مانوی را به دلیل اینکه شفا دهنده بوده‌اند به پادشاهی خود دعوت می‌کند. بعدها وی یکی از حامیان بزرگ این فرقه شده و در تمامی بخش‌های حکومتش آن‌ها را کمک و یاری می‌نمود. Lieu اشاره می‌کند که مصر برای مدت کوتاهی تحت نفوذ پالمیرا قرار گرفت (۲۶۹ م) و این امر می‌تواند ورودی مانوی‌ها را آسان کرده باشد. Lieu 1994, 28, 30 and 35.

3. Gardner 1996, vii

4. Lieu 1994, 90 و Mirecki, 7 و سایرین.

جامعه در حال طی مراحل یادگیری زبان لاتین بوده‌اند.^۱ به نظر می‌رسد که زبان سریانی عمدتاً منحصر به اتاق کتابت بوده‌است.^۲ از آنجایی که متون اسنادی یونانی شامل نامه‌های قاعده‌مند رسمی یا متون حقوقی اقتصادی می‌گردد، لذا خالی از اصطلاحات و گرایش‌های مانوی می‌باشد، متون اسنادی قبطی که از کلیس یافت شده‌اند، عمدتاً نامه‌های شخصی هستند و در این متون است که مانوی‌ها به‌طور مکرر به بیان اصطلاحات و گرایش‌های دین خود پرداخته‌اند.^۳ متون مربوط به سحر و جادو، یک استثنا غیرمعمول نسبت به این تقسیم‌بندی زبانی ارائه داده و در هر دو قالب یونانی و قبطی پدیدار می‌شوند.

مانوی‌ها خود را با جامعه مصر یکپارچه ساخته‌اند. در آن‌جا آن‌ها هم در انقلاب‌های معنوی مصر و هم در زندگی عرفانی‌تر روستایی شرکت کرده‌اند. مانوی‌ها خود را متمایز از پدیده مصری رهبانیت زاهدانه بیابانی در دوران باستان تأخر دانسته‌اند و نویسندگانی از بزرگان مذهب به تفاوت‌های موجود در بین ریاضت‌های برجسته‌تر در عین حال بدون خدایی آن‌ها و آن مردان مقدس مسیحی اشاره داشته‌اند.^۴ همانند مسیحیان، جوامع مانوی مصری نیز از آزار و اذیت‌های امپراتور دیوکلسین (۳۰۲ م) رنج می‌بردند و این امکان وجود دارد که جامعه کلیس توسط مهاجرانی از مرکز اصلی در لیکوپولیس شکل گرفته باشد.^۵ نامه‌های آنان حکایت از آن دارد همین که آنان در آنجا مستقر شدند، با زندگی معمولی روستایی مأنوس شده و یکپارچه گردیدند.^۶ یافته‌های باستان‌شناسی از کلیس شامل نمونه‌هایی از تجهیزات مربوط به یک زندگی روزمره بوده و همان‌گونه که انتظار می‌رفت عناصر فرهنگ مانوی تا حد زیادی از بقایای روستا قابل

۱. در هنگام ترجمه عبارات درج شده از کتاب مقدس در نسخه‌های خطی مانوی کلن، از زبان سریانی، مترجم دقت نموده است که از نسخه‌های یونانی استاندارد آن زمان بهره برده و عبارات کتاب مقدس را به طور مستقیم از زبان سریانی ترجمه نکند. 2-91, Lieu 1994., و Mirecki و سایرین. 7, 1997.

۲. همان منبع.

۳. همان منبع.

4. Lieu 1994, 94-6 and 99

۵. همان منبع، ۹۷.

۶. همان منبع، ۹۸.

تشخیص است. به نظر می‌رسد که ساکین کلیس، آن را از حدود سال ۴۰۰ م که بعد از آن ماسه به تدریج بقایای ساختمان‌ها را پوشانده است، ترک کرده باشند.

سغدی‌ها، مردمان شرقی ایران نیز همانند مانوی‌های مصری، اغلب توسط نخستین فعالیت‌های تبلیغی مانویت، متحول شده و خود وسیله‌ای برای گسترش آیین مانوی حتی در شرق دور گشته‌اند. مارآمو، یکی از مریدان مانی و مبلغ مناطق شرقی است که در ابرشهر و مرو فعال بوده و طبق ادعای قطعه‌ای از یک تاریخ مبلغین مذهبی، وی در مناطق فوق، «پادشاهان و حاکمان بسیاری را در سمت‌های مذهبی گماشته است».^۱ اگرچه پیروزی مسیحیت و رشد اسلام سرانجام آیین مانوی را در مدیترانه و خاورمیانه از هستی ساقط ساخت، اما این آیین تا هزار سال دیگر همچنان در شرق دور، حتی چین، به پیشرفت خود ادامه داد. در طی دوره‌ای که در آن طلسمات ایرانی میانه شکل گرفت، آسیای میانه به مرکز جدید دین تبدیل شد. در آسیای میانه، دین تا حدی بر کلیسای مسیحی نسطوری سایه افکنده و با آیین بوده به رقابت پرداخته است.^۲

سغدی‌ها مردمانی بازرگان بودند که در جاده ابریشم میان ایرانیان، رومیان، پادشاهی عشایری آسیای میانه و چینی‌ها به عنوان واسطه فعالیت می‌کردند.^۳ از قرن سوم تا اوج گسترش آن‌ها در قرن هفتم، مستعمرات سغدی بسیاری وجود داشت که از سرزمینشان در نزدیکی دریاچه آرال تا داخل چین توسعه پیدا کرده بود.^۴ متون مسیحی، بودایی، و مانوی که در تورفان و دان‌هوانگ یافت شده‌اند، محصول همین فعالیت‌های تبلیغی فرامرزی سغدی‌هایی است که به دور از خانه، خود را وقف مذاهب خارجی کرده و فعالیت‌های تجاری خود را با فعالیت‌های تبلیغی

1. Klimkeit 1982b, 20

۲. همان منبع، ۱۰-۲۱۴.

۳. شبکه تجاری سغدی‌ها جزء بهترین شبکه‌های مطالعه شده این چینی بوده است: de la Vaissiere, بازرگانان سغدی: یک تاریخ، J.K. Skaff, Brill, 2005, 35-37. "پراکندگی تجاری یهودیان سغدی در ترکستان شرقی در طی قرون هفتم و هشتم"، مجله تاریخ اقتصادی و اجتماعی شرق 2003, 46.4: 475-524. برای کتاب‌شناسی بیشتر در مورد تجارت در اقیانوس هند و جاده ابریشم، بالا را مشاهده کنید. Semenov 1996, 4. R.N. میراث آسیای میانه، Princeton, Marcus, Wiener Publishers, 1996, 187

4. Vaissiere 35-37; Frye 1996, 185-7

ترکیب کرده‌اند.^۱ اگرچه سغدی‌ها واسطه‌گران بزرگی در آیین بودایی نیز بوده‌اند، اما مانویت به عنوان نمونه‌ای از آیین سغدی در نظر گرفته شده‌است.^۲ بنابراین، سغدی‌ها، چه تحت عنوان بازرگانان عادی جاده ابریشم یا روحانیون مانوی، واسطه‌گرانی فرهنگی بین شرق و غرب بوده‌اند، بخشی از منابع مربوط به سحر و جادو، جنبه‌ای از واردات فرهنگی آن‌ها بوده‌است.^۳ مانویت، شکوفایی و گسترش قرون وسطایی خود را مدیون مردمانی ترک، یعنی اویغورهاست. پس از فروپاشی دومین امپراطوری استپ ترکی در قرن هفتم، اویغورها ردای قدرت مغولی و آسیای میانه را از امپراتوری‌های بعدی مردمان آلتایی (امپراتوری‌های هپتالیان‌ها و تورگش‌ها) گرفته و خود عهده‌دار آن شدند (۶۴۰م).^۴ چینی‌ها اوغرها خان را به عنوان شخصی که چندین بار امپراتورهای در حال سقوط تانگ را در هنگام حمله بربرها به پادشاهی میانه و هنگامی که شورش‌های داخلی تهدیدی بر نظام اجتماعی بود، حمایت و پشتیبانی کرده‌است، به رسمیت می‌شناختند.^۵ نتیجه یکی از این نبردها، به‌طور خاص برای مذهب و نیز با توجه به پیامد سیاسی که به دنبال داشت بسیار مهم بود. دولت تانگ از سپاه اویغور درخواست نمود تا در سرکوبی شورش‌ها که توسط یک غاصب نیمه سغدی به نام آن‌لوشان، برپا شده بود، به آن‌ها کمک نمایند.^۶ در سال ۷۶۲، نیروهای چین-اویغور، لویانگ را تصرف نموده و در این جا بود که اویغور خان، یا به عبارتی بوگو خان (در منابع چینی Mou-yu) با الکتی سغدی مانوی، ملاقات نمود،

1. Frye 1996, 5 and 185-7.

2. C. Mackerras, 1972, امپراتوری اویغور بر اساس تواریخ سلسله تانگ، کلمبیا، انتشارات دانشگاه کارولینای جنوبی، 10.

۳. از آنجایی که سغدی‌ها مشهور به وارد ساختن مانویت، مسیحیت نسطوری، و وارد ساختن مجدد آیین بودا به شرق بوده و ابریشم، ادویه‌جات، و شطرنج نیز در بین واردات آنها به غرب بوده است. Semenov 1996.

۴. D. Sinor, "امپراطوری اویغور در مغولستان"، در تاریخ کمبریج آسیای میانه، کمبریج، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۲، ۳۱۷.

5. Mackerras 1972, 14-24.

6. Klimkeit 1982b, 21

متعاقب آن، بوگو خان مذهب مانوی را پذیرفته و آن را دین رسمی امپراتوری عظیم استپی خود ساخت.^۱

مراکز متعدد مانوی در امتداد جاده ابریشم، هر چند در حاشیه‌های امپراتوری اویغور قرار داشتند، اما با تعصب و اشتیاق جدیدی که نسبت به دین داشتند، توانستند به پیروزی برسند. انجامه‌ای (پی‌نوشتی) که به زبان فارسی میانه نوشته شده و در سرودنامه‌ای مذهبی حفظ شده است، نمونه‌هایی از این قلمروهای شاهزاده‌ها و حاکمان مانوی را فهرست کرده است. این انجامه که در دوران حکومت دهمین جانشین بوگو خان (اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم) نوشته شده است، نه تنها نام وی را ذکر می‌کند بلکه نام حاکمان مختلفی از پادشاهی‌های کوچک در امتداد شمالی جاده ابریشم، من جمله حاکمان شهرهای مهم آن زمان در آبادۀ کویری تورفان. را نیز ذکر کرده است.^۲ همان‌گونه که این انجامه گواهی می‌دهد، قبل از فروپاشی امپراتوری اویغور در سال ۸۴۰ م، در آبادۀ کویری تاریخ باسن شهرهای کوچکی از قبل وجود داشته‌است.^۳ این منطقه عمدتاً توسط مردمان هندی-اروپایی همچون تخارها و سکاها، مورد سکونت قرار گرفته بود.^۴ البته سغدی‌ها، از گروه‌های دیگری بودند که در اینجا و در مستعمرات تجاری خود در امتداد این بخش شمالی جاده ابریشم سکونت گزیدند.

در سال ۸۴۰ م، آن‌ها پس از شکست توسط قرقیز و فروپاشی امپراتوری سابقاً قدرتمند استپ، در مغولستان متمرکز شدند و بخشی از اویغورها به مناطق نسبی در امپراتوری سابق خود مهاجرت نمودند: ایالت‌های کویری تریم باسن.^۵ آنها قوچو را پایتخت جدید پادشاهی اویغور ساختند و بخش شمالی جاده ابریشم، شکل و شمایل ترک به خود گرفت. این پادشاهی در سال ۸۵۶، از سوی چین به رسمیت شناخته شد و تقریباً به مدت چهارصد سال دوام پیدا کردند

۱. همان منبع، ۲۱۷.

2. Klimkeit 1993, 272

3. P. Zieme, Religion und Gesellschaft im Uighurischen Konigreich von Qoco: Kolophone un Stifter des altturkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992), 9 .

۴. همان منبع.

5. Frye 1996, 236.

بدین سان که در صورت لزوم به همسایگان قدرتمندتر خود خراج پرداخت می نمودند و از لحاظ سیاسی فقط به فکر کسب و کار خود بودند. این پادشاهی تا سال ۱۲۰۹م دوام پیدا نمود تا آن که به طور صلح آمیز با امپراتوری مغول ادغام گردید.^۱

اربابان اویغور، بر مردمی حکمرانی می کردند که از اقوام بسیار گوناگونی بوده و تنوعی از آداب و سنن فرهنگی و مذهبی را حفظ نموده بودند. این اقوام شامل سغدی های غربی-ترکی، چینی، مغولی، تخاری، *geringerer Anzahl auch Tibeter, Si-Ha, ferner, Syrer und anderer*، *westliche, nestorianische Christen und Kaufleute*. می گردد.^۲ در قراردادهایی که از حفاری های تورفان یافت شده اند، نام های مناسبی درج شده است که گواهی است بر تنوع فرهنگی هم در بین ساکنان قوچو و هم در بین بازرگان هایی که به طور موقت در آنجا ساکن بوده اند. این نام ها به زبان های ترکی، چینی، مغولی، ایرانی میانه، سریانی و عربی ارائه شده اند در حالی که قراردادهای به زبان اویغوری نوشته شده اند.^۳ از آنجایی که در نهایت زبان اویغوری به عنوان زبان مورد استفاده در مراودات و تعاملات سیاسی و تجاری انتخاب گردید اما زبان های ایرانی میانه همچنان سلطه خود در حوزه های عبادی و مذهبی را حفظ نموده است علی رغم اینکه استفاده از زبان اویغوری در این زمینه نیز رشد روزافزون داشته است. در این زمینه، منابع مربوط به سحر و جادو شبیه به منابع مذهبی هستند و طبق معمول، جای بحث دارد که آیا باید یک تقسیم بندی بین آن ها صورت بگیرد. همه نسخه های موجود از طلسمات مانوی به زبان های غربی ایران، «لاتین» کلیسای شرقی مانوی هستند و اشاره بر این دارند که آن ها انعکاسی از یک فشار قدیمی یا محافظه کارانه از زندگی مذهبی مانوی هستند.

۱. به دلیل نژاد قابل احترام استپی آن ها و مهارت های قابل توجه آنها در امور اداری، مغول ها استفاده بسیار زیادی از اویغورها در اداره ی امپراتوری خود نمودند. مغول ها دستخط اویغور را برای مغولی ها در نظر گرفتند و از شیوه های مدیریتی و سنت های نوشتاری وی در سازماندهی امپراتوری خود استفاده نمودند.

V. Gabain, *Das Leben im ighurischen Konigreich von Qoco*, Weisbaden, Otto Harrossowitz, 1973, 15-16 and 19. D. Morgan, *The Mongols*, Cambridge, Blackwell, 1986, 45 and 67.

2. Gabain 1973, 31.

۳. همان منبع.

جامعه مانوی و عقاید:

مانویت دو مورد را به عنوان دکتین اصلی خود اعلان نموده است: دکتین اصول دوگانه و دکتین زمان‌های سه‌گانه.^۱ دکتین اول اشاره مستقیم بر عقاید مانویت در مورد دوخداگرایی جهانی محض (دوتاپرستی، دوگانه‌نگری) دارد. تقسیم‌بندی اصلی بین خیر و شر است. در پیروی از این اصل، سایر دوگانگی‌ها حاصل شده و ساختار عقاید مانوی را پی‌ریزی کرده و به صورت تمثیلی آن را اظهار داشته است: نور و تاریکی، ماده و روح، بهشتی و جهنمی. وضعیت حال حاضر بشریت، ترکیبی از دو اصل است که در نتیجه آن، هر انسان مرکب از تکه‌هایی از نور نخستین است که در ماده گرفتار شده است؛ و سرچشمه همه رنج‌ها و گرفتاری نیز همین است. رهایی از این حالت پست، تنها از طریق ترکیب دانش مربوط به واقعیت شرایط موجود و رفتار صحیح در زندگی شخصی امکان‌پذیر است. در مانویت شرقی این موضوع اغلب بر حسب مفاهیم بودایی «فرزانگی و توانایی‌های ماهرانه» توصیف شده است.^۲

دکتین زمان‌های سه‌گانه به روایت مقدس مانویت اشاره دارد.^۳ اولین زمان اشاره به حالت نخستین جهان دارد که در آن خیر و شر جدا از هم بوده‌اند. زمان دوم به حال حاضر اشاره دارد که به واسطه یک برخورد کیهانی، آن‌ها با هم درآمیختند، و زمان سوم به اعتقاد راسخ آخرت در مانویت اشاره دارد که سرانجام پس از نبردی نهایی، نور به‌طور کامل از ماده پالایش شده و هر دو تا ابدیت جدا از هم باقی خواهند ماند. مانی این دکتین بنیادین و اساسی را در قالب یک سیستم پیچیده اساطیری که المان‌های مختلفی از سنت‌های متفاوت اسطوره‌ای را با هم تلفیق می‌کند، مرتب ساخته و شرح می‌دهد. پادشاهی نور تحت حکومت پدر بزرگی و عظمت قرار داشته و مخلوقاتی خدایی که از پدر تجلی یافته‌اند، در آن سکنی گزیده‌اند.^۴ این مخلوقات در

1. Klimkeit 1983, 5

2. H.-J. Klimkeit, "Buddhistische Ubernahmen im iranischen und turkischen Manichaismus", in eds. W. Heissig and H.J. Klimkeit, H.-J., Synkretismus in den Religionen Zentralasiens, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987, 60-1.

3. H.-C. Puech, "مفهوم رستگاری در مانویت"، در دیدگاه عرفانی: یادداشت‌هایی از سالنامه‌های ایرانوس، ed. J. Campbell, پرنیکتون، انتشارات دانشگاه پرنیکتون، ۱۹۸۳، ۲۶۷.

۴. همان منبع، ۸-۲۶۷.

جداسازی نور از ماده به انسان کمک می‌کند که در میان آن‌ها چندین شخصیت برجسته وجود دارد که از سایر مذاهب گرفته شده‌اند. مانی خود را به عنوان جانشین ساکیامونی بودا و مسیح می‌داند که در طی دوره‌های تاریخی مربوط به خود برای بیدار ساختن بشر فرستاده شده‌اند.^۱ جامعه مانوی به دو گروه تقسیم شده‌است: «گروه منتخب» و «گروه مستمعین».^۲ هر گروه از مجموعه دستورات متفاوتی پیروی نموده و اعمال آیینی خاص خود را دارند. الکتوس (electus)، عالی‌ترین درجه جامعه مانوی بوده و وظیفه شخص فوق (مذکر یا مؤنث) این بوده که کاملاً پاک و خالص زندگی کند، عبادت نموده و مهم‌تر از همه، برای مطالعه، کتاب رونویسی کند. مستمعین، مردمان عادی پرهیزگاری و دینداری بوده‌اند که منتخبین را در ازای آموزش‌های دینی و خدمات آیینی از قبیل آموزش گناهان به واسطه اقرار به آنان، از نظر مالی پشتیبانی می‌کنند. این دستوراتی که برای منتخبین مقرر شده‌است، در نوشته‌هایی که مربوط به مدیترانه تا چین هستند، کاملاً مشهود است.^۳ در یک موقعیتی شبیه به مصر، به نظر می‌رسد که نوعی از نسخه‌های خطی وجود داشته‌است که چندزبانه بوده و از کارهای «الکتی» (electi) محسوب می‌شود، وی کسی است که مسئول اشاعه و رواج دین بوده‌است. بیشترین شواهد مستقیم مربوط به نامه‌هایی می‌شوند که کاتبان روحانی به یکدیگر نوشته و در آن نام متونی که توسط مبلغین اخذ شده‌است را فهرست کرده‌اند:

«و به برادر عزیزم زروان داد، من بسیار بسیار سپاسگزارم که او با مهربانی‌اش به همه برادران می‌نگرد، و من اکنون او را به زُرب گسیل داشته‌ام و وی را به سمت مار آموی

۱. همان منبع، ۲۸۲.

2. Klimkeit 1983, 20-1

۳. در مورد مدیترانه:

St. Augustine, *Contra Faustum*, 277.21 .

در مورد چین:

E. Chavannes and P. Pelliot, "un trait manicheen retrouve en chine" *Journal Asiatique* 11.1, 1913: 573 .

عزیز و (استان) خراسان روان ساخته‌ام. او (کتاب) کوان و ارژنگ را از وی اخذ کرده‌است.

من (نسخه دیگری از کتاب) کوان و ارژنگ را در مرو ایجاد نموده‌ام»^۱.

یک چنین کاتبی، طلسم مربوط به تب در فارسی میانه ما را بر روی صفحه‌ای از کتاب قرار داده‌است، که با قضاوت از روی تعداد اندکی از خطوط مربوط به یک طلسم یا نیایش دیگر که در بالای آن قرار داده شده‌است، به نظر می‌رسد که وی قصد آن را داشته‌است که به نوعی نسخه مانوی آسیای میانه از کتاب آشپزی PGM/PDM را ارائه داده باشد.^۲

مانویت در پادشاهی اویغور در قوچو، در میان یک فضای متنوع مذهبی، توسعه یافته‌است. علی‌رغم منابع ناقص، ما می‌دانیم که یک جامعه کلیسایی نسطوره‌ای کوچک در هر دو امپراتوری استپ اویغور و پادشاهی قوچو وجود داشته‌است.^۳ اگرچه آیین مانوی، به عنوان مذهب رسمی بوده‌است، اما آیین بودا نیز تا حد زیادی در تاریخ باسن رواج پیدا کرده بود. از آنجایی که حضور مسیحیت در آسیای میانه، به جوامع کوچکی محدود می‌شد که همیشه در حوزه توسعه آن قرار داشتند، اما جوامع بودایی در تاریخ باسن از نظر ترویج و تکامل تدریجی تفکرات، ادبیات و هنر مه‌ایانه، از جایگاهی برجسته و طویل برخوردار بوده‌اند. عالمان-راهبان

۱. ترجمه توسط Klimkeit, 1993, 260.

۲. ترجمه زیر را مشاهده کنید.

۳. جاثلیق سریانی، تیموتئوس، اسقف خود سرجیوس را مطلع ساخت که یک مطرانی به سرزمین ترک‌ها فرستاده است و نیز یکی را برای سرزمین تبت مهیا ساخته است. آنها پیش از سال ۹۰۰ یک کلیسا در جلوی دیواره‌های قوچو ساخته و آن را با نقاشی دیواری تزیین نمودند.

G. Uray, "Zu den Spuren des Nestorianismus und des Manichaismus im alten Tibet (8.-10. Jh.)", in eds, W. Heissig and H.-J. Klimkeit, *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987, 198. W. Hage, Wolfgang, "Das Christentum in der Turfan-Oase", in eds, W. Heissig and H.-J. Klimkeit, *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987, 46.

همچنین مراجعه کنید به:

W. Hage, "Kulturelle Kontakts des ostsyrischen Christentums in Zentralasien" .in ed. Rene Lavanant S.J., *Symposium Syriacum 1980: Les Contacts du Monde Syriaque avec les Autres Cultures* Orientalia Christiana Analecta 221, Rome, Pontificia Institutum Studiorum Orientalium, 1983, 143-59.

مستقر در این مراکز بودایی در آسیای میانه مسلط به چند زبان بوده و احکام شرعی را از زبان اصلی سانسکریت یا پراکریت خود به زبان‌های بومی تاریخ ترجمه می‌نمودند.^۱ در یک سطح محلی در پاشاهی قوچو، آیین مانوی با آیین بودایی، از حیث تعداد پیروان و میزان توجه خان، به رقابت می‌پرداخت، البته خان کسی بود که مورد احترام جامعه بودایی نیز قرار داشت.^۲ این محیط، فضایی از عقاید مختلف همزمان و رقابتی را ایجاد کرده بود. با توجه به روح کلی مذهب مانوی، مانوی‌های قوچو برخی از اعمال مشابه با بودا را اتخاذ نموده بودند. با این حال، همانند تخصیصاتی که در حوزه ادبیات نوشتاری صورت می‌گرفت، استفاده از نشانه‌های معابد، جایگاه‌های مقدس در غارها، حتی پیکره‌نگاری‌هایی که از بودا نشئت گرفته‌اند، همگی علی‌رغم شباهت ظاهری به منابع بودایی به‌طور کامل بیانی از مفاهیم مانوی هستند.^۳ تخصیص متون جادوگری بودایی، از قبیل ماهامایوری (Mahamayuri) یا کاندراگاریاسوتا (Candragarbhasutra) که ما در منابع سحر و جادویی تورفان آن‌ها را می‌بینیم، کاملاً هماهنگ با این نوع از تخصیص‌گزینی و تلفیق آن با متعلقات و ضاموم آیینی و مذهبی است.

اعمال عبادی و آیینی مانوی:

آنچه که از زندگی عبادی مانوی شناخته شده است ناقص بوده و تا حد زیادی با توجه به قطعات نسخه‌های خطی یافت شده از تورفان، بازسازی شده است. مهم‌ترین شکل از آیین دینی مربوط می‌شود به ادعیه، عبادات، و روزه‌هایی که در آن مقرر شده است. برخلاف مسیحیت، این امر به‌طور معمول بر حول رسوم دینی متمرکز نشده است: عباداتی همچون مراسم عشاء ربانی مسیحی، که در تقسیم بین آسمان و زمین رخنه کرده و فیض دگرگون‌کننده الهی را به همراه دارد. بر خلاف مذهب بودا، آیین‌های مناجاتی آن توانایی‌های مهارتی نیستند که با

1. H.G. Franz, *Kunst und Kultur entlang der Seidenstrasse*, Graz, Druck- u. Verlagsanstalt, 1987, 80.

2. Klimkeit 1988, 273.

3. Klimkeit 1987, 60.

دگرگونی قدرت درک و مشاهده افراد قابل حصول باشند. بیشتر فعالیت‌های عبادی روزانه در مانویت شامل روزه و نماز می‌گردد که با سرودهای مخصوص حمد و ثنا همراه هستند. این فعالیت‌ها لزوماً تعلیمی و به جهت یادآوری و تذکر هستند.

بر اساس اثر تاریخی عربی، کتاب *الفهرست*، روزانه چهار تا هفت نماز تجویز شده است (به ترتیب برای منتخبین و مستمعین).^۱ این نمازها شامل سرودهایی در حمد و ستایش پدر نور و خدای نجات دهنده، مخصوصاً مسیح و مانی است. به گفته H.Ch. Puech، از حفظ خوانی یا خواندن سرودهای حمد و ثنا، جلوه اصلی پارسایی مانوی است. قطعاً نماز نقشی را در عبادت هفتگی در روز دوشنبه، همراه با سرودهای مذهبی، قرائت کتاب مقدس، و ایراد خطابه و موعظه، ایفا می‌کند. اگرچه این احتمال وجود دارد که در کل زندگی روحانی مانوی، جایی برای نمازی که به صورت بی‌اختیار و خودانگیخته باشد وجود دارد که این هم بستگی به الگوهای سنتی نمازی دارد که در طول قرن‌ها توسعه پیدا کرده است.^۲ زمان‌های روزه‌داری فراتر از این روال آیینی هفتگی بوده است. هر ساله هفت دوره روزه‌داری دوروزه تحت عنوان *yimki* وجود داشته که با توجه به پنج دوره دو روزه‌ای که در یادبود فدائیان کلیسا برگزار می‌شد، نشأت گرفته است.^۳ در هفت دوره *yimki*، خدایان مخصوص و رهبران کلیسا، در کنار یکدیگر مجلس یادبود برپا می‌کنند. همچنین یک روزه‌داری سی روزه در بهار نیز وجود دارد که به روزهای تعطیلی مذهبی، *بِما* / *بِمَه* (*Bema*) منتهی می‌شود.

آیین مانویت در بخش اعمال آیینی، بسیاری از تشریفات مذهبی خارجی و رسوم رقبای مذهبی خود را اتخاذ نموده است، من جمله خواندن اشعار مذهبی یا حتی غذاهای آیینی. کلیسای مانوی هر دو اعتراف فردی و عمومی را به رسمیت می‌شناسد: هر دوشنبه جماعت در حضور منتخبین به گناهان خود اعتراف می‌کنند: و همه به صورت عمومی در پایان سی روزه که به عید *بِما* ختم می‌شد، در پیشگاه مانی - که معتقد بودند روحش در انتظار عید است - به گناهان خود اعتراف

۱. همان منبع.

۲. همان منبع، ۲۴.

3. Klimkeit 1993, 23.

می‌کردند.^۱ آلمان‌های مربوط به بدنه مانوی کتاب مقدس، از قبیل نوشته‌ها و نامه‌های خود مانی به جامعه و نیز اشعار مذهبی مخصوص، از همان روزهای نخستین مذهب، در همه جوامع حضور داشته‌است. به علاوه، در هر جامعه مانوی از دوران باستان متأخر گرفته تا دوره‌های میانه متأخر، سنت‌های مذهبی معینی وجود داشته‌است، و این امر توسط جغرافی‌دانان و نویسندگان مختلفی که غیر روحانی بوده‌اند، مورد تأیید قرار گرفته‌است. من جمله آگوستین (۴۳۰-۳۵۴ م) و احمد ابن طیب (۸۹۸).^۲ اعمال سحر و جادو از الگویی پیروی می‌کنند که اندکی متفاوت است.

1. Peuch 1983, 311:

یادداشتی در مورد بما؛ اگرچه عید بما توسط مانوی‌هایی برگزار می‌شد که از شمال آفریقا به آسیای میانه آمده بودند، اما از همان روزهای نخستین مذهب، ماهیت آیین بما کاملاً مشخص نبود، چرا که ویژگی‌های آن عمدتاً از روی بخش‌هایی از نسخه‌های خطی مربوط به مصر باستان متأخر و تاریخ باسن، و نیز تا حدی از روی منابع پژوهش‌آمیز مسیحی و اثرات تاریخی عربی شناخته شده بود. در مورد اشعار مذهبی بما در زبان قبطی، مراجعه کنید به:

G. Wurst, *Der Befest der agyptischen Manichaer*, Altenberge, Oros Verlag, 1995 .

در مورد منابع آسیای میانه مراجعه کنید به:

Klimkeit 1993 .

در مورد منابع اعتداری لاتین مراجعه کنید به:

J. Zycha, *S. Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum* CSEL 25.1, 1891 ; *S. Aureli Augustini Contra Felicem, De Natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum accedunt Euodii De fide contra Manichaeos* Vienna, CSEL 25.2, 1892 .

در مورد منابع اعتداری یونانی مراجعه کنید به:

A. Adam, *Texte zum Manichaismus (Kleine Texte fur Vorlesungen und Ubungen 175)*, Berlin, 1969 .

در مورد منابع عربی مراجعه کنید به:

G. Flugel, *Mani, seine Lehren und seine Schriften*, Leipzig, 1862 ; K. Kessler, *Forschungen uber die manichaische Religion*, Berlin, 1889 .

2. Wurst 1995, 22 and 28.

زمینه‌های فرهنگی چندگانه و روابط متقابل سحر و جادوی مانوی:

سحر و جادوی مانوی در مصر رومی متأخر:

من منابع مصری را مورد بررسی قرار خواهم داد، نخست به دلیل قدمت باستانی آن و این امکان که آن‌ها در سنتی شرکت کرده‌اند که در نهایت منابع آسیای مرکزی را تشکیل داده‌است. مجموعه نوشته‌های مربوط به سحر و جادوی مانوی مصری، به گونه‌ای که من در اینجا در حال تعریف آن هستم، تشکیل شده‌است از (۱) نسخه‌های خطی مانوی کلن، (۲) P. Kell. Copt. ۳، ۳۵ (۳) P. Kell. Gr. ۹۱، ۹۲ (۴) و (۵) P. Kell. Gr. ۹۴. در میان منابع مصری، من نخست با Codex Manichaeicus Coloniensis سر و کار خواهم داشت و سپس به سراغ قطعات کلیس خواهم رفت که محتوای جادوگری آن‌ها بسیار امنیتی است. این موضوع مشخص نیست و متأسفانه غیرقابل اثبات است که آیا محافظان CMC مأمور شده بوده‌اند یا از نسخه‌های خطی مینیاتوری به عنوان یک طلسم استفاده می‌کردند، با در نظر گرفتن اینکه ما هیچ شناختی از مفهوم آن نداریم و متن آن هیچ راهنمای قابل اطمینانی در مورد نحوه استفاده آن ندارد. کارکردهای احتمالی دیگری نیز وجود دارد که اندازه کوچک آن این امکان را فراهم خواهد ساخت که (قابلیت حمل در فعالیت‌های تبلیغی، به راحتی در حین آزار و اذیت، مخفی شود، نمایشی از ذوق هنری تحریری برای رقبای مذهبی) هر یک از کارکردها بتوانند هم‌زمان با کاربرد جادوی مورد استفاده قرار گیرند. در این بخش من صرفاً یک کارکرد سحر و جادو را به عنوان مکمل به اهمیت نوشتاری مندرجات و محتویات آن که مدت‌های طولانی مورد مطالعه قرار گرفته‌است، اضافه خواهم نمود.

بین نسخه‌های قدیمی خطی و اعمال مسیحی معاصر با آن، چندین مورد مشابه در مقام مقایسه پدیدار شده‌است. در قرون چهارم و پنجم، طلسمات (phylacteria) امری رایج بوده‌است به ویژه در میان طبقات پایینی اجتماع، علی‌رغم این واقعیت که پدران کلیسای مسیحی و

انجمن‌ها معمولاً استفاده از آن را محکوم کرده بودند.^۱ اندازه کوچک CMC، که تنها ۳۸×۴۵ میلی‌متر است (آن را جزء یکی از کوچک‌ترین متونی قرار می‌دهد که از دوران باستان باقی مانده است)، باعث شده است که تقریباً معادل با طلسم‌های مسیحی همچون P. Ant. ii 54 (۲۶×۴۰ میلی‌متر، پاترنوستر) یا P. Oxy. xvii 2065 (Ps. 90) گردد.^۲ با این حال، CMC فرق می‌کند با این که در مسیحیت از کتاب مقدس چنین استفاده جادوگرانه‌ای آن هم در حجم مطلق کتاب بشود؛ به طوری که تقریباً دویست صفحه را شامل می‌شود. تنها مورد مشابهی که قابل دسترس است، مسیحی، مانوی یا در غیر این صورت متأسفانه به صورت متنی است و نه ساختگی. جان کریسوستوموس یا همان یوحنا زرین‌دهان (John Chrysostomos) (در حدود ۴۰۷-۳۴۰/۵۰ م) در سخنرانی هفتاد و دوم خود درباره انجیل متی، به پدیده مسیحی مشابهی اشاره کرده است.^۳ یوحنا در آن جا در اثبات شرارت آن‌ها، به تشریح اعمال باطل کاتبان نسخه‌های خطی و فریسیان پرداخته است (*he tes kakias auton tekmeria en*).^۴ یوحنا شرح می‌دهد که کاتبان نسخه‌های خطی و فریسیان، طلسم‌هایی را بر روی دستان خود دارند که بر روی آن‌ها نوشته‌اند «کارهای حیرت‌آور خدا». وی این طلسم‌ها که به صورت بازوبند هستند را به عنوان «کتاب‌های کوچکی» (*bibloi mikroi*) توصیف می‌کند که پوشیده شده‌اند، همچنان که بسیاری از زنان اکنون انجیل‌ها را از گردن‌هایشان آویزان کرده‌اند (*os pollai nun ton gunaikon*)^۵.
(Euaggelia ton trakhelon exartosai ekhousi).

۱. از قبیل سوروس انطاکیه (PO 29.1:79 [583]f) و انجمن لادیکیا I، Amulet (G. Vikan, canon 36).
 ۲. *(phylakterion)* در فرهنگ لغت بیزانتیموس آکسفرد، آکسفرد، انتشارات دانشگاه آکسفرد، ۱۹۹۱، ۸۲:۱.

۳. Lieu 1994, 79

۴. همان منبع، ۸۰.

۵. *In. Mt. Hom. 83: 1-3, Patrologiae Graecae 58.669.*

۵. همان منبع.

هم‌دوره در پیش گرفته و کتاب‌های انجیل مینیاتوری را به عنوان فیلاکتريا (phylacteria) مورد استفاده قرار داده‌اند، می‌تواند یک زمینه احتمالی برای CMC را فراهم نماید و به نظر می‌رسد که با ارج و اعتباری که مانوی‌ها برای کتاب قائل هستند، همخوانی داشته باشد. آگوستین در بسیاری از منابع ممتاز خاطر نشان کرده‌است که مانوی‌ها به ایجاد کتاب‌های خود می‌پردازند و استاندارد بالای مانوی در نسخه‌های خطی آنان تجلی یافته‌است و این نسخه‌ها آنچنان در دنیای مسلمان قرون وسطایی شناخته شده‌است که تبدیل به یک کلمات قصار شده‌است. نویسنده اسلامی الجاحظ (متوفی به ۸۶۸) گزارش می‌دهد که یک‌بار ابراهیم السندی به وی گفته‌است که: «من آرزو می‌کنم که زندیق‌ها (مانوی‌ها) تا این در پرداخت پول بیشتر برای خرید کاغذ سفید و استفاده از جوهر مشکی، مصمم نبودند و این که ای کاش آن‌ها چنین داستان‌های بلندی را با این دست خط زیبا درج نمی‌کردند و در وارد ساختن نسخه‌های خطی خود تا این حد تعصب و حمیت نداشتند؛ به طور صادقانه، تاکنون صفحه‌ای ندیدم که قابل مقایسه با صفحات کتاب‌های آنان بوده و به زیبایی دستخطی باشد که در آن‌ها استفاده شده‌است».^۱ جوامع مانوی اغلب تمامی منابع خود را صرف ایجاد نسخه‌های خطی و کتاب‌هایی می‌نمودند که در بالاترین مراسمات و تشریفات مذهبی خود، دارای اهمیتی نمادین بوده‌اند: در مراسم بما، این کتاب است که حضور شخصی مانی را برای جماعت حاضر فراهم می‌سازد. در این زمینه کتابی از سخنان مانی، حضور او را فراهم ساخته و همانند یک درمان پیشگیرانه خواهد بود، درست شبیه به لغات متشابه مسیحی در انجیل که در آن جا کتابی که حاوی سخنان مسیح است، به نوعی حضور او را برای جماعت حاضر مهیا می‌سازد.^۲ اگرچه مانوی‌ها در اختصاص دادن المان‌های

۱. نقل شده در Kessler 1889, 336.

۲. با آنکه سایر کتاب‌ها تنها با رجوع به آنچه که در درون آن‌هاست استفاده می‌شوند اما آیات منتخبه انجیل در مراسمات مذهبی با رجوع به موجودیت شیئی آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. چرا که انجیل حاوی سخن خداست، مسیحیان وابسته به روم شرقی و ارمنی، آیات منتخبه انجیل را به عنوان تندیس از مسیح تلقی می‌کنند، با همه اهمیتی که تندیس‌ها دارند. هنگامیکه آیات منتخبه نمایش داده می‌شوند، مومنین بر آن بوسه می‌زنند (*aspasmos*) و در جلوی آن تعظیم می‌کنند (*proskynesis*) بسیار شبیه به یک تندیس مسیح. J. Anderson, *The New York Cruciform Lectionary*.

عبادی و هنری سایر مذاهب به خود، سابقه‌ای دیرینه دارند، اما این احتمال وجود دارد که استفاده از کتاب‌های مینیاتوری بیشتر یک زمینه مشترک جهانی در اعمال عبادی است تا اینکه یک مورد خاص ارتدوکسی باشد.^۱ این تا آن جاست که من آماده بازسازی یک زمینه جادویی برای CMC با استفاده از شواهد موجود هستم. با این حال، یک نکته آخری وجود دارد که باید ارائه شود. با در نظر گرفتن هزینه‌های هنگفت ایجاد یک کتاب، استفاده از CMC به عنوان یک طلسم، همانند استفاده از انجیل توسط زنان مسیحی یوحنا، عملی بوده است که فقط به فداکارانی که بسیار ثروتمند بوده‌اند اختصاص داشته است. کثرت کاربرد، ارزش یک چنین دست‌نوشته‌هایی را در جوامع مانوی تا حد نسبتاً متوسط افزایش می‌دهد.

تعدادی متون طلسمی یونانی (P. Gr. 91, 92, and 94) که در جامعه مانوی کلیس یافت شده است، نمونه‌هایی مشابه با CMC هستند و طبق اعتقاد آن‌ها در پوشیدن (به همراه داشتن) کتاب مقدس، نیرویی ذاتی وجود داشته است. به نظر می‌رسد که این متون نمونه‌هایی مشابه با اشعار مذهبی مانوی یا کتاب مقدس از قبیل کفالیا بوده باشند. به عنوان مثال P. Gr. 91، به

University Park, Penn State Press, 1992, 5-7. C. Rapp in eds. G. Cavallo, G. de Gregorio, and M. Maniaci, *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bizanzio*, vol I, Spoleto, 1991, 12760. Fr. K.H. Maksoudian New York, 1994, eds. T.F. Mathews and R.S. Wieck در گنج‌هایی در آسمان: نسخه‌های خطی درخشان ارمنی، 35.

۱. تبادلات فراوانی بین مذاهب مانویت، مسیحیت و بودا، در هر دو حوزه‌ی نوشتاری و هنری وجود داشته است. در اکثر موارد، مانویت در نقش یک جذب کننده بوده است. مانویت، همان‌گونه که در متون اشکانی و اویغوری آن مشهود است، از اصطلاحات بودایی مندرج در سانسکریت برای بیان عقاید خود بهره برده است، از قبیل "بودا" که می‌تواند اشاره به مانی، مسیح و گوتاما بودا، یا پرینیروانا اشاره داشته باشد، که به صورت تبادلی با تصویر عیسی در بالای صلیب برای اشاره به مرگ مانی، استفاده شده است. با توجه به روح کلی آیین مانویت، مانوی‌های قوچو برخی از اعمال مشابه در آیین بودا را اتخاذ نموده‌اند. با این حال، همانند تخصیص ادبی، استفاده از نشانه‌های معبد، جایگاه‌های مقدس در غارها، حتی پیکره‌نگاری‌هایی که از بودا نشئت گرفته‌اند، همگی علی‌رغم شباهت ظاهری به منابع بودایی به طور کامل بیانی از مفاهیم مانوی هستند؛ H.-J. Klimkeit, "Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Manichäismus", in Heissig and Klimkeit 1987, 60-1; Rudolph 1983, 330.

چندین نمونه از صفات الهیاتی مانوی استناد می‌کند که آن‌ها را برای رستگاری درخواست

می‌نماید (ترجمه گاردنر):

«من شما را ستایش می‌کنم:

نخستین کلمه‌ای که زاده شده؛

پدر انسان خردمند؛

مادر زندگی؛

اولین رسالت؛

شکوه و جلال روشنفکران؛

روح القدس؛

نمک کلیسا؛

هدایت‌گر خوبی!

ما را شایسته وفاداری به خود بسازید:

آن‌هایی که در شما حق هستند،

آن‌هایی که در شما تجدید پیدا کرده‌اند؛

آن‌هایی که در شما کامل شده‌اند؛

آن‌هایی که در شما به شادی رسیده‌اند؛

آن‌هایی که در شما مقدس شده‌اند؛

آن‌هایی که در شما هوشیار هستند؛

آن‌هایی که به شما شتاب می‌دهند!

ما را به رستگاری برسان. آمین!».

اصطلاح «نخستین کلمه‌ای که زاده شده» (در اینجا *ton prototokon logon* در قبطی

Shamise) صفتی است برای اولین انسان و مسیح؛ «مادر زندگانی» (*ten metera tes ides'*)

همسر خدای عظیم است، و «اولین رسالت» (*ten proten apostolen*) می‌تواند به همه رسولان

حقیقی اشاره داشته باشد - مسیح یا مانی، و غیره.^۱ بنابراین خود متون بیشتر نزدیک به متون متعارف مانوی هستند تا به انبوهی از جریان اصلی متون جادوگری متعلق به دوران باستانی متأخر از قبیل PGM یا PDM. با این حال، آنچه را که صاحب متون با آن‌ها انجام داده است، به طور کامل مرتبط است با انتظاراتی که از سایر سوبیه‌های سحر و جادوی مدیترانه‌ای دوران باستان متأخر می‌رود. در زمینه اعمال عبادی، قطعاً آنها با فعالیت‌های مشترکی مرتبط هستند بدین سان که با پوشیدن آن‌ها بر روی جسم چه به صورت کاغذی پیچیده شده یا بر روی یک جعبه چوبی، از مزایای چنین متون قدرتمندی (هم کتب مقدس متعارف و هم طلسمات) بهره‌مند می‌شوند.

P. Kell. Copt. 35 نیز همانند متون یونانی کلیس، احتمالاً بدین منظور در نظر گرفته شده است که به عنوان یک طلسم عمل کند.^۲ بر خلاف طلسمات یونانی، به نظر می‌رسد که محتوای نوشتاری Copt. 35 به-طور مستقیم از یک کتاب آشپزی جادوگری متعلق به دوران باستان متأخر، همچون PGM یا منابع قبطی مسیحی، گرفته شده باشد. با این حال، در میان منابع جادوگری با زمینه‌های مختلف فرهنگی، این یک مورد منحصر به فرد محسوب می‌شود، چرا که آن شامل یک نامه شخصی می‌شود که توسط یک مقام حرفه‌ای به دوست/مشتري خود نوشته شده است و مقام فوق طلسمی را در آن قرار داده است که دوستش نسبت به آن مأمور شده است. به نظر می‌رسد که شمول نامه بر روی پشت طلسم، بر اثربخشی آن مشکلی ایجاد نکند.^۳ قدمت آن تقریباً به تاریخ ۳۸۹ م برگشته، و با توجه به شرایط prosopographical، اندازه‌های پاپيروس ۲۴ در ۸ سانتیمتر بوده و واحد زیادی سالم و دست‌نخورده بوده و از ترمیم چندین بخش حاصل شده است.^۴ شروع متن (۴۲ خط) بر روی طرفی است که دارای الیاف عمودی است در حالیکه سمتی که دارای الیاف افقی است، بخش پایانی نامه (۸ خط) را در بر می‌گیرد،

۱. گاردنر چندین نمونه نمونه مشابه با کفالتیا و اشعار مذهبی مانوی ارائه داده است. همان منبع، ۶-۱۳۵.

۲. Mirecki *et. al.* 1997, 3.

۳. همان منبع.

۴. همان منبع، ۸ و ۲.

نام‌های مکاتبه کننده (Pshai/Psai و Vales/Ouales < Latin, Valens) و آدرس گیرنده همگی موازی با الیاف‌ها نوشته شده‌اند.^۱ به نظر می‌رسد که نویسنده، والز، از روی عمد متن عبادی را بر روی پایپروس به صورت نامه و به نحوی نوشته‌است که نیمه بالایی برگ پایپروس می‌تواند جدا شده و لذا یک طلسم آماده برای پشای مهیا شود.^۲ میرکی و سایرین، این پیشنهاد را مطرح نموده‌اند که والز می‌تواند متن عبادی را از روی نوعی از منبع نوشتاری جادوگری نسخه‌برداری (کپی‌برداری) کرده باشد، هم از روی یک طلسم دیگر یا از روی یک کتاب منبع، و ولز در نامه ذکر کرده‌است که او در اطراف خانه‌اش متن طلسمی دیگری دارد و قول داده‌است به محض یافتن مکان گم‌شده آن، آن را به پشای ارسال نماید.^۳ میرکی آن را این‌گونه ترجمه نموده‌است:

۱/۰۱ به مولای من برادر پسایس (پشای)
۱/۰۲ (از) والز برادر شما،

۱. همان منبع، ۲-۳.

۲. نام‌ها و عناوین فرستنده و گیرنده بر روی قسمت بیرونی طومار و پس از فرایند تا شدن، نوشته شده‌است. حال ممکن است بر حسب تصادف، اولین تایی که زده شده‌است، نامه را از سمتی که دارای الیاف عمودی است، به دوبخش تقسیم کرده باشد و شبیه به این است که این سمت از نامه مخصوص به دو نوع متن است (متن عبادی [۲۱/۲-۰۱] و نامه شخصی [۴/۳-۰۸/۰۱]). با این حال، می‌توان فرض نمود که این تایی اول قبل از اینکه کاتب پایان‌نامه را بر روی طرف دیگر که دارای الیاف افقی است بنویسد، زده شده‌است، چرا که لبه تا به‌طور واضح به عنوان حاشیه سمت راست برای متن پایانی نامه عمل می‌کند؛ بنابراین متن پایانی به‌طور عمد توسط چرخار حاشیه سالم در چرچوب قرار گرفته‌است؛ حاشیه‌های بالا، چپ و راست تقریباً هم‌اندازه هستند (کمتر از ۰/۵ سانتیمتر، و شبیه به چارچوب‌بندی متن در سمتی که دارای الیاف عمودی است)، در حالی که حاشیه بلند پایینی (۳/۵) ناشی از سطح نوشته نشده پایپروس پس از قسمت پایانی است. ممکن است این پیشنهاد نیز وجود داشته باشد که نویسنده از روی عمد متون مربوط به نامه و طلسم را به گونه مرتب‌سازی نموده‌است که نیمه بالایی برگ پایپروس (قسمتی که حاوی متن طلسم است می‌تواند از نیمه پایینی برگه که حاوی متن نامه است جدا شود، لذا نیمه بالایی می‌تواند به عنوان یک طلسم آماده برای والز مورد استفاده قرار گیرد). این پیشنهاد باید در مورد این خطای ظاهراً قابل اغماض که متن آدرس بر روی پشت طلسم فرضی آماده قرار گرفته‌است، توضیح دهد که آیا یک متن معمولی می‌تواند بر اثرگذاری طلسم ایجاد مشکل نماید". همان منبع، ۳.

۳. میرکی و همکاران در پاورقی ذکر کرده‌اند که در طلسم‌های (PGM (IV. 154-69A and XIII.341-43A) چارچوب‌های نامه‌ای استفاده شده‌است، و این یعنی اینکه فضای اولیه و معتبر برای ارسال این چنین بوده‌است، با این حال به نظر می‌رسد که متن فوق یک نامه اصیل و فاقد عمومیت باشد. همان منبع، 10, fn 40.

- ۲/۰۱ من کسی که حکومت می کند را از شما می خواهم،
- ۲/۰۲ کسی که بالاتر نشسته است از
- ۲/۰۳ چروبین و ساروفین، کسی که (در قضاوت) می ایستد
- ۲/۰۴ در برابر اختلافات نزاعها، کسی که نگه داشته است
- ۲/۰۵ طوفان را با قدرت عظیمش. درست
- ۲/۰۶ شیهه شما که ارباب اراضی مصر را تربیت نموده اید، شما پراکنده ساخته اید
- ۲/۰۷. اختلافات را در میان کلدانیان. شما (pl)
- ۲/۰۸. کسانی هستی که من این نامها را برای آنان به زبان جاری می سازم،
- ۲/۰۹. شما (sg). [کسانی هستی که ساخته اید(؟)] آن چیزی را که سیاه به وجود آمده است(؟)،
رها سازید "فلان و فلان"، فرزند
- ۲/۱۰. "فلان و فلان" را، اجازه دهید قلب هایشان تاریک بماند نسبت به
- ۲/۱۱. یکدیگر. آه نمکی به موقع از عربستان! درست
- ۲/۱۲. همانند شما همه چیز را خواهد شست، (پس شما می توانید)
- ۲/۱۳. بشوید تمایلاتی که بین آنها نسبت به
- ۲/۱۴. یکدیگر وجود دارد؛ و شما در حال سوزاندن درخت خردل هستید،
- ۲/۱۵. چرا که شما می توانید سوزش و سوزاندن را در قلب های آنان قرار دهید
- ۲/۱۶. نسبت به یکدیگر. خانه ای که در آن قرار خواهم داد
- ۲/۱۷. شما را (sg)، از آن بیرون نمی آید بدون
- ۲/۱۸. برانگیختن یک اختلاف و یک
- ۲/۱۹. نزاع با صدای رعدآسا؛ و چهار بار (بر زبان جاری کن)
- ۲/۲۰. (نام مردان) دیگر را، چهار بار (اصطلاح بر زبان جاری کن) «تو خواهی فرستاد
- ۲/۲۱. این کلمات را به سمت آنان».
- ۲/۲۲. این کامل است.

- ۳/۰۱. من از صمیم قلب بر شما درود می‌فرستم. من دعا می‌کنم برای تداوم
۳/۰۲. سلامتی شما
- ۳/۰۳. تا زمانی که شما را مجدداً در آغوش بگیرم
- ۳/۰۴. و شادی من کامل شود. من سوگند می‌خورم برای شما
- ۳/۰۵. به نام مولایمان فارقلیط و به نام معرفت
- ۳/۰۶. راستی و صداقت: این چیزی است که من در کنار خود یافته‌ام
- ۳/۰۷. و من بر نوشتن آن شتاب نموده و فرستاده‌ام آن را
- ۳/۰۸. برای شما؛ در مورد آن دیگری که نوشته شده است بر روی یک قطعه کوچکی
- ۳/۰۹. از پاپیروس، و من آن را نیافتم. باید آن را بیابم
- ۳/۱۰. من آن را برای شما خواهم فرستاد؛ به خاطر هوش ناقص من است که
- ۳/۱۱. آن برای برادر کالیکتی آورده نخواهد شد.
- ۳/۱۲. من آن را می‌فرستم، زیرا این دست من است که آن را نوشتم.
- ۳/۱۳. من آن را فرستادم. گفتم که
- ۳/۱۴. شاید این چیزی است که شما نیاز دارید. من از خواهش می‌کنم،
- ۳/۱۵. برادر بزرگ من: اگر شما می‌توانید بنویسید برای من
- ۳/۱۶. چهارگانه‌هایی را که فرستادم، من نیز موجب خواهم شد
- ۳/۱۷. آنچه که نوشته شده است برای شما آورده شود، چنان که ممکن است شما آگاهی پیدا
کنید از جایی که
- ۳/۱۸. آن‌ها رسیده‌اند، تا نظری بر آن نمایید. او
- ۳/۱۹. از اینکه آن‌ها را به سرعت بنویسد، غفلت و کوتاهی نکرده است.
- ۳/۲۰. شما آن‌ها را برای من به طریقی مبارک ارسال می‌کنید،
- ۴/۰۱. به خاطر اینکه آن‌ها گفتند ما شخص دیگری را می‌خواهیم که چیزهای دیگری را بنویسد.

حال

۴/۰۲. از ارسال سریع آن‌ها فروگذاری مکن. به هیچ وجه! من آن را برای متون بزرگ انجام دادم؛
(اما این) به دلیل آن است که

۴/۰۳. آن‌ها گفتند که پاپيروس به آخر رسیده است. هنوز هم، این یک متن سودمند است؛ و اگر
شما

۴/۰۴. آن‌ها را بنویسید، من به سهم خود از برتری شما بی هیچ فریبی!، قدردانی خواهم نمود.
سلام و دورد

۴/۰۵. گرم من به کسانی که در گفتار و کردار، آسودگی خاطر را به شما می‌دهند،

۴/۰۶. هر آنچه که در اینجا نیاز دارید، به من دستور دهید (و) من با خوشحالی آن را انجام
خواهم داد.

۴/۰۷. زنده بمانید و سالم باشید برای طولانی

۴/۰۸. مدت؛ مولای من، برادر من.^۱

متن طلسم شبیه به طلسم‌هایی نیست که معمولاً برای استفاده در تعویذات (phylakterion) بلاگردان در نظر گرفته می‌شود؛ بلکه Kell. 35 بیشتر شبیه به جادوهای عشق و محبت یونانی و قبطی است.^۲ در پیرامون متن آن لزوماً چیزی وجود ندارد که مانوی باشد، و فقط آیین‌نامه‌نگاری مانوی و باستان‌شناسی آن نشان می‌دهد که در واقع «مانوی» است. خود همین یک نمونه اولیه از شواهد مربوط به انطباق آماده مانوی و تخصیص متون عبادی و تلفیق آنها در زرادخانه عبادی مانوی است. با در نظر گرفتن پشای و والز که به نظر می‌رسد هردو از کاتبان حرفه‌ای بوده باشند، این مطلب فهمیده می‌شود که متون جادوگری از طریق ترجمه و تخصیص یکی از همین نسخه‌های خطی چندزبانه، وارد جامعه مانوی شده و گسترش پیدا کرده است.^۳ با توجه به اینکه کشیش/کاتب چندزبانه، عنصری یکپارچه در فعالیت‌های تبلیغی مانوی و عنصری سودمند در انتشار و گسترش متون شرعی و متعارف از جامعه مانوی به جامعه مانوی

و همکاران. ۱۹۹۷، ۱۷-۱۵. 1. Mirecki

۲. همان منبع، ۱۷.

۳. همان منبع، ۸-۴.

است، لذا این امکان وجود دارد که کاتبان نسخه‌های خطی، چنین متون فوق شرعی، اما در عین حال مفید از نظر عبادی را گسترش داده باشند.

میرکی و همکاران، به طور بسیط در مورد این طلسم توضیحاتی را ارائه داده و مشابهت‌های آن با سایر طلسمات Trennungzauber در قلمروهای مسیحی، مدیترانه‌ای پاگان و یهودی را مشخص نموده‌اند.^۱ من چیزی برای اضافه کردن به توضیحات کامل آن‌ها در مورد رابطه آن با سایر جادوهای غیر مانوی دوران باستان متاخر ندارم، اما صرفاً می‌خواهم بر روی رابطه دو مانوی، والز و پشای، با منابع جادوگری فوق-تعلیمی تمرکز نمایم تا جایگاه فرایند تخصیص در قلمروی آن‌ها را درک نمایم، و ثانیاً، توجهات را به سمت تعدادی المان جلب نمایم که من به طور گسترده‌ای آن‌ها را در حال مشابه‌سازی سایر منابع جادوگری مانوی دیده‌ام: نیایش‌های فرشته‌ای آن، استفاده آن از سیمیلیا سیمیلیبوس (similia similibus) همراه با دانه خردل، و استفاده آن از هیستوریولا (historiola) – در اینجا نیایش B-07A-05/2 از ارمیای نبی ۵:۳۷.^۲ پس از رسیدگی به منابع بین‌النهرینی و آسیای میانه، به این المان‌ها باز خواهم گشت.

کاسه‌های جادوگری مانوی از بین‌النهرین:

همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، چندین کاسه جادوگری بین‌النهرینی پدیدار شده‌است که یک مورد تکمیلی جالب اما غیر قاطع به منابع مصری و آسیای مرکزی محسوب می‌شود. قدمت این کاسه‌ها تقریباً به دوره‌ای بین قرون پنجم و هفتم میلادی بازمی‌گردد و همراه با انبوهی از کاسه‌های جادوگری آرامی، به نوعی به عنوان یک سیستم امنیتی خانه عمل کرده، و المان‌هایی از طلسم‌های نافذ و بلاگردان را با هم ترکیب می‌کنند تا از خود اشخاص، خانه و مهمانان در برابر نیروهای بدخواه و نحس محافظت نمایند.^۳ در مقایسه با اکثر کاسه‌های مخصوص طلسم

۱. همان منبع، ۱۷-۳۲. در مورد تخصیص سایر انواع طلسمات: Mirecki 2001.

۲. در مورد هیستوریای ارمیای نبی: همان منبع، ۲۱.

J. متون جادوگری آرامی از نیپور، فیلادلفیا، انتشارات دانشگاه فیلادلفیا، ۱۹۱۳، ۴-۱۰۳. J.A. Montgomery تاریخ: 3
Leiden, طلسم‌ها و کاسه‌های جادویی: جادوگری آرامی در دوره باستان متاخر، BeDuhn, J. Naveh and S. Shaked,

بلاگردان (تعویذ) که به زبان‌های یهودی-آرامی، مندائی، و سریانی نوشته شده‌اند، نوزده مورد از کاسه‌هایی کشف شده با دست خطی نوشته شده‌اند که مانوی‌ها آن را ابداع کرده و برای خلق متون مقدس خود از آن استفاده می‌نمودند.^۱ با این حال، خود دستخط به طور قطعی نشان نمی‌دهد که مصرف‌کننده کاسه و نه حتی جادوگری که کاسه را ساخته‌است، مانوی بوده باشد. در هر نوزده کاسه به جز یک مورد، در مضمون نیایش‌ها، هیچ موردی به چشم نمی‌خورد که به وضوح مانوی باشد، و به نظر می‌رسد که زبان، کیهان‌شناسی (فلسفه نظام عالم)، و قالب مربوط به نوع کاسه‌های یهودی-آرامی، مندائی و سریانی را مشابه‌سازی کرده باشد. در آن یک مورد استثناء، طلب کمک شده‌است از «عیسی شفا دهنده»، و فرشتگان مقرب «میکائیل شفا دهنده»، «رافائل گره‌گشا»، و «جبرئیل خدمتکار خداوند».^۲ با آنکه مانویت ادعای انحصاری نسبت به این اشخاص الهی نداشته‌است، اما آنها به طور مرتب در متون شرعی مانوی حضور دارند، من جمله، «عیسی شفا دهنده» همراه با القاب و عناوین بسیار مشابه.^۳ به عنوان مثال، چندین قطعه، که احتمالاً در طی دوره‌ای از آزار و شکنجه‌ها، با هم ترکیب شده‌اند، از فرشتگان درخواست یاری و کمک دارند.^۴

eds. M. Meyer & P. Mirecki, "کاسه‌های جادویی و مانویت"، در J. BeDuhn, J. BeDuhn, 15, Brill, 1985, 15, مراجع در: Leiden, Brill, 1995, 419. جادوگری باستانی و نیروی مذهبی،

۱. همان منبع، ۴۱۹ و ۴۲۷.

۲. همان منبع، ۴۳۰-۴۲۹. مراجعه کنید به ۵۱-۴۷ برای بحث عمیق‌تر در مورد این القاب.

۳. قطعه M 90 اشکانی: «سرور رسولان، فرمانروا، شفا دهنده، عیسی، نجات دهنده، حاکم دین مقدس، (شما هستی) تا ابد (مقدس)!» بر طبق استدلال بیدان مینی بر اینکه، «اکثر پژوهشگران مانویت، سهواً آریامن را «دوست» ترجمه کرده‌اند چرا که گویی این یک واژه رایج بوده‌است (و یک لقب عرفانی)، و تعیین هویتی در مورد آریامن خدای ایرانیان صورت نگرفته‌است، خدایی که از طریق جن‌گیری شفا می‌دهد»، من ترجمه معمولی از این قطعه را اصلاح کرده‌ام. BeDuhn 1995, fn. 38, 429-30.

۴. قطعه M 20 (خط ۱). «... Raphael, Gabriel, Michael, Sarael...» در بین سایرین، و M 46 («خط ۱۲. من از فرشتگان قدرتمند درخواست کمک نمودم، از آنهایی که نیرومند و توانا هستند، (Raphael, Michael, Gabriel, Sarael)» هر دو متن در Boyce 1975, texts dt and du منتشر شده‌اند.

همان گونه که بیدان نتیجه گرفته است، «در کوزه‌های خطی مانوی، چیزی وجود ندارد (به جز خود دستخط) که به صراحت نشان دهد آن‌ها مانوی هستند، و هیچ چیزی نیز در آن‌ها وجود ندارد که مانع از ترکیب مانوی آن‌ها شود».^۱ در ارتباط با دستخط مانوی در روی کاسه‌ها، قطعاً نوعی از تبادل صورت گرفته است. در مورد کاسه‌های خطی مانوی مشخص است که یک مانوی با سواد از دستخط مانوی استفاده نموده است تا آن چیزی که به نظر می‌رسد جزء طلسمات همگانی بوده باشد، حاصل گردد. احتمالاً کاسه‌های خطی مانوی می‌توانند دلالت داشته باشند بر یک مبادله در تکنولوژی نوشتاری از یک مانوی با سواد به جادوگری دیگر. شاید کاسه بتواند نشان دهد که شخصی با دانش و انگیزه لازم، منابع کیهان‌شناسانه مانوی را در یک کاسه مخصوص طلسم و جادوگری که در اجتماع بین‌النهرینی کاربرد دارد، وارد ساخته است؛ و حداقل اینکه، یک کاسه همراه با هر دو مورد دستخط مانوی و المان‌های نوشتاری، اثبات می‌کند که مانوی‌های با سواد در بخشی از فرایند ایجاد سحر و جادو، ورود پیدا کرده‌اند.

هنگامی که این شواهد را در ترکیب با سایر شواهد مربوط به اعمال جادوگری مانوی بررسی می‌کنیم، کاسه‌های جادوگری بین‌النهرینی یک جابه‌جایی جالبی را از شیوه‌های مورد استفاده توسط منابع قبلی و آسیای میانه نشان می‌دهد. در مورد کاسه‌های جادوگری، المان‌های مانوی فقط یکی از چندین مواردی هستند که توسط جوامع چندزبانه، چند قومیتی، و چند مذهبی بین‌النهرینی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. در مقایسه با منابع قبلی و ایرانی، هویت مذهبی فرد متخصص و خالق و حتی خود طلسم، موضوعی بی‌اهمیت و تقریباً بدون حرف و حدیث بوده است – به استثنای یک کاسه. تنها شاخص قطعی، املائی صحیح کاسه است. در مصر و آسیای میانه، هویت افراد، تأثیر بیشتری بر روی منابع داشته است. با مقایسه شواهد فوق با کاتب چندزبانه والزو نامه وی که مملو از آئین‌های نامه‌نگاری مانوی است، یک زمینه مانوی برای P. Kell. Copt. 35 فراهم می‌شود. اگرچه آن‌ها طلسم‌ها را از روی منابع مختلف به خود اختصاص داده‌اند، اما جادوگران مانوی مصری، یک هویت همه‌جانبه مانوی را به طلسم‌ها داده و آن‌ها

۱. همان منبع، ۴۳۲.

را در انطباقی ناهنجار با یک کیهان‌شناسی ضعیف و بی‌قاعده مانوی قرار داده‌اند. زمانی که ما به منابع آسیای میانه رجوع می‌کنیم، این «ریباپتیسیم» حتی بیشتر نیز بیان شده‌است. اگرچه من در این مقاله، در حال بحث بر روی انتقال مستقیم نوشتاری از منابع مصری به منابع مانوی بین‌النهرینی و آسیای مرکزی نیستم، اما به نظر می‌رسد کاتبانی که از نظر فرهنگی زرتنگ و دانا بوده و مسلط به چندین زبان هستند، پدیده‌ای است که در هر دو فضای مصری و بین‌النهرینی حاصل شده باشد و حکایت از وجود یک ارتباط بین این دو منطقه دارد. محتوای چندزبانۀ کاسه‌های جادوگری، نشانه‌هایی را فراهم می‌سازد که چگونه افراد متخصص بین‌النهرینی با هر عقبه فرهنگی یا مذهبی، متون جادوگری را به مجموعه‌های خود تخصیص داده و تلفیق می‌کنند مشابَهت‌های وسیع بین آن‌ها اشاره به فرآیندهایی در ورای جابجایی متون جادوگری در سراسر اوراسیا دارد. یکی از خود همین کاسه‌های جادویی به بهترین حالت توصیف می‌کند که افراد متخصص بین‌النهرینی درک کرده‌اند که سنت آن‌ها در بین شرق و غرب قرار گرفته‌است. این کاسه، ماهیت جهانی و حتی بیشتر، چندین بنیانی منابع جادوگری مانوی آسیای مرکزی را از پیش نشان می‌دهد:

«و در اینجا دست خواهند کشید از این خانه و از پاروکداد فرزند زینتا و از قاموی دخترزاراک، هنرهای سیاه آرامی، هنرهای سیاه یهودی، هنرهای سیاه عربی، هنرهای سیاه ایرانی، هنرهای سیاه هندی، هنرهای سیاه یونانی، هنرهای سیاه رومی‌ها، هنرهای سیاهی که به هفت زبان هستند، چه توسط زن و چه توسط مرد»^۱.

طلسم ایرانی و تعویذ اشکانی از تورفان:

از زمان اثر هنینگ در سال ۱۹۴۷ تاکنون تنها توجهی گذرا به طلسم ایرانی (M 781) و تعویذ اشکانی (M 1202) که از تورفان بازیابی شده‌اند، صورت گرفته‌است. اگرچه ترجمه و تفسیر

1. C.D. Isbell, Missoula, Scholars Press, 1975, 113. BeDuhn 1995, 419.

۱۹۴۷ هنینگ بسیار کامل است، اما من ترجمه و توضیحات تکمیلی خود را ارائه می‌دهم تا المان‌هایی را که کشفیات و پژوهش‌های نسبتاً اخیر در مورد جادوگری ایرانی میانه و مانویت آشکار ساخته‌اند را بتوانیم نتیجه‌گیری نماییم. من از نسخه متونی که توسط مری بویس در کتابش با عنوان خواننده‌ای در *ایرانی میانه*، و *اشکانی* ارائه شده است استفاده می‌نمایم زیرا چندین تفسیر از متون را شامل می‌شود که با اثر هنینگ تفاوت دارد.^۱

طلسم ایرانی و تعویذ اشکانی هر دو نمایانگر چیدمانی آشفته از تأثیرات فرهنگی هستند. در طلسم ایرانی ما شاهد تأثیراتی مذهبی-فرهنگی از جادوگری زردشتی، مانوی، یهودی-مسیحی آسیای مرکزی و خاور نزدیک، و نیز بازتاب‌هایی از متون جادوگری مدیترانه‌ای هستیم. زوار یا تعویذ اشکانی، حتی وسعت فرهنگی بیشتری را نشان می‌دهد که شامل سنت‌های مدیترانه‌ای، یهودی-مسیحی، مانوی، زردشتی، و بودایی آسیای جنوبی می‌شود. علی‌رغم این وسعت فرهنگی تأثیرگذار، به نظر می‌رسد که یک جهان‌بینی مانوی، همه این المان‌های ناهمسان فرهنگی را تحت الشعاع قرار داده و سازماندهی کرده است و یک کیهان‌شناسی همه‌جانبه‌ای ارائه داده است که در آن یهودی، مسیحی، زردشتی، مانوی، یا بودایی همگی به‌طور موزون دارای کارکرد هستند. متأسفانه، برخلاف P. Kell. Copt. 35، هویت کاتبان مشخص نیست. اما همانند کاسه‌های جادوگری با دستخط مانوی، زبان و دستخط مانوی یک محتوای مانوی را مهیا کرده است و همانند طلسم‌های یهودی کلیس، نیایش‌های خردمندانه با خدایان مانوی از میان خدایان مختلف دیگر، این زمینه و محتوای فرهنگی را محفوظ نگه می‌دارد. من می‌خواهم این عناصر را ابتدا از نظر ساختار کلی آن‌ها، و سپس ارتباط آن‌ها با سنت‌های فرهنگی مختلف، تجزیه و تحلیل نمایم.

طلسم ایرانی، «روح» (wad) را از پریشانی حفظ می‌نماید بدین طریق که بر روی آن نامی نهاد و ماهیت آن و هر ماده فیزیکی که آن را تضعیف می‌کند را شرح می‌دهد. مفهوم کنترل از طریق

1. M. Boyce, *Acta Iranica 9, Leiden, E.J. Brill, 1975*. خواننده‌ای در ایران میانه و اشکانی: متونی همراه با توضیحات.

توصیف و شرح، مشابه است با برخی از تعویذات سردرد در PGM، اما با این حال، شرح خود آن کاملاً منحصر به فرد است. اگرچه ترجمه نام طلسم پریشانی ('Idra = dr) تحت عنوان مار آبی یونانی (Greek Hydra) امری وسوسه‌انگیز است، اما به نظر نمی‌رسد که توصیف وصله‌دار (تکه‌تکه) از شکل آن با نوع مخلوقی که هراکلس بر آن چیره شده است مطابقت داشته باشد و همان‌گونه که بازسازی واژه‌شناسی هنینگ نشان می‌دهد، به نظر می‌رسد که این عبارت با یک حیوان چهارپای بزرگ بالدار چندریختی که ترکیبی از پرنده و شیر بوده و در فرهنگ‌های ایرانی دیده شده است، مطابقت داشته باشد. طلسم اشکانی نیز عملکرد مشابهی داشته و همه انواع اهریمن‌هایی که باید کنترل شوند را نام‌گذاری کرده است. با این حال، دو بخش آن، عمل فوق را به دو روش بسیار متفاوت انجام می‌دهد. در حالی که بخش دوم (۱۶۳۰)، یک تکنیک آسیای جنوبی را برای نام‌گذاری و کنترل اهریمنان اتخاذ کرده است، یعنی فهرست یا کسا (به آن بازخواهم گشت)، اما بخش اول (۱۵-۱) این کار را به روشی انجام می‌دهد که از یک دیدگاه مدیترانه‌ای و بین‌النهرینی قابل تشخیص است: این روش خدایان را احضار می‌کند (شاید حتی به اصرار خواهش و تمنا) و به نام خدایان و فرشتگان، روح‌های اهریمنی را دفع می‌کند که به نوعی مشابه‌سازی با PGM و Sefir ha Razim می‌باشد. به همین طریق، طلسم ایرانی، پریشانی را از جسم شخص آزاربیننده به نام چیزی که می‌تواند به طور مطلق از خدایان مسیحی باشد، دور می‌کند، البته اگر ما نام‌ها و القاب مانوی را نادیده بگیریم.

فراخواندن و درخواست کمک از عیسی، پدر، سابوآث (Sabaoth)، آل و فرشتگان دارای مشابهات بسیار زیادی در PGM، منابع مسیحی قبطی و به ویژه منابع یهودی بین‌النهرینی است. به نظر نمی‌رسد که جمله‌بندی طلسمات دقیقاً ترجمه‌ای از یک فرمول تضرع/جن‌گیری یهودی (orkizo/exorkizo) بوده باشد، اما این واقعیت که طلسم، اسامی مقدس خدایان و فرشتگان را نام می‌برد تا بر خروج ارواح خبیثه تأثیر داشته باشد، مجدداً یک نوع مشابه‌سازی با سنت

یهودی-مسیحی است.^۱ این موضوع در ترکیب با شخصیت‌های سابوت، آل، و فرشتگان، آشکارا اشاره بر این دارد که ممکن است یک نوع جادوگری سامی (شاید طبّی) این سنت‌ها را تعلیم داده‌است و آنها نیز به نوبه خود، ترکیب طلسم‌های فوق را تعلیم داده‌اند.^۲ به عبارتی دیگر، طلب درخواست از موجودات الهی و فرشتگان برای یاری رساندن در مغلوب ساختن شر، یکی از مشخصه‌های معین در منابع آیینی-عبادی مانوی آسیای میانه است. این امر ممکن است میراثی از ریشه‌های شبه یهودی-مسیحی مانویت باشد، اما در هر برهه‌ای از زمان که این طلسم شکل گرفته و مورد استفاده قرار گرفته‌است، بخش معینی از زندگی عبادی مانوی بوده‌است. در بین نمونه‌های متعدد، یک نماز ایرانی (قطعه M 46) وجود دارد که بسیاری از همان شخصیت‌های الهی را فرا می‌خواند:

۱. بیا که تو باید همراه با فرشتگان قدرتمند زنده بمانی.

از کلیسای مقدس پاسداری و محافظت کن، و سرهای دشمنان را از تن جدا کن، دشمنان صلح را.

۲. رافائل، میکائیل، جبرئیل، (و) سارائیل، همراه با همه فرشتگان قدرتمند، می‌توانند صلح و ایمان را در سرتاسر کلیسای استان شرقی گسترش دهند.

۱. سفر هارازیم (Sepher ha-Razim) (به‌عنوان مثال ۷۵-۷) یک نوع فرمول تضرعی است و از فرشتگان درخواست می‌شود که شخصی یا چیزی را نابود سازند. PGM حاوی نمونه‌های بسیار زیادی از فرمول‌های جن‌گیری یهودی است - در هر دو زبان یونانی و قبطی - و از روح بدخواه می‌خواهد که جسم فرد را ترک نماید. قدمت آنها حدوداً به دوره منابع قبطی مانوی برمی‌گردد (قرن چهارم). (PGM IV. 1227-1264, IV.3007-3086, VII.260-271). به نظر می‌رسد یک نوع مغایرتی که در اینجا وجود دارد این است که از روح ناپاک خواسته می‌شود که خودش جسم فرد را ترک کند، و از فرشتگان درخواست می‌شود که آن را تحت تأثیر قرار دهند، اما مانند بسیاری از طلسم‌های PGM و کاسه‌های جادوگری بین‌النهرینی، طلسم ایرانی از هر دو استفاده می‌کند.

۲. سابوت نام دیگر خدای یهودی-مسیحی است. باز هم فرشتگان به عنوان موجوداتی عالم‌گیر در چنین متونی از PGM گرفته تا سِفرها ززیم، تا کاسه‌های جادویی حاضر هستند همان‌گونه که آنها در آثار شرعی همچون بیبل (کتاب مقدس) و کتاب مانوی کوان (غولان) نیز حاضر هستند. در مورد نام آل در متون جادوگری، مقایسه کنید Naveh and Shaked 1985.

۳. نعمت و برکت بر فرشتگان قدرتمند باد!^۱

نیایش دیگری وجود دارد که نمونه بارزی است از فهرست فرشتگان مورد علاقه مانوی‌های آسیای میانه - توجه ویژه داشته باشید که در این نیایش، بار سایمیوس و کافتینوس که مشخصاً فرشتگان مانوی هستند، دقیقاً شبیه به طلسم اشکانی فرا خوانده می‌شوند:

۱. بعقوی فرشته، مولا بار سایمیوس، کافتینوس قدرتمند، رافائل، جبرئیل،

میکائیل، سارائیل، ناریس، ناستیکوس...

۲. شما (قدرت‌های الهی) نباید نیایش (ما) را فراموش کنید، و نه صدای غم

و اندوه ما را، برای اینکه شما جزء صالحین هستید و نه جزء [بدکاران].^۲

مشابه با شیوه‌ای که منابع جادوگری آسیای میانه از طریق آن فرشتگان را فرا می‌خوانند، طلسم ایرانی و تعویذ اشکانی دسته‌ای از خدایان آسمانی مانوی را به شیوه‌ای تقریباً عبادی فرا می‌خوانند.^۳ به‌طور جالب توجهی، لحن، ساختار و حتی بخش‌هایی از متن طلسم یونانی قرن چهارم که مربوط به جامعه مانوی در کلیس است (P Kel. 91)، مشابه است با متون قرن هفتم تا نهم آسیای میانه، چه جادویی، چه عبادی:

«من شما را ستایش می‌کنم:

نخستین کلمه‌ای که زاده شده؛

پدر انسان خردمند؛

مادر زندگی؛

اولین رسالت؛

شکوه و جلال روشنفکران؛

روح القدس؛

۱. ترجمه شده توسط H.J. Klimkeit 1993, 159.

۲. همان منبع، ۱۶۰.

۳. M 46، خط ۴: «من مانی خداوند را شکر می‌کنم، مولا، من جلال و شکوه تابناک (فرح) شما را ستایش می‌کنم، من برای روح مقدس نماز می‌خوانم، همراه با فرشتگان شکوهمند و قدرتمند».

نمک کلیسا؛

هدایت گر خوبی!

ما را شایسته وفاداری به خود بسازید:

آن‌هایی که در شما حق هستند،

آن‌هایی که در شما تجدید پیدا کرده‌اند؛

آن‌هایی که در شما کامل شده‌اند؛

آن‌هایی که در شما به شادی رسیده‌اند؛

آن‌هایی که در شما مقدس شده‌اند؛

آن‌هایی که در شما هوشیار هستند؛

آن‌هایی که به شما شتاب می‌دهند!

ما را به رستگاری برسان. آمین»^۱.

پس از فراخواندن گروه فرشتگان، در نیایش قطعه M 46 چند خدای بزرگ مانوی مورد تقدیس قرار گرفته و فراخوانده می‌شوند، که طبق انتظار، مانی را شامل می‌شود. با این حال، در این نیایش از چند خدایی که از اهمیت کمتری برخوردار بوده یا صفات مانی هستند، نام برده می‌شود، از قبیل «جلال» او، یا «شکوه و جلال» و مادر زندگانی – شخصیت‌هایی که ما در هر دو منابع آسیای میانه و مصری با آن‌ها مواجه شده‌ایم. به عنوان مثال، در طلسم ایرانی، از «بالاترین پدر»، و «روح القدس» نام برده می‌شود همان‌گونه که در تعویذ مصری نیز چنین است. به‌طور مشابه، در تعویذ اشکانی از مانی به عنوان «فرستاده خدایان»، و «روح ستایشگر و مبارک» نام برده شده است و نیایش M 46 نیز نام «روح القدس» و «شکوه و جلال (فرح)» مانی را بر زبان جاری می‌سازد.^۲ این تشابهات بیشتر از این که شواهدی برای انتقال مستقیم نوشتاری باشند، اشاره به نوعی استمرار دارند که توسط مانوی‌ها ایجاد شده است و اینکه آن‌ها متون جادوگری خود را

1. Gardner 1996, 134.

2. M 46, خط ۴، Klimkeit 1993, 149.

با اقتباس سنگین از همان موجودی عظیم متون عبادی ساخته‌اند که به‌طور مستقیم و صادقانه به سرتاسر جوامع مانوی در هر گوشه‌ای فرستاده شده‌است.^۱ این امر ناشی از ماهیت عبادی طلسم‌ها بوده و بر این واقعیت تأکید دارد که خط تمایز بین مذهب، طب، و سحر و جادو، به‌طور واضح برای مانوی‌ها کشیده نشده‌است چنان‌که برای مسیحیان نیز وضع بر همین منوال بوده‌است.

درست شبیه به طلسم ایرانی و تعویذ اشکانی که المان‌هایی مشابه با سنت‌های اسطوره‌ای/جادویی یهودی/مسیحی مدیترانه‌ای و بین‌النهرینی را شامل می‌شوند، منابع جادوگری آسیای میانه نیز تا حد زیادی از جادوگری طبی زردشتی و سنت اسطوره‌ای ایرانی الهام گرفته‌اند. به نظر می‌رسد که متون عبادی مانوی نیز همانند اسامی فرشتگان، مرجعی ثابت برای متون جادوگری در منابع اساطیری ایرانی بوده باشند که البته خود مذهب مانوی آن‌ها را قرن‌ها قبل و در طی سال‌های شکل‌گیری‌اش تحت حکومت ساسانیان، به خود تخصیص داده‌است. علی‌رغم وجود منابع متنوع در همه طرف‌ها، وجود تعدادی مورد مشابه با جادوگری طبی زردشتی، می‌تواند دلالت بر این داشته باشد که استفاده خاص از این عناصر ایرانی در سحر و جادوی پزشکی ممکن است تحت تأثیر یا تخصیص سحر و جادوی طبی زردشتی باشد.

نخست، در باب طلسم پریشانی ایرانی، من معتقد هستم که لقب یهودی آریامن، از مشخصه‌های یک خدای شفادهنده زردشتی، اقتباس شده‌است. آریامن، ترجمه ایرانی میانی مانوی از واژه اوستایی airiiman است (واژه معادل‌سازی شده آن در دوره‌های هندی-آریایی عبارت است از واژه ودائی aryaman، و در دوره باستان متأخر عبارت است از واژه پهلوی

۱. اشعار مذهبی بما به هر دو زبان مصری و قبطی و در آسیای میانه به زبان‌های ایرانی و اشکانی یافت شده‌اند؛ Wurst 1995؛ 133-43، Klimkeit 1993، مجدد، به عنوان شواهدی از انتقال، من به نامه‌هایی اشاره خواهم کرد که توسط خود منتخبین نوشته شده‌است: «و به برادر عزیزم زروان داد، من بسیار بسیار سپاسگزارم که او با مهربانی‌اش به همه برادران می‌نگرد، و من اکنون او را به زبم گسیل داشته‌ام و وی را به سمت مار آموی عزیز و (استان) خراسان روان ساخته‌ام. او (کتاب) کوان و ارژنگ را از وی اخذ کرده‌است. من (نسخه دیگری از کتاب) کوان و ارژنگ را در مرو ایجاد نموده‌ام». Klimkeit 1993, 260.

erman) که به معنی «دوست، همراه» می‌باشد.^۱ آریامن یک الوهیت ایرانی باستانی است و یک ایزد در معبد خدایان زردشتی است که همراه با میترا، از روابط دوستی محافظت می‌کردند.^۲ آریامن برای زردشتیان یک ایزد شفا دهنده بوده است که قادر بوده شرارت فیزیکی در زمان آینده را شفا داده و همه ۹۹,۹۹۹ مرض و شرارتی که در حال حاضر موجود بوده و توسط انگره‌مینو (اهریمن)، «روح شرور» برای سرایت طاعون به بشر فرستاده شده بودند را درمان نماید.^۳ در قرن سوم، مبلغین مذهبی مانوی، از روی عمد، خدایان مانی را با ایزدهای زردشتی تلفیق نمودند تا دین تازه‌ای را ایجاد نموده و نقش مانوی عیسی (شخصیتی که در انجیل مسیحی، یک شفا دهنده بزرگ بوده است) را با آریامن پیوند داده، و نام ییشو آریامن (Yisho Aryaman) بر آن نهادند.^۴ با در نظر گرفتن زمینه کاملاً مشخص طبی در باب پریشانی و تب، من ترجمه بداهن (BeDuhn) را دنبال نمودم که واژه ییشو آریامن را تحت عنوان «عیسی شفا دهنده» ترجمه کرده بود، تا بتوانم به ارتباط آن با خدای شفا دهنده زردشتی پی ببرم.^۵ بعدها در بین زردشتیان، آیین آریامن با آیین محبوب فریدون ترکیب شد (معادل ایرانی میانه مانوی و پهلوی از واژه اوستایی ثرئیتونَه). در این رویداد مشترک آریامن و فریدون، من بازتابی از اعمال طبی-جادویی زردشتی در طلسم پریشانی را مشاهده نمودم. با این حال، در مورد این پیوند، هم در عمل زردشتی و هم در طلسم مانوی، توضیحات بیشتری باید ارائه شود. در اوستا، ثرئیتونَ (Oraētaona) (فریدون) قهرمانی بوده است که مشهوریت وی به دلیل کشتن اژی‌دهاک (ضحاک)، اژدهای سه سر، شش چشم، با گرز گوسر خود بوده است (Yast 5.33, 15.23-24;)

1. M. Boyce, "Airyaman", *Encyclopedia Iranica*, 1, 1983: 694

۲. همان منبع.

۳. بویس نام آن را وندیداد ذکر کرده است 22.7-24.

4. Boyce 1983.

۵. بر حسب تصادف که شاید هیچ ربطی به عیسی آریامن مانوی نداشته باشد، در یک طلسم پهلوی که در موزه متروپولیتن نیویورک قرار دارد، خواسته شده است که یک Perozduxt معین، به نام عیسی شفا دهنده شود. P.O. Harper, P.O. «یک طلسم مهر و موم شده از دوره ساسانیان: تصویرسازی و گونه‌شناسی، A.J. Gwinnett و Skjffirvo, L. Gorelick»، پژوهشنامه مؤسسه آسیا ۷، ۱۹۹۳: ۴۳-۵۸.

Yast 13.131) و نوشته‌های پهلوی، فریدون یک طیب نیز بوده است که قادر بوده طاعون و دیگر مریضی‌ها را درمان نماید.^۲ در تعدادی از طلسم‌ها و افسون‌هایی که به زبان‌های پهلوی، پازند و ایرانی نوشته شده‌اند، از فریدون درخواست می‌شود که بیماری‌ها را شفا دهد (عملی که زردشتیان در ایران و هند تا به امروز آن را ادامه داده‌اند).^۳

یکی از برجسته‌ترین شواهدی که در مورد کارد کرد فریدون در جادوگری طبی ایران باستان وجود دارد، یک گوهر/طلسم حکاکی شده‌ای است که در حال حاضر در موزه بریتانیا قرار دارد.^۴ بر روی آن، پیکره‌ای همراه با مو و لباس یک اشکانی اصیل قرار دارد که آماده است با یک گرز ضربه‌ای بر یک هیولای برهنه شاخدار بزند. به نظر می‌رسد که این عمل تا دوره ساسانیان ادامه دار بوده است، چرا که یک گوهر سنگ یمانی در موزه بریتانیا با یک پیکره‌ای که هویتش به عنوان فریدون در کنار گرز گاوسرش، و در لباس‌های سلطنتی ساسانی، قابل شناسایی است، دلالت بر این موضوع دارد.^۵ در روایت پهلوی، یک متن مربوط به دوره اسلامی وجود دارد که به دنبال آموزش صحیح اعمال اجتماعی و عبادی زردشتی بوده و حاوی طلسمی برای پریشانی تب است.^۶ مشابه با طلسم ایرانی میانه مانوی ما، پس از طلب درخواست از خالق، اهوره مزدا، طلسم و دستورالعمل‌هایی داده می‌شود در مورد این که چه اعمالی باید انجام شود تا پریشانی و تب رفع گردد، در روایت (۶۳/۶) این گونه آمده است که فریدون با استفاده از هیستوریولا فراخوانده می‌شود: «آب بهاری که خشک شده بود، به دستور فریدون دلاور از کوه جاری شد.

1. A. TafazzolT, "Feredun", *Encyclopedia Iranica*, 9, 1999: 531.

۲. همان منبع.

۳. همان منبع.

4. A.D.H. Bivar, "یک طلسم اشکانی", *BSOAS* 30, 1967: 512-25.

۵. همان منبع، ۵۲۳.

۶. فصل ۶۳، A.V. Williams ed, روایت پهلوی به ضمیمه دادستان دینی، Copenhagen, Munksgaard, 1990.

وی زخم جسمانی [؟] یک اسب [؟] را پوشاند، و او زخم جسمانی [؟] یک اسب [؟] را پانسمان کرد و او نه تبرزین در دستش گرفته بود. «Aniiai»^۱.

با توجه به مطابقت چندین المان با طلسم پریشانی مانوی، می‌توان نتیجه گرفت که کم و بیش رابطه‌ای کلی بین کاربرد طبی/جادویی مانوی و زردشتی فریدون وجود دارد. روشی که با آن قهرمان فراخوانده می‌شود قابل توجه است. طلسم‌های پهلوی و مانوی هر دو دارای مشابهت‌هایی بین وضعیت کنونی بیماری و کردار اساطیری قهرمان هستند. به نظر می‌رسد که آن‌ها هویت فردی که متحمل رنج است را فریدون تشخیص داده‌اند، اگرچه طلسم مانوی این موضوع را با صراحت بیشتری انجام می‌دهد. هر دو این دقت را داشته‌اند که انباری از سلاح‌ها را توصیف نمایند – مخصوصاً کثرت سلاح‌ها. در طلسم زردشتی این سلاح‌ها به‌طور مخصوص به فریدون تعلق دارند در حالی که در طلسم‌های مانوی پیکره ناشناسی وجود دارد که طلسم آن را شبیه به فریدون می‌داند.^۲

در عمل زردشتی، فریدون اگرچه یک قهرمان و یک طیب است، اما بازهم یک انسان بوده و یک وجود الوهیتی نیست، و اگرچه مؤمنین شفاعت و وساطت او را طلب می‌کنند، اما ایزد آریامن جایگاه خود را در مناجات‌نامه زردشتی حفظ کرده‌است.^۳ به نظر می‌رسد که در کیهان‌شناسی مانوی، وی با سهولت بیشتری در داخل یک قلمرو الوهیتی ترسیم شده‌است. در چندین دوره اشعار مذهبی و نیایش‌های مانوی از فریدون به همان گونه‌ای نام برده شده‌است که از مانوی، عیسی، سابو، و فرشتگان. مجدد، برای نشان دادن استمرار، ما می‌توانیم خط ۶ و M 46 را به عنوان سند ذکر نماییم، «فرشته‌ای سرشار از فرزاندگی، خدای محبوب، زیبا (؟) در ظاهر، و یعقوب

۱. همان منبع، ۱۱۰.

۲. «فریدون مطیع ساخت ... همه را. (۲۸) و من یک شکل (۲۹) سه (گانه) دارم و یک شکم؟ از آتش (۳۰) و من (در دست گرفته‌ام) تبرزینی که (۳۱) تیز است و یک ویرانگر در دستم (۳۲) و همراه با یک شمشیر و (۳۳) خنجری از (hasod) فولاد (andamant) (۳۴) که کاملاً خالص است، من از خودم دفاع می‌کنم. ۳۵، و من (دارم) همراه با خودم یک شلاقی که تکلم و (۳۶) شنوایی فرشتگان است. (۳۷) و (من نگاه داشته‌ام) هفت خنجر ۳۸. از فولاد سخت در دستانم....»

3. Boyce 1983, 694.

شجاع...» (فرشته‌ای در کیهان‌شناسی مانوی) یا اواسط خط ۹، «مهریزد، پدر (ما)، نجات دهنده و صاحب خیر، همراه با فریدون دلاور و همه فرشتگان. آن‌ها می‌توانند از کلیسای مقدس و سر مبارک آن محافظت و مراقبت نمایند، صاحب نام خوب».^۱ نام فریدون در منابع قبطی حضور ندارد و مظهری از توسعه مانویت در فلمرو فرهنگی ایرانی است. با این حال، رخداد مشابه فریدون در متون جادوگری فوق‌شرعی و متون عبادی، بیشتر اشاره به همان شیوه‌ای دارد که از فرشتگان، عیسی و مانی گرفته شده است، اینکه مانوی‌ها متون جادوگری خود را با اقتباس سنگین از موجودی متون عبادی خود ایجاد کرده و ترکیب ساخته‌اند.

طلسم ایرانی به فرمول‌هایی ربط پیدا می‌کند که به احتمال زیاد در اوایل وارد عمل جادویی مانوی شده‌اند، همان‌گونه که طلسم‌های یونانی و قبطی نیز چنین نشان می‌دهند، و همان‌گونه که مشابهات بین PGM، کاسه‌های جادوگری بین‌النهرینی، طلسم پریشانی ایرانی و بخش اول طلسم اشکانی نیز چنین عمل می‌کنند. با این حال، نیمه دوم طلسم اشکانی سندی است بر یک عکس‌العمل نسبت به محیط فرهنگی جدید مانویت در آسیای میانه که در آن دین و مذهب زنده بوده و از نظر تعداد پیروان و میزان توجهات حاکمان، با جوامع قدرتمند بودایی رقابت می‌نماید. اگرچه طلسم درخواست یک معبد خدایان محافظ را دارد، که از آثار شرعی مانوی می‌توان آن‌ها را شناخت، اما طلسم فوق‌درخواست دارد که آن‌ها از کسی که طلسم را به همراه دارد در برابر اهریمنانی که از خارج سنت مانوی می‌آیند محافظت کنند: *راکساسا و یاکساسا* در آسیای جنوبی/بودا، و نیز از موجودیت‌های دیوآسایی که با توجه به قلمرو فرهنگی و زبانی ایرانی می‌توان آن‌ها را شناخت: دیو، دروج و پری.^۲ به منظور مقابله با این اهریمنان آسیای جنوبی، نویسنده مانوی یک متن جادویی را از قلمرو زبانی و فرهنگی آسیای جنوبی/سانسکریتی تخصیص نموده است.^۳ به نظر می‌رسد همان‌گونه که مانوی‌های آسیای مرکزی، چنین المان‌های

1. Klimkeit 1993, 159.

۲. خط ۱۰ در صفحه سمت چپ.

۳. من مردد هستم که به‌طور صریح آن را بودایی نام ببرم چرا که خود آیین بودا بسیاری از المان‌های فرهنگی را از سایر مذاهبی که از سانسکریت به عنوان زبان آیینی و عبادی استفاده می‌کند، گرفته و به اشتراک گذاشته است. در حوزه بصری

عبادی بودایی از قبیل پرچم‌های نماز، نشان‌ها، غارهای عبادتگاهی و استوپا و نیز عباراتی مذهبی و الهیاتی همچون پارینیروانا (parinirvana)، بودا، و بوداسف را به ظاهر بیرونی دینداری خود تخصیص داده‌اند، ساختار و مجموعه اصطلاحات متون جادوگری بودایی را نیز به سهولت به خود اختصاص داده‌اند. خطوط ۳۰-۱۶ حاوی ترجمه‌ای از یک فهرست یاکسای بودایی است.^۱ این متن از نوعی از ادبیات بودایی الهام گرفته‌است که در بین قرون چهارم و ششم نوشته شده‌اند و متعلق به دسته «پنج راکساس» هستند، دسته‌ای از متون جادوگری که برای اهداف دفاعی مورد استفاده قرار می‌گرفتند.^۲ چنین فهرست‌هایی شدیداً رایج بوده و به‌طور کامل در آسیای میانه گسترش یافته بودند و رایج‌ترین نسخه‌های آن‌ها عبارت بود از ماهامایوری (*Mahayamuri*) («فرمول بزرگ طاووسی») و گاندراگارباسوترا (*Candragarbhasutra*).^۳

این طلسم در اصل شامل ۲۴ یاکسا بوده (هر کدام مخصوص یک ساعت از شبانه روز) و در تلاش است تا از طریق شرح و توصیف، قدرت‌های اهریمنی را محصور نماید و تا حد زیادی شبیه به روش‌هایی است که در جادوگری مدیترانه‌ای و بین‌النهرینی وجود دارد. نسخه‌ای که ما از فهرست یاکسا در طلسم اشکانی یافته‌ایم، نسبت به فهرست‌های بودایی اطلاعات بیشتری را در اختیار می‌گذارد. فهرست‌های بودایی، ساعات روز و منطقه‌ای که یاکساها تحت کنترل دارند را نام‌گذاری کرده و گاهی از اوقات فرزندان آن‌ها را یکایک می‌شمارند. به عنوان مثال به این بخش از فرمول ماهامایوری دقت نمایید:

نیز این امر اینگونه مشابه‌سازی شده‌است که در قطعه‌ای از نسخه خطی مانوی، خدایان هندویی بیان شده‌است و احتمالاً در ابتدا توسط فرهنگ بصری بودایی تخصیص داده شده، و متعاقب آن توسط فرهنگ بصری مانوی تخصیص داده شده‌است.

۱. در این زمینه آسیایی میانه، یک یاکسا عبارت است از یک دیو شیطانی.

2. Utz, 2.

3. Mahamayuri: S. Levi, "Le Catalogue des Yaksa dans la Mahamayuri", *Journal Asiatique* 11.5, 1915: 19-138.

77. *Prabhamkaraśca Kāsmīre Caṇḍakaśca
Jaṭapure*

78. *Pāñcika iti nāmnā tu vasate
Kāsmīrasaṃdhiṣu*

79. *pañca putraśatā yasya mahāsainyā
mahābalāḥ*

80. *jyeṣṭhaputraḥ Pañcikasya vasate
Cīnabhūmisu*

۷۷. پرابهامکارا (زندگی می کند) در کشمیر، و کانداکا در جاتاپور.

۷۸. اما آن یکی که نامش پانکیکا است در مناطق اطراف کشمیر ساکن است.

۷۹. همراه با پانصد فرزند پسر که خود قدرتی بزرگ با ارتشی بزرگ هستند که

۸۰. بزرگترین فرزند پانکیکا در سرزمین های اطراف چین ساکن است.^۱

فقط نسخه ای که در طلسم اشکانی باقی مانده است مارا از غذایی که آن ها می خوردند و شامل نمک، میوه، گل ها یا شیر بوده است، مطلع می سازد و شاید اشاره بر یک نوع رقابت تسلیحاتی دارد تا نسخه مانوی را به گونه ای برتر از نسخه بودایی قرار دهد. دیوید آتز این گونه استدلال کرده است که مانویان این فرمول را اتخاذ کرده اند تا یک اعتقاد گسترده بین النهرینی به «پاسداران» یا «فرشتگان نگهبان» که بر ملتی خاص نظارت دارند را ایجاد نمایند، که این امر به بهترین شکل در کتاب انوش ارائه شده است.^۲ آتز متوجه شده است که این اعتقاد در کیهان شناسی مانوی ناپیدا بوده و فهرست یاکسا آن را بازتاب داده است.^۳ پیشنهاد من این است که سایر تخصیصات مانوی از منابع فرهنگی آسیای جنوبی، مشابه با همین امر است، اگرچه ممکن است یاکساها تحت عنوان شخصیت های کیهان شناسانه مانوی ترجمه شوند. ما رخدادهای مشابهی را در فرهنگ بصری مانوی می یابیم، که در آن خدایان با استفاده از پیکره نگاری تجسم یافته اند و

۱. ترجمه من از منتخبی از هنینگ ۱۹۴۷، ۴۷.

۲. همان منبع.

۳. همان منبع.

این روش در آسیای جنوبی قابل ردگیری است در پیکره‌هایی همچون گانسا، یا آواتار گاوسر ویسنو، واراها.

این فرمول‌ها عمومی بوده و به عنوان یک وسیله مؤثر در کنترل پدیده‌های تهدیدآمیز بوده یا یک المان ضروری در هر زرادخانه خوب جادوگری به‌شمار می‌آمدند به ویژه اگر همسایگان بودایی و رقبایشان به آن‌ها دسترسی پیدا می‌نمودند. ترجمه و آموزش این طلسم‌ها (که زبان اصلی آنها سانسکریت است) به چندین زبان دیگر، باز هم اشاره بر مبلغ و کاتبی دارد که مسلط به چند زبان بوده و ردپای آثار آن‌ها در فرایند انتقال فرهنگی به روش‌های گوناگون در مصر، بین‌النهرین و آسیای میانه به چشم می‌خورد. در اثبات موضوع این واقعیت مطرح می‌شود که نوعی کتاب آشپزی وجود دارد که در اصل حاوی طلسم پریشانی ایرانی است و این امر کاملاً از روی خطوط باقی‌مانده در بالای مقدمه متن جادویی مشهود است. کسانی که این متون مقدس را بازتولید کرده‌اند، متون جادوگری را نیز برای جوامع مانوی در تاریخ باسین نسخه‌برداری کرده و مهیا ساخته‌اند.

نتیجه:

با توجه به این مطالعه کلی و گسترده، مشخص می‌شود که کاتبان مانوی (*electus-scribe*) موتور اصلی در فرایند انتقال نوشتاری و عبادی بوده‌اند که مسئولیت انتقال سنت‌های جادوگری مدیترانه‌ای/خاور نزدیک به آسیای میانه را بر عهده داشته‌اند. کاتب، یک جزء ثابت و یکپارچه جامعه مانوی از زمان آگوستین تا آخرین پرتوهای ضعیف دین مانوی در چین بوده‌است. همان‌گونه که ما در تواریخ مبلغین مانوی و نامه‌های خود منتخبین مشاهده کردیم، الکتی (*electi*، منتخبین) مسئولیت نسخه‌برداری و انتقال فیزیکی متون از مراکز اولیه در ایران و بین‌النهرین به سمت باختر، به مدیترانه و به سمت خاور، به چین را به عنوان وظیفه اصلی در فعالیت مشتاقانه تبلیغی، بر عهده داشته‌اند. نامه والز به برادرش پشای، یکی از اولین شواهدی است که نشان می‌دهد یک کاتب مانوی چگونه از سنت‌های غیرمانوی محلی استفاده نموده و آن را به یکی از نخستین جوامع مانوی مدیترانه‌ای، یعنی کلیس انتقال می‌دهد، که این شواهد نیز از آن جا یافت

شده است. اگرچه مکاتبات نوشتاری بین اعضای مصری، بین‌النهرینی و آسیای مرکزی در باب نوشته‌های جادوگری مانوی بسیار وسیع بوده است، اما با این وجود، آن‌ها اشاره بر این دارند که تخصیصاتی که توسط کاتبانی همچون والز اعمال شده‌اند، به‌طور پایدار عمل جادوگری و نوشتاری بعدی مانویت را تحت تأثیر قرار داده است.

از سویی دیگر، کاسه‌هایی با دست‌خط مانوی و فهرست یاکیا که در نیمه دوم طلسم اشکانی باقی مانده است اثبات می‌کنند هر جا که منتخبین-کاتبین مانوی مستقر شده‌اند، با تکنیک‌ها و متون جادوگری جدید ارتباط برقرار کرده (همراه با سایر اقلام عبادی) و آن‌ها را در داخل خزانه‌های آیینی و نوشتاری مانویت که دائماً در حال تغییر و گسترش بوده است، یکپارچه‌سازی کرده‌اند. این نشان می‌دهد که فرایند تخصیص نوشتاری و جادوگری در کنار تخصیصات مانویت از تجمعات آیینی رقبای خود از قبیل پرچم‌های نماز و غارهای عبادی ادامه داشته است.^۱ بنابراین این فرایند از مصر قرن چهارم تا بین‌النهرین قرن ششم و تا آسیای مرکزی قرن نهم مداوم در حال پیشرفت بوده است.

طلسم پریشانی ایرانی از تورفان، به فرآیندی اشاره دارد که از طریق آن یک چنین طلسمی ایجاد شده و بخشی از سنن نوشتاری مانوی گردیده است: از طریق تداوم جمع‌آوری و نسخه‌برداری مجدد. تعدادی از خطوط در قسمت بالایی، که به نظر می‌رسد آخرین خطوط متن باشد، آثار باقی مانده از زمینه اصلی طلسم را نشان می‌دهد که می‌توانسته نوعی کتاب آشپزی بوده باشد. با این حال، این خطوط «(۱) بونتیوس جاویدان، (۲) آنهایی که نور هستند، می‌توانند برای

۱. هنینگ فرض را بر این گذاشته است که طلسم اشانی همراه با فهرست یاکسا در حوالی قرن چهارم تا ششم و در منطقه‌ای که اکنون افغانستان نام دارد، شکل گرفته‌اند، این منطقه در اثر فعالیت تبلیغی فرستاده مانی به شرق، یعنی مارامو، تبدیل به مرکز اصلی تبلیغ مانویت در شرق شده بود. مارامو زبان اشکانی را زبان رسمی کلیسای شرقی قرار داد، به نحوی که مقبره‌هایی همچون بامیان بودا نشان می‌دهند، این منطقه یک مرکز مهم برای آیین بودا در دوران باستان متاخر نیز بوده است. با این حال، همچون سایر موارد در مطالعات مانوی، این مورد نیز فراتر از استدلال مبتنی بر حدس و گمان بوده و قابل اثبات نیست و از آنجایی که زبان اشکانی همچنان به عنوان زبان عبادی مطرح بوده و با توجه به ماهیت نسبتاً خشک و فقیر زبان طلسم، آن طلسم می‌توانسته در جوامع تاریخیم‌باسین قرون هفتم تا نهم شکل گرفته باشد به علاوه در آنجا فهم آن‌ها (در آن زمان) از این زبان منسوخ، فرسایش پیدا کرده اما کاملاً ناپدید نشده است، هنینگ ۱۹۴۷، ۵۰-۴۹.

همیشه زندگی کنند...») مبهم هستند. آن‌ها می‌توانند یک طلسم جادویی باشند اما به نظر می‌رسد که جمله‌بندی و لحن آن به یک نیایش شرعی بیشتر نزدیک باشد.^۱ تشابهات نوشتاری و کیهان‌شناسانه بین یک چنین متن‌هایی همچون P. Kel. Gr. 96 و هر دو طلسم آسیای میانه با منابع شرعی و نیایشی و اشعار مذهبی مانوی حکایت از آن دارد که مانوی‌ها علاوه بر تخصیص منابع از همسایگان‌شان، در اغلب اوقات از ذخایر عظیم عبادی خود نیز استفاده می‌نمودند تا متونی را مهیا سازند که مناسب برای استفاده در یک طلسم طبی یا تعویذ باشند. این نشان می‌دهد که در یک رفتار و عادات معمولی روزانه که نخبگان مانوی واقعاً به اعمال مذهبی خود می‌پرداختند (به رغم وجود هیچ‌گونه مورد تکفیری در دین، برخی ممکن است تلاش کنند تا با قیاس ممنوعیت‌های سحر و جادو در متون اولیه، وجود چنین مواردی را استنتاج نمایند)، خط تمایز مشخصی بین سحر و جادو و مذهبی وجود نداشته‌است. به نظر می‌رسد که آن‌ها متون جادوگری خود را در کنار یکدیگر، در مجموعه‌ای یکسان و بر روی صفحه‌ای یکسان، به عنوان نیایش‌های شرعی نگه داشته‌اند.


آخرین مورد از شواهد مربوط به هر دو پدیده انتقال الکتوسی/کتابتی و تأثیر عبادی بر متون جادوگری، عبارت است از این واقعیت که متون جادوگری آسیای میانه تشکیل یافته‌اند (۱) در یک زبان عبادی غرب ایران (ایرانی و اشکانی) در مقابل زبان‌های بومی (۲) با استفاده از دست‌خط خطاطی مانوی نوشته شده‌اند در مقابل دست‌خط‌های محلی غیررسمی و خط شکسته که برای نگارش زبان‌های ایرانی میانه قابل استفاده بوده‌اند.^۲ این همان دست‌خطی است که کاتبان

۱. این قسمت پایانی از یک نماز ایرانی برای یک حاکم اویغوری را مقایسه کنید: (اواسط بخش ۳). «خدایان، یزدانان و فرشتگان می‌توانند نگهدار نگهبان توباشند. آنها می‌توانند همیشه به شما صلح عطا کنند. تاج و تخت شما می‌تواند پایه‌گذاری شود. سالیان سال در شادی پاینده باش، سعادت ابدی.» یا این نماز ایرانی که برای یک رئیس کلیسا و نیایشی برای خداست: (پایان بخش ۲) «شما می‌توانید در نهایت هدیه‌ای از برکت و لذت جاودانگی دریافت کنید [پارادایس]، همراه با خدایان و یزدانان و همه [فرزانگان].» ترجمه از:

Klimkeit 1993, 158 and 162.

2. Utz 1988.

مانوی با استفاده از آن، آثار شرعی مانوی را نسخه برداری می کردند و نیز همان دست خطی است که وقتی ناظران مسلمان همچون ابراهیم السندی آن را مشاهده می کردند، لب به تحسین آن گشوده و تأسف می خوردند که چرا زیبایی آن برای چنین کفری استفاده شده است. استفاده از دست خط شکسته و روان، همچون امضای والز، اشاره بر این دارد که متون جادوگری آسیای میانه نیز محصول کار نخبگان کاتب مانوی بوده است. این امکان وجود دارد که کاسه های جادوگری با دستخط مانوی نیز می توانند بر نتیجه گیری مشابهی اشاره داشته باشند، اما بدون داشتن شواهد بیشتر، هم از نوع شواهد باستان شناسانه از جامعه مانوی شبیه به کلیس، یا از نوع متون محکم تر شرعی مانوی، چنین نتیجه ای باید موقتی باقی بماند، البته با در نظر گرفتن اینکه این منطقه زمانی محل تولد مانویت و سرزمین اصلی آن بوده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی