



The chapter on Borzouyah the Dr. and its Manichean themes*

HamidReza Ardestani Rostami ¹, Abbas Ashiri Leivesi ²

Abstract

1. Introduction

Kalīla wa-Dimna (Kelileh o Demneh) is a book that has been translated by Iranians in different times and there have been interpolation in it. One of these interpolations is the addition of “the Book of Borzouyeh the Physician”, which has been the place of debate and disagreement among researchers ever since. It was written by Bozorgmehr and added to the mentioned book; however, since there is no trace of the Pahlavi text written by Bozorgmehr, it is not possible to give a definite opinion about what was added to it. The only important point is that the Pahlavi text "is considered the main source of the later translations of Kalīla wa-Dimna" (Dublova, 2012: 16); therefore, the two Arabic translations of Ibn Muqaffa and the old Syriac translation from the Pahlavi text have been provided. Despite this, Borzouyeh chapter exists only in the Arabic translation and is not seen in the Syriac text (Mahjoub, 2015: 48). The issue of "Manichaeism" is prominent in connection with the presence and absence of the chapter on Borzouyeh in the Syriac and Arabic translation, in such a way that its existence in the Arabic translation caused a series of debates about the authenticity of this chapter and attributing it to Ibn Muqaffa and promoting Manichean beliefs; its absence, however, in the Syriac translation by a person who wrote

* **Article history:**

Received: 25 July 2023

Received in revised form 31 July 2023

Journal of Prose Studies in Persian Literature
Year 26, No. 53, spring and summer2023

Accepted: 1 August 2023

Published online: 20 August 2023

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman



© The Author(s).

1. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Branch of Dezful, Islamic Azad University, Dezful, Iran .(corresponding author). E-mail: H_ardestani_r@yahoo.com.
2. Graduate of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahwaz, Ahwaz, Iran, Iran. E-mail: Ab.ashiri@yahoo.com.

against the Manicheans, led the minds to the anti- Manichaean tendencies of that translator and discursive interventions.

2. Methodology

This research follows a descriptive-analytical method, and in the analysis, an effort is made to reveal the religious tendencies of the author of the Book of Borzouyeh the Physician by comparing it and the Manichaean texts. Since the Book's skepticism in the discussion of religious skepticism has similarities with other issues from the Sassanid and the Islamic period, the present study will, firstly, examine the issue of religious skepticism in it and compare it with propositions from other texts; the study tries to find a convincing answer to this question: which Manichean theme is included in the piece related to religious doubt about the physician's profession?

Secondly, by analyzing and examining the above-mentioned Book comprehensively, the study will answer the question: which Manichaean teachings does the Book of Borzouyeh contain?

3. Discussion

In order to distinguish the Manichaean doctrines about Borzouyeh, three major issues have been taken into account, i.e. religious skepticism, asceticism and parables. What will be obtained from the examination and analysis of the Manichaean themes under the mentioned trilogy include: 1- the issues of selection of the outcomes of religions, in the discussion of religious skepticism, i.e., the interpretation of "the elite of all religions" in the Book of Borzouyeh, in connection with the selectiveness of Manichaeism and Mani's use of works and beliefs of all religions in developing his religion. It seems that Mani, in the light of an elitist and compromising point of view, based his teachings on what is approved by various ethnic groups from the West to the East (Klimkait, 2014: 269). This compromising feature of Mani allows him to easily use the sign systems related to different beliefs and cultures in order to spread his ideas widely. Mani himself, while enumerating the reasons for the superiority of his religion over past religions, acknowledges this selectiveness and taking advantage of the heritage of others and says: *wispānībēgānwihīhudāzendīg pēšēnagāndēnān ka oēndēnī man...* (Boyce, 1975: 30). (All the writings, philosophy and wisdom of the ancients' religions, to this religion of mine...[was added...]).

Speaking of Mani's selectivity, it should be said that he considered himself to be the interpreter of the thoughts of Christ; Mani considered himself not only Jesus, but also a living Christian and spoke of his living books and his eternal religion. Also, Mani's influence on the epic-mythical narratives and traditions of Iran is evident in the book of Ghulan Maniwi.

As to the contribution of Babylonian beliefs, "the Babylonian epic of Gilgamesh" was one of the main sources from which Manichean beliefs began and expanded" (Daly, 1400, 97). The influence of Indian and Buddhist beliefs should also be considered in the Manicheans' special attention to allegoric and narrative literature of India. Therefore, the use of the phrase "Elite of all religions" in the topic of Borzouyeh and its selection is in line with the intellectual system of the Manicheans and the subject of selectiveness on their part.

Regarding the ascetic teachings of the Book of Borzouyeh with Manichaeism, one should also mention issues like the demonic creation of the human body, the desire to be freed from the prison of the body, the belief that life is painful, abandoning cohabitation with women, abandoning witchcraft, and avoiding harming humans and animals. In the explanation of these references, as to the pessimistic attitude of the Manicheans about the human body, it can be said that the impure body and its corrupt mixture, which is highlighted in the Book of Borzouyeh, are connected with the body of the human demon and the pure soul. About the belief in the sufferings of the world and the life accompanied by torments, that can be seen among the teachings of Manichaeism, the Book of Borzouyeh also considers the world to be a "plague" full of "torment" in which a person, incessantly, suffers from pain and suffering from the moment of his birth to the time of his death. Therefore, in accordance with the pessimistic attitude of the Manicheans to the world, the statements like "the world is a well full of calamity and fear", "friendship with the world is one of the evils", "divorce of the world is liberation", provide a proper way to look pessimistically at the world and to avoid it.

Avoiding lust and intercourse with women is also one of the common teachings in Manichaeism and the Book of Borzouyeh. According to the narration of the Book, Borzouyeh "prevented the vagina from being inappropriate and [showed] general symptoms from the inclination of women" (Nasrullah Manshi, 1389: 51). According to Borzouyeh, witchcraft is one of the sins (ibid. 51). This order is

consistent with a Manichaean teaching in "abandoning... the teaching witchcraft" (Abul Qasmi, 2017: 27). Avoiding "hurting animals and killing people" (Nasrullah Manshi, 2009: 50) is also in accordance with Manichaean ascetic teachings. According to Mani, "it is not permissible to kill any creature" (Reeves, 2011: 161).

"Borrowing from Buddhist narratives" can be considered as one of the influential platforms of Manichaeism (Skjærvø, 2006: 58). In this way, stories and parables can be found in the book of Borzouyeh which, although they "certainly have Indian roots" (Dublova, 1382: 71), they have taken on a Manichean flavor and were used to expand or consolidate their beliefs; therefore, the warning of the Book Borzouyeh about paying attention to the pleasures of the senses as the main obstacle to happiness is in accordance with Manichean world-aversion teachings. In addition, the connection of Manichaean allegorical literature with the Book of Borzouyeh can be seen in the allegorical use of "agriculture", "straw" and "seed". Therefore, relying on the textual evidences and measuring them with Manichaean teachings, we see themes that are in connection and alignment with Manichaean beliefs throughout the Book of Borzouyeh.

4. Conclusion

In "the Book of Borzouyeh the Physician", we find elements that refer to Manichaean teachings. The discussion of "religious skepticism" has been the most important factor of disagreement among researchers. From the point of view of this research, the only determining factor in the discussion of skepticism is relying on its privative form. Relying on the privative aspect, what separates the statement of religious doubt about Borzouyeh, as a special element of manifestation from other similar statements, is the phrase "elite of all religions" which is in line with the selective and elitist view of manifests, in such a way that Mani himself considers this selectivity as one of the reasons for the superiority of his religion over others.

Also, asceticism is one of the most frequent semantic components throughout the Book. Considering the integrated thought of the Manicheans, ascetic themes, apart from their Indian, Gnostic and Christian sources, play a role in serving Manichaean thoughts. The demonic nature of man, abandoning the lust and desire of women, abandoning witchcraft, believing in the suffering of the world, death

and wishing to be freed from the prison of the body, abandoning cruelty to men and animals are among the ascetic teachings in the Book of Borzouyah.

Manichean allegory of is also an important feature in deriving Manichaeism themes from Borzouyah. Not paying attention to sensual pleasures and abandoning them is the most central Manichaeism theme in the allegories of Book of Borzouyah.

With the identification of Manichean characteristics of the Book of Borzouyah, it is not only revealed that this Book is attributed to Ibn Muqaffa, but, beyond that, it also leads one to the Manichaeism tendencies of Borzouyah and its probable author, Bozorgmehr Vizier Anoushirvan.

Keywords: Chapter of Borzouyah the Dr(Tabib) Manichaeism Ibn Muqaffa.

References [In Persian]:

- Amouzgar, Jhaleh. (2005). "Allegory of religion and tree according to Mazdisna'i reasoning", *Behind wisdom (celebration of Physician Mohsen Abolqasmi)*, edited by Syros Nasrallahzadeh and Askar Bahrami, Tehran: Hermes, pp. 35-45.
- Ismailpour, Abulqasem. (2016). *Creation myth in Mani's religion*, Tehran: Cheshme.
- Iqbal Ashtiani, Abbas. (2011). *Biography of Abd Allah Ibn al-Maqfa*, by Abd al-Karim Jarbza Dar, Tehran: Asatir.
- Abu Mansour Muhammad bin Abd al-Razzaq. (2008). *Introduction by Abu Mansoori*, Abbas Qoli Mohammadi, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.
- Abul Qasmi, Mohsen. (1908). *Mani according to the narration of Ibn al-Nadim*, Tehran: Tahuri.
- Imanian, Hossein. (2011). "Abban Laheghi and the re-creation of Pahlavi writings", *Journal of Arabic Language and Literature*, Volume 5, Vol. 6, pp. 1-16.
- Abuzid, Nasr Hamid. (2014). *Text, Power, Truth*, translated by Ehsan Mousavi Khalkhali, Tehran: Nilofar.
- Ardestani Rostami, Hamidreza. (2021). *Masih Manichaeism*, Tehran: Negah Moaser.

- Bironi, Abu Rihan. (1983). *Malolhend Research*, translated by Manouchehr Sadouqisa, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Bironi, Abu Rihan. (2007). *Athar al-Baqiheh*, translated by Akbar Danasresht, Tehran: Amir Kabir.
- Bahar, Mohammad Taghi. (2011). *Stylistics*, Tehran: Zavvar.
- Bahar, Mehrdad and Abulqasem Ismailpour. (2014). *Manichaeian literature*, Tehran: Karnameh.
- Burkitt, Francis Crawford. (1400). *Manichaeian religion*, translated by Seyed Saeedreza Montazeri and Peyman Samimi, Tehran: Thaleth.
- Badawi, Abd al-Rahman. (2018). *About the history of atheism in Islam*, translated by Moin Kazimifar. Tehran: Negah-e Moaser.
- Parsi, Pavel. (2015). *Speech of Aristotle*, Parsigardan: Bozorgmehr Loqman, Tehran: Shoorafarin.
- Piggles, Elaine. (2015). *The Gnostic Bibles*, translated by Masha'Allah Kochuchi Meybodi, Tehran: Scientific and Cultural.
- Tafzali, Ahmed. (2010). *The history of Iranian literature before Islam*, by the effort of Jale Amoozgar, Tehran: Sokhan.
- Tardieu, Michel. (2021). *Manichaeism*, translated by Ahmad Reza Qaim Maqami, Zahra Moadeb, Somia Faraji and Elaha Golbostan, Tehran: Thaleth.
- Jahangard, Frank. (2012). "Abdullah bin Muqaffa and the addition of Manichaeian thoughts to Kalila and Demneh", *Tarikh Al-Adabiat Magazine*, Volume 5, Vol. 2, pp. 149-166.
- Dublois, Francois. (2003). *Borzouyah the Physician and the origin of Kalila and Demneh*, translated by Sadegh Sajjadi. Tehran: Tahuri.
- Daly, Stefani. (2021). "The Epic of Gilgamesh and its Manichaeian Themes", in *Mani and Manichaeism (Seven Speeches on the Influences and Influences of Mani's religion)*, translated by Hamidreza Ardestani Rostami, Tehran: Negah-e Mazares, pp. 123-85.
- Zarshenas, Zohra and Anahita Partovi. (2010)., Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural *Tales from Sogd Studies*.
- Sundermann, Werner. (2021). "Crist in Manichaeism", in *Manavi Messiah*, translated by Hamidreza Ardestani Rostami, Tehran: Negah-e Mo'aser, pp. 225-238.
- Skjærø, Oktor Prods. (2019). *Iranian elements in Manichaeism religion*, translated by Mohammad Shokri Fomshi, Tehran: Tahuri.

- Skjærvø, Oktor Prods. (2021 A). "Iranian epic and Mani's book of giants", *Mani and Manichaeism (seven discourses on the influences and effects of Mani's religion)*, compiled and translated by Hamidreza Ardestani Rostami, Tehran: Negah-e Mo'aser, pp. 59-13.
- Skjærvø, Oktor Prods. (2021 b). "Reflection of Iranian Oral Traditions in Manichaean Literature" in *Mani and Manichaeism (Seven Speeches in the Effects of Manichaeism)*, translated by Hamidreza Ardestani Rostami. Tehran: Negah-e Mo'aser, pp. 61-83.
- Shokri Fumshi, Mohammad. (2003). "The foundations of Gnostic beliefs in Manichaeism (with an approach to the phenomenology of the mythology system)", *Ancient Iran Letter*, third year, first issue, pp. 35-56.
- Ghazali, Abu Hamid. (Beta). *Al-Ghazali's Confessions* (translated by Al-Munqidh Man al-Dalal), translated by Zain al-Din Kiai-Najad.
- Foladpour, Samia and Mohammad Shokri Fumshi. (2014). "Examination of Manichaean allegories in Persian prose literature from the beginning to the Mongol invasion", *Literary Research Quarterly*, Q. 12, No. 50, P. 23-56.
- Kefalaya*. (2015). Translated by Maryam Qanei and Samia Mashaikh, Tehran: Tahuri.
- Christensen, Arthur. (1988). *Iran during the Sassanid era*, translated by Rashid Yasmi, Tehran: Amir Kabir.
- Christensen, Arthur. (1933). "The Story of the Bozorgmehr, the Wise", *Mehr Magazine*, Year 1, Number 9, translated by Abd al-Hossein Meikdeh, pp. 689-696.
- Klimkrite, Hans Joachim. (2005). *Manichaean art*, translated by Abulqasem Esmailpour, Tehran: Ostoreh.
- Pahlavi texts*. (1992). Report of Saeed Arian, Tehran: National Library of the Islamic Republic of Iran.
- Masoudi, Ali bin Hossein. (2008). *Gold promoters and mineral resources*, 2 vols, translated by Abul Qasem Payandeh, Tehran: Scientific and Cultural.
- Menōg ī khrad*. (2007). Translated by Ahmad Tafzali, with the effort of Jaleh Amouzgar, Tehran: Tos.
- Mahabharat*. (2022). Revised by William Buck, translated by Farnoosh Olad, Tehran: Cheshmeh.
- Mahjoub, Mohammad Jaafar. (2006). *The ashes of universe*, Tehran: Morwarid.

- Mahjoub, Mohammad Jaafar. (2016). *About Kalila and Demneh*. Tehran: Kharazmi.
- Moeznjami, Mohammad Mehdi. (2009). *Heroism literature*, Tehran: Phoenix.
- Mahmoudi, Khairullah, Farrokh Hajjani and Samia Ranjbar. (2021). "Types of allegory in Manichaean literature", *literary devices*, S. 13, Vol. 4, pp. 1-12.
- Nasser Khosro, Abu Mu'in. (1999). *Diwan*, edited by Mojtaba Minavi and Mehdi Moghaqq, Tehran: University of Tehran.
- Nasrullah's monshi, Abul Ma'ali. (2010). *Kalileh and Demneh*, corrected by Mojtabi Minavi Tehrani, Tehran: Amir Kabir.
- Weidengren, Geon. (2015). *Mani and his teachings*, translated by Nezhat Safai Isfahani, Tehran: Markaz.
- Wilson, Brian. (2017). *Religion of Christ*, translated by Hassan Afshar, Tehran: Markaz.
- Hamilton, Malekom. (2018). *Sociology of religion*, translated by Mohsen Talasi, Tehran: Thaleth.
- Hinels, John. (2007). *Understanding Iranian Mythology*, translated by Jale Amouzgar and Ahmad Tafzali, Tehran: Cheshme.
- Jonas, Hans. (2018). *The Gnostic religion (the message of the unknown God and the beginning of Christianity)*, translated by Masha'Allah Kouchaki Meybodi and Hamid Hashemi Kahadani, Qom: University of Religions and Religions.

References [In English]:

- Asmussen, Jes P. (1975). *Manichaean Literature*. Delmar.
- Boyce.M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian Text*. Acta Iranica 9a. Téhéran and Liège.
- Skjærvø, Oktor Prods. (2006). *An Introduction to Manicheism Early Iranian Civilizations*. Div School 3580, 2006 Fall term. Copyright by Prods Oktor Skjærvø.
- Reeves, John C. (2011). *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*. Printed and bound in the UK by the MPG Books Group.
- Sundermann, W. (1973). *Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berlin: Akademie-Verlag.



باب برزویه طیب و درون‌مایه‌های مانوی آن*

دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی^۱، عباس عشیری لیوسی^۲

چکیده

از گذشته تاکنون، میان پژوهندگان درباره این که باب برزویه طیب در بردارنده آرای مانویان است یا خیر و نسبت دادن آن به ابن مقفع که به مانوی بودن شهره بود، اختلاف نظر است. پژوهش پیش رو، با تحلیل باب برزویه و قرارداد آن در ترازوی سنجش با آموزه‌های مانوی، در پی مشخص کردن چنین آموزه‌هایی در باب برزویه است. برای این هدف، به سه موضوع کلان؛ یعنی شکاکیت دینی، زهدگرایی و تمثیل‌ها توجه شده است. آنچه از بررسی و تحلیل درون‌مایه‌های مانوی در ذیل سه گانه یادشده به دست خواهد آمد، نخست این که در بحث شکاکیت دینی، گزاره گزینش ماحصل دین‌ها، یعنی تعبیر «زبده همه ادیان» در باب برزویه، در پیوند با گزینش‌گری مانویت و استفاده مانی از آثار و باورهای همه ادیان در جهت ساماندهی کیش خود است. در پیوند آموزه‌های زهدگرایانه باب برزویه با عقاید مانوی نیز باید به آفرینش اهریمنی تن انسان، آرزوی رهایی از زندان تن، باور به رنج‌آمیز بودن زندگی، ترک همبستری با زن، ترک جادوگری، پرهیز از آزار رساندن به انسان و حیوان اشاره کرد. در موضوع تمثیلات نیز هشدار باب برزویه درباره توجه به لذت‌های حواس به عنوان مانع اصلی سعادت، در تناسب با آموزه‌های مانوی و دنیاگریزی

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۵/۰۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۵/۰۹ تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۴۰۲/۰۵/۱۰

نشریه نشر پژوهی ادب فارسی، دوره ۲۶، شماره ۵۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص
DOI: 10.22103/JLL.2023.21934.3080

۳۳-۷۴

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

حق مؤلف © نویسندگان



۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران. (نویسنده مسئول)

رایانامه: H_ardestani_r@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهیدچمران اهواز، اهواز، ایران.

رایانامه: Ab.ashiri@yahoo.com

آنهاست. با تکیه بر شواهد متنی و سنجش آنها با آموزه‌های مانوی، در سراسر باب برزویه، بیننده مضمون‌هایی هستیم که در پیوند و همسویی با باورهای مانوی است.

واژه‌های کلیدی: کلیله و دمنه، باب برزویه طیب، مانویت، ابن مقفع.

۱- مقدمه

کلیله و دمنه کتابی است که پیشینه حضور آن در ایران به عهد انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹ م.) باز می‌گردد. هرچند اصل این کتاب، هندی است و بازتاب افکار این قوم را به روشنی در آن می‌توان دید، پس از ترجمه آن به پهلوی، سریانی، عربی و فارسی از سوی ایرانیان در دوران مختلف و ایجاد تصرفاتی در آن، به اثری مبدل شد که بازتاب اندیشه و فرهنگ ایرانی را در آن می‌بینیم؛ به گونه‌ای که ابن مقفع در مقدمه خود، به این تصرفات اشاره می‌کند و می‌گوید که ایرانیان پنج باب بر آن افزودند.^۱ یکی از این بخش‌های افزوده شده در کلیله و دمنه، باب برزویه طیب است که از گذشته تاکنون در نزد پژوهشگران، محل بحث و اختلاف نظر بوده است.

به روایت ابن مقفع (ر.ک: نصرالله منشی، ۱۳۸۹: ۳۷)، باب برزویه به فرمان انوشیروان و به دست بزرگمهر نوشته و به کتاب یادشده افزوده شده است؛ اما چون اثری از متن پهلوی نگاشته بزرگمهر برجای نمانده، نمی‌توان با قطعیت نظر داد در مورد آنچه بدان افزوده شده است.^۲ تنها نکته حائز اهمیت این است که متن پهلوی «منبع اصلی ترجمه‌های بعدی کلیله و دمنه به شمار می‌رود» (دوبلوا، ۱۳۸۲: ۱۶)؛ به طوری که دو ترجمه عربی ابن مقفع و ترجمه قدیم سریانی، از روی متن پهلوی فراهم شده است. با وجود این، باب برزویه تنها در ترجمه عربی وجود دارد و در متن سریانی دیده نمی‌شود (محبوب، ۱۳۹۵: ۴۸).

به نظر می‌رسد ترجمه قدیم سریانی از کلیله و دمنه، به فاصله اندکی پس از ترجمه پهلوی به وجود آمده است. مترجم آن «بُد» (Bud) از ایرانیان مسیحی بوده که در زمان زندگی برزویه و در تاریخ ۵۷۰ م. می‌زیسته است (همان: ۴۵). به گزارش عبدیشوع، نویسنده نسطوری قرن چهاردهم میلادی، «بُد» غیر از ترجمه کلیله و دمنه، تألیفاتی دیگر از جمله «مباحثی در رد مانویان و مزدکیان» داشته است (دوبلوا، ۱۳۸۲: ۱۷). این نکته می‌تواند دلیلی بر حذف باب برزویه از سوی بُد باشد. به سخن دقیق‌تر، می‌توان

گفت که بُد این بخش را به دلیل داشتن بن‌مایه‌های مانوی که بدان نقد داشته، در ترجمه خود نیآورده است.

به این نکته هم اشاره کنیم که ترجمه عربی ابن مقفع از کلیله و دمنه، باعث شکل گرفتن گمانه‌هایی درباره اصلت باب برزویه شده است؛ به این معنا که گروهی بر نوشته شدن آن در پیش از اسلام باور یافته‌اند و برخی آن را افزوده ابن مقفع برای ترویج آموزه‌های مانوی دانسته‌اند که بعضی این اتهام را رد کرده و دسته‌ای دیگر نیز صرفاً بر افزودن پاره‌ای سخن‌ها از سوی ابن مقفع، به باب برزویه معتقدند. بنا بر آنچه آمد، در پیوند با بود و نبود باب برزویه در ترجمه سریانی و عربی، مسئله «مانویت» برجستگی می‌یابد؛ به گونه‌ای که وجود آن در ترجمه عربی، باعث شکل‌گیری سلسله‌ای از مباحث درباره اصلت این باب و نسبت دادن آن به ابن مقفع و ترویج باورهای مانوی شده است و نبود آن در ترجمه سریانی به وسیله شخصی که در رد مانویان تألیفاتی داشته است، اذهان را به سوی گرایش‌های ضد مانوی آن مترجم و مداخلات گفتمانی سوق داده است.

۱-۱- شرح و بیان مسئله

از آنجا که باب برزویه طیب در بحث شکاکیت دینی، همانندی‌هایی با گزاره‌هایی دیگر از روزگار ساسانی دارد، برخی وجود این همسانی‌ها درباره شکاکیت دینی را به مثابه وجهی ایجابی، دال بر صحت انتساب باب برزویه و مؤلف آن دانسته‌اند. این درحالی است که مشابه همان گزاره‌ها در آثار دوره اسلامی به مانند وجهی سلبی نیز دیده می‌شود. افزون بر این، وجود چنین شباهت‌هایی، محل گمان‌مندی بر سر نویسنده آن و به خصوص چیستی کیش وی بوده است؛ چنان‌که، برخی باب برزویه را افزوده مترجم عربی آن، ابن مقفع، می‌دانند که به واسطه آن در ترویج باورهای کیش مانی کوشیده است و برخی نیز به رد و انکار چنین مدعایی می‌پردازند؛ بنابراین، پژوهش پیش‌رو، بیش از هر چیزی با بررسی مسئله مربوط به شکاکیت دینی در باب برزویه طیب و سنجش آن با گزاره‌هایی از دیگر متن‌ها، در یافتن پاسخی اقناع‌کننده به این پرسش می‌کوشد: قطعه مربوط به شک دینی در باب برزویه طیب، به شکل سلبی دربردارنده کدام مضمون مانوی است؟ و در وهله بعد، با تحلیل و بررسی باب یادشده به صورتی کلان، در پی پاسخ دادن به این پرسش برمی‌آید که باب برزویه دربردارنده کدام آموزه‌های مانوی است؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

پژوهشگران بسیاری از گذشته تاکنون، درباره انتساب این باب به برزویه یا ابن مقفع و این که این باب، به خصوص قطعه مربوط به شک در دین، می تواند در بردارنده آرای مانویان باشد یا نه، به اظهار نظر پرداخته اند. از پیشینیانی که این باب را افزوده ابن مقفع می دانند و مطالب آن را در جهت نشر آموزه های مانوی به شمار آورده اند، یکی ابوریحان بیرونی است. او در جایی از آرزوی قلبی خود برای ترجمه کلیله و دمنه پرده برمی دارد و در بیان چرایی آن می گوید:

از آن روی که به میانه پارسی و هندی و آن گاه تازی و پارسی بر زبان مردمانی گذشته است که از تغییر آنان به امان ماندن نتواند همچون عبدالله بن المقفع که باب «برزویه» در آن افزوده است قصد تشکیک آنان را که عقاید ایشان به دین از سستی به دور نیست با سوق آنان به دعوت به «مانیّه» و از آن روی که بدانچه که افزوده است متهم بوده، بدانی هم که نقل کرده است به دور از مانند آن نمانده (ابوریحان بیرونی، ۱۳۶۲: ۱۲۲).

اقبال آشتیانی (۱۳۹۰: ۷۲) این باب را «ساخته و پرداخته قلم خود ابن مقفع» می داند. کسانی مانند جاحظ هم بوده اند که نه تنها باب برزویه، بلکه نوشتن تمام کتاب را به ابن مقفع منسوب کرده اند (ر.ک: بهار، ۱۳۹۰: ۲/۲۶۰). فرانک جهانگرد (۱۳۹۲) نیز با بررسی عوامل فرامتنی، بر آن است که کلیله و دمنه از متن هایی است که مورد توجه ویژه مانویان بوده؛ بنابراین، توجه ابن مقفع به آن می تواند گرایش او را به مانویان نشان دهد؛ از این رو معتقد است که سخن ابوریحان نمی تواند بی پایه باشد.

گروهی از پژوهشگران نیز بر آن اند که این باب، نوشته برزویه است؛ اما ابن مقفع مطالبی به آن افزوده است. یکی از پژوهندگان، از قول دیگران، این مطلب را این گونه توضیح داده است:

زاخاو (Sachau) در مورد نظر بیرونی می گوید: ممکن است ابن مقفع تمام باب برزویه را نوشته باشد یا این که چیزی به باب برزویه افزوده است. نلده که (Noldeke) نیز معتقد است که متن این باب متعلق به برزویه است؛ اما بخش مربوط به شک در دین، اثر ابن مقفع است و چون بیان این عقاید را مخاطره آمیز می دید آنها را از دهان برزویه نقل کرده است. کراوس (Kraus) نیز هر چند بی به شباهت میان قطعه تشکیک در دین باب برزویه با یک قطعه از کتاب منطقی پاولوس که به انوشیروان تقدیم شده بود، برده است؛ اما مطرح می کند که به رغم این همه، ممکن است ابن مقفع بیانات برزوی را گسترش داده باشد (دوبلوا، ۱۳۸۲: ۶۹-۷۲).

عبدالرحمن بدوی هم چنین نظری دارد. او معتقد است ابن مقفع در نهان مانوی بوده و مانوی از دنیا رفته است. وی در متنی که در دست داشته «مطالبی از خودش وارد کرده... [هرچند] می‌توان سخنانی مشابه سخنان باب برزویه در کلیله و دمنه را دست‌کم در یک کتاب دیگر [منطق پولس] از معاصران وی مشاهده کرد» (بدوی، ۱۳۹۸: ۷۰، ۷۶).

خلاف نظر یادشده، دوبلوا (De Biois) می‌گوید: «بر این باور نیستم که ابن مقفع آن قطعه مربوط به دین در سرگذشت‌نامه برزوی را نوشته باشد» (همان: ۷۵). او شکاکیت دینی برزوی را نمونه اندیشه خردمندان متأخر یونانی و ریاضت‌گرایی او را هم اساساً فلسفی می‌پندارد و از دنیاگریزی خشک مانویان به دور می‌انگارد (همان: ۷۹).

پس در سوی دیگر، به پژوهندگانی باید اشاره کرد که باب برزویه طیب را از آن خود برزویه می‌دانند. هرتل (Hertel) با این استدلال که «مطالب موجود در این باب اصل و ریشه هندی دارند... [نتیجه می‌گیرد] باب مذکور نوشته خود برزویه است» (دوبلوا، ۱۳۸۲: ۷۰). کریستن سن نیز بدون تردید آن را نوشته برزویه می‌داند؛ اما معتقد است که این شرح حال در کلیله و دمنه پهلوی نبوده است؛ بلکه به صورت کتابی مستقل وجود داشته و ابن مقفع «ترجمه حال برزویه را به قلم خود او به صورت دیباچه‌ای بر آن افزوده است»^۳ (کریستن سن، ۱۳۶۷: ۴۵۱). دیگر پژوهنده نیز معتقد است «در هر دو صورت، این باب نتیجه فکر و عصاره تمدن معنوی و ریخته قلم ایرانیان است» (محبوب، ۱۳۸۵: ۲۶۰).

۱-۳- روش پژوهش و اهمیت تحقیق

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی است و در تحلیل کوشش می‌شود تا با تطبیق باب برزویه و متن‌های مانوی، گرایش‌های دینی نویسنده باب برزویه آشکار شود. انجام این پژوهش تا اندازه‌ای می‌تواند به گشودن یکی از گره‌های ادبی - تاریخی متن کلیله و دمنه یاری رساند.

۲- بحث

همان‌گونه که پیشتر دیدیم، برخی به دلیل بیان مسئله شک در دین، سعی بر اطلاق باب برزویه یا بخش‌هایی از آن به ابن مقفع (که یک چهره شاخص مانوی به شمار می‌آمده است) داشته و برخی نیز موضوع شکاکیت دینی را در روزگار ساسانیان امری طبیعی و بدیهی دانسته‌اند. باید توجه داشته باشیم باب برزویه چه ریخته قلم ابن مقفع یا افزوده او باشد یا تراوش ذهن برزویه در روزگار انوشیروان شمرده شود و یا آن بزرگمهر قلمداد شود، در اصل موضوع تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا نه تنها ابن مقفع، بلکه برزویه و بزرگمهر (که برخی این دو را یک شخص پنداشته‌اند/ر.ک: کریستین سن، ۱۳۱۲: ۶۹۶)^۴ نیز به مانوی‌گری متهم بوده‌اند. آن‌گونه که در *مروج الذهب* می‌بینیم (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۷: ۱/۲۷۰)، بزرگمهر از هواداران مانویت بوده است. اگر باب برزویه نوشته خود برزوی هم بوده باشد، مضامین آن باب چنان‌که پس از این خواهیم دید، با اندیشه‌های زردشتی که دنیا و تن آدمی را ارزشمند می‌داند و به زهد و ریاضت اعتقادی ندارد (ر.ک: هینلز، ۱۳۸۶: ۱۹۱-۱۹۲)، تطابقی ندارد.

به این نکته توجه کنیم تمام کسانی که با این باب ارتباط می‌یابند، در پیوند آنان با مانویت سخن گفته شده است؛ از این رو، مهم‌تر از هر چیز، ورای این که نویسنده این باب کیست، استخراج مضامین مانوی آن است که پس از این بدان خواهیم پرداخت.

۲-۱- الگوی شکاکیت؛ عرصه تنازع ایدئولوژی‌های دینی

نویسنده باب برزویه در شرح حال خود برای یافتن دین راستین و رسیدن به یقین می‌گوید، روزگاری دراز را صرف شناخت عقاید مذاهب و مصاحبت با عالمان دینی و مباحثه با آنان کرده و در بیان اختلاف، میان اصحاب ملل و نحله‌های فکری و مذهبی بیان داشته است:

و خلاف میان اصحاب ملت‌ها هر چه ظاهرتر؛ بعضی به طریق ارت دست در شاخی ضعیف زده و طایفه‌ای از جهت متابعت پادشاهان و بیم جان، پای بر رکن لرزان نهاده و جماعتی برای حطام دنیا و رفعت منزلت میان مردمان دل در پشتیوان پوده بسته و تکیه بر استخوان‌های پوسیده کرده و اختلاف میان ایشان در معرفت خالق و ابتدای خلق و انتهای کار بی‌نهایت و رای هر یک بر این مقرر که من مُصِیم و خصم مُخطی (نصرالله منشی، ۱۳۹۸: ۴۸).

وی برای نیل به مقصودش می‌کوشد که همان حقیقت و یقین راستین است و چون نتیجه‌ای به دست نمی‌آورد، مصمم می‌شود که به مصاحبت با علمای ادیان و مذاهب مختلف بنشیند تا از اصول و فروع اعتقادات آنان مطلع گردد؛ اما نهایتاً دربارهٔ آنها چنین داوری می‌کند: «هر طایفه‌ای را دیدم که در ترجیح دین و تفضیل مذهب خویش سخنی می‌گفتند و گرد تقبیح ملت خصم و نفی مخالفان می‌گشتند... روشن شد که پای سخن ایشان بر هوا بود و هیچ چیز نگشاد که ضمیر اهل خرد آن را قبول کردی» (همان: ۴۸). چون بر وی معلوم می‌شود که گفته‌های ایشان در نزد خردمندان به حقیقت راهی ندارد، در نتیجه، راه درست و صواب را در این می‌بیند که: «برملازمت اعمال خیر که زبده همهٔ ادیان است اقتصار نمایم و بدانچه ستودهٔ عقل و پسندیدهٔ طبع است، اقبال کنم» (همان: ۵۰)؛ بنابراین، او به اعمال نیکی که برگزیدهٔ دین‌های گوناگون و پسند خرد است، روی می‌آورد.

در اینجا به این نکته اشاره کنیم که نزدیکی‌هایی میان باب برزویه با گفته‌های پاول پارسی که او هم در دربارهٔ خسرو انوشیروان به سر می‌برده است، در مضامینی چون شک در دین، عدم رسیدن به حقیقت و یقین از راه دین و تضاد میان ادیان وجود دارد. وی دربارهٔ اختلاف میان ادیان و گفته‌های پیشوایان دینی می‌گوید:

برخی گویند که «ایزد یک بود» پاره‌ای دیگر گویند که «تنها یک ایزد نبود». برخی گویند که «مر او را هم‌وردانی بود»، لیک پاره‌ای دیگر بر آن‌اند که «مر او را هم‌وردی نبود». برخی گویند که «او بر همه چیز توانا بود»، لیک پاره‌ای دیگر گویند که «او همه توانا نبود». برخی گویند که «او جهان‌آفرین و باشاننده همه چیزهای اندر آن بود»، لیک پاره‌ای دیگر [گویند که] «نسزد مر او را آفریننده همه آنچه بود پنداریم». کسانی بودند که گویند «جهان بودش نه از چیز [خلق از عدم] است»، و برخی گویند که «او جهان را از ماده ساخته است»... بینیم که آخشیح یکدیگر گویند و با یکدیگر اندر ستیز باشند. بدین روی، پذیرفتن و باوریدن همهٔ این کیش‌ها برای ما نه آسان بود و نه شدنی؛ مگر این که یکی را برگزیریم و دیگری را وانهییم (پاول پارسی، ۱۳۹۵: ۴۷-۴۹).

پاول پارسی پس از بیان اختلافات میان ادیان، از دوراهی ایمان و دانش، «دانش» را برمی‌گزیند و دربارهٔ این انتخاب می‌گوید:

دانش (شناخت) با چیزهای نزدیک و آشکار و شناختی سروکار دارد؛ ولی گروهش ایمان (باور) به هر چیزی که دور و نادیدنی بود پردازد و به درستی شناخت پذیر نبود. گروهش به گمان است و دانش بی گمان. ایدون، گمان جدایی به بار نشانَد و بی گمانی همداستانی آورد. پس دانش بهتر از گروهش بود و آن گزیدن برتر از این (همان: ۵۰).

پژوهندگانی چون بدوی، کریستن سن و دوبلوا (۱۳۹۸: ۷۶؛ ۱۳۶۷: ۴۵۲؛ ۱۳۸۲: ۷۵) بر وجود همانندی‌هایی میان باب برزویه با منطق ارسطو از پاول پارسی دست گذاشته‌اند و بدین وسیله، باب برزویه را مربوط به زمان ساسانیان و دربار انوشیروان دانسته‌اند. باید توجه داشت که همانند این گفته‌ها در آثار دیگر دوره ساسانی، همانند *داستان مینوی خرد* نیز دیده می‌شود. این کتاب، شرح احوال شخصی به نام «دانا» است که در پی یافتن حقیقت، شهر به شهر و ناحیه به ناحیه سفر می‌کند و با بسیاری از کیش‌ها آشنایی می‌یابد. از این آشنایی، او به این نتیجه می‌رسد که:

این کیش‌ها و گروه‌ها و فرقه‌ها که در این جهان با یکدیگر چنین متناقض‌اند، نمی‌توانند از آفرینش ایزدان باشند؛ زیرا که دین ایزدان راستی و قانون‌نشان درستی است.
او نهایتاً:

به این (مطلب) بی گمان شد که کسانی که به این دین پاک نیستند، در هر چیزی شک دارند و به همین دلیل دچار آشفتگی می‌شوند. پس از آن در جست‌وجو و عمل دین کوشا تر شد و از دستورانی که در دین داناتر و آگاه‌تر بودند، پرسید که برای نگاهداری تن و نجات روان چه چیز بهتر و برتر است و آنان بنا بر آنچه در «دین» معلوم شده است گفتند که از (همه) نیکی‌هایی که به مردمان می‌رسد «خرد بهتر است» (مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۱۸).

بر اساس سخن پیش گفته، «دانا»، از میان کیش‌ها و عقاید گوناگون، دین ایزدان را برمی‌گزیند که جز راستی و درستی نیست و از آن میان، «خرد» را که ستوده آن است به پناه می‌گیرد. در پیوند با گفتار یادشده، باید از کتاب *گزارش گمان‌شکن* نیز نام ببریم که آن را مردان فرخ هر مزد داد به زبان پهلوی، در دفاع از دین زردشتی و مخالفت با دین‌هایی چون یهودیت، مسیحیت، مانویت و اسلام نوشته است. او در مقدمه اثرش، شرح سفر، جست‌وجو و مشارکت در مباحثات دینی روزگار خود را این گونه بیان می‌کند:

من مردان فرّخ اورمزددادان هستم که این تألیف را کردم، چون من در زمانه انواع بسیار، دین‌های بسیار و اندیشه‌های بسیار کیش‌ها را دیدم. من در جوانی هم، همواره با اندیشه سوزان، خواستار و پژوهنده راستی بودم. به این دلیل به بسیاری از کشورها و حدود دریاها پیش رفتم (سفر کردم) و این گفتارهای مختصر برای پرسش‌های کسانی است که میل به راستی دارند و از نوشته و یادگار دانایان پیشین و دستوران، به ویژه از آن آذرباد یاوندان که فروهرش نیک باد، برچیدم و برگزیدم و بر این یادگاران، شکند گمانیک وزار نام نهادم (آموزگار، ۱۳۸۴: ۴۲).

با توجه به این سخن، آشکار می‌شود که مردان فرّخ گفته‌های دستوران دینی را برگزیده و از آن میان گزیده‌ای را برای هدایت مردمان نگاشته است.

در متنی پهلوی با عنوان درباره خیم و خرد فرّخ مرد، نیز سخنی مشابه را می‌بینیم:

چه بسیار رفتم اندر زمانه، بسیار گزیدم نواحی گوناگون را (به نواحی گوناگون سفر کردم)، بسیار جستم از کلام دین، بسیار از نامه و نوشته (مطلب) گرفتم، (با) دستور گردیدار (مشورت) کردم، همپرسگی (مرد) ستاییده، دانا (و) خردمند را دیدم، نه (مرد) گردیدار دیدم بی‌چاره، نه نیکنام اندر... و نه خردمند در نیاز (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۹۵).

جالب است که در دوره اسلامی نیز نمونه چنین گفتارهایی را می‌یابیم. ناصر خسرو اسماعیلی (۳۹۴-۴۸۱ هـ.ق) هم به این نکته اشاره می‌کند که برای جستن «حقیقت»:

برخاستم از جای و سفر پیش گرفتم	نز خانم یاد آمد و نز گلشن و منظر
از پارسی و تازی و وز هندی و ز ترک	وز سندی و رومی و ز عبری همه
	یکسر
وز فلسفی و مانوی و صابی و دهری	درخواستم این حاجت و پرسیدم
	بی‌مر...
پرسنده همی رفتم از این شهر بدان	جوینده همی گشتم از این بحر بدان
شهر	بر

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۵۱۰)

او سرانجام حقیقت را در مذهب اسماعیلی می‌یابد.

امام محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ هـ ق) نیز در سخنانی مشابه با نویسنده باب برزویه، دربارهٔ اختلاف میان مذاهب می‌گوید:

بدانید که اختلاف مردم در ادیان مردم و ملل و سپس اختلاف اُمم در اقوام و مذاهب با آن همه تفاوت و تباین که در میان طُرُق و مسالک آنها وجود دارد، دریایی است عمیق و بی‌پایان که جز دسته کمی، جویندگان بسیاری در آن غرق شده‌اند. هر دسته‌ای تنها خود را ناجی می‌پندارد و هر گروهی به آنچه خود پسندیدند، دل خوش گشتند (غزالی، بی تا: ۳۴).

غزالی دربارهٔ شکاکیت فلسفی خود و کوشش برای کشف حقیقت گفته است:

من از آغاز جوانی ... تاکنون که عمرم از پنجاه سال در گذشته است... در عقیده هر فرقه‌ای کنجکاوای کرده‌ام، اسرار و رموز هر طایفه‌ای را جست‌وجو کردم. برای این که حق را از باطل و سَنّت را از بدعت تمیز دهم. ... تا این که رشتهٔ تقلید و تعبدم از هم گسست ... و همه را رها کردم. سپس این نکته بر من آشکار شد که علم آن‌گاه حقیقی، یقینی و اطمینان‌بخش است که شک و شبهه و غلط و پندار را بر آن راهی نباشد (همان: ۳۴-۳۶).

غزالی سرانجام حقیقت راستین را در «تصوف» می‌یابد: «آخر کار، طریق تصوف را پسندیده و آن را از همه اهواء و عقاید برگزیده‌ام» (همان: ۳۳).

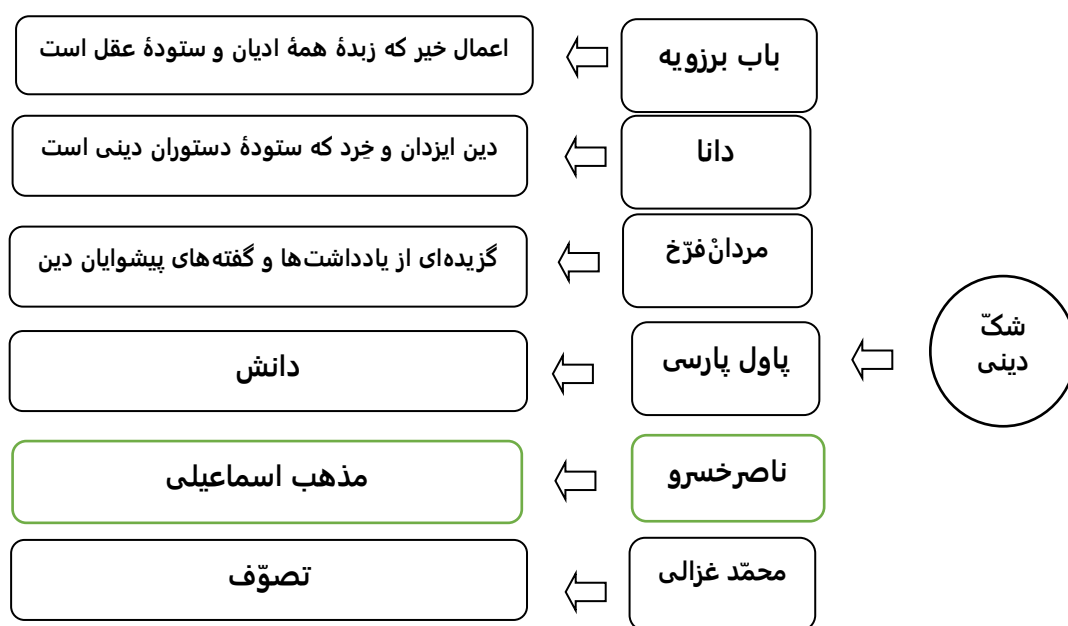
با دقت در سخنان پیش گفته، در باب شکاکیت دینی، کشمکش‌های میان ادیان و کوشش راویان برای یافتن حقیقت و یقین راستین، در دو وجه ایجابی و سلبی روی می‌نماید. موضوع جست‌وجو، سفر و مصاحبت با نمایندگان ادیان و پی بردن به اختلافات گروه‌های دینی و این که هر کدام با اتخاذ مواضعی حق به جانب، مدعی رسیدن به حقیقت هستند، عنصری ایجابی است. به واقع، این عنصر تکرار شونده، نشان‌دهندهٔ آبشخورهای اعتقادی همسان و عدم گسست‌های گفتمانی است؛ زیرا استفادهٔ مکرر از آن در زمان‌های مختلف، آن را به یک الگو و درون‌مایهٔ ثابت مبدل کرده است؛ از همین روی، تأکید برخی پژوهشگران بر این مشخصه‌های مشترک و تکرار شونده، برای تعلق باب برزویه به پیش از اسلام یا بعد از آن، ساده‌انگارانه است.

توجه داشته باشیم که هر نویسنده‌ای، برای تأثیر بر مخاطبان خود می‌تواند چنین گفته‌هایی را در آغاز نوشتهٔ خود بیاورد. برای نمونه، مسعودی، مورخ و جغرافی‌دان شیعی نیمهٔ نخست قرن چهارم، در مقدمهٔ

مُروُج‌الدَّهَب، دربارهٔ جست‌وجو و سفر، گفت‌وگو با پادشاهان و اهل فکر و دوری آنها از یقین چنین گفته است:

بدایع ملل را به مشاهده و اختصاصات اقالیم را به معاینه توانیم دانست... گاهی به اقصای خراسان و زمانی در قلب ارمنستان و آذربایجان و اران و ییلقان بودیم. روزگاری به عراق و زمانی به شام بودیم که سیر من در آفاق چون سیر خورشید در مراحل اشراق بود... و هم با شاهان مختلف که اخلاق متفاوت و مقاصد گوناگون داشتند... گفت‌وگو داشتیم و با آنها هم سخن شدیم که آثار علم برفته و نور آن خاموشی گرفته، رنج آن فراوان شده و اهل فهم کمتر شده‌اند که همه متظاهران نادان‌اند یا مشتغلان ناقص که به پندار قناعت کرده و از یقین دور مانده‌اند (مسعودی، ۱۳۸۷: ۲/۱).

بنا بر آنچه پیش از این آمد، درمی‌یابیم که همهٔ راویان در موضوع شک در دین، جست‌وجوی حقیقت، دعوی هر فرقه در رسیدن به یقین و ترجیح خود بر دیگری یکسان اندیشیده‌اند. اگرچه اتکاء بر این عناصر ایجابی، برای دریافتی حداقلی راه‌گشا نیست، در مقابل، وجه سلبی آن عاملی تعیین‌کننده است. در واقع، هر گزاره، در پایان به نتیجه‌ای می‌رسد و چیزی را برمی‌گزیند که بر دیگری ترجیح داده است. این وجه سلبی در باب برزویه، انتخاب آنچه «اعمال خیر که زبدهٔ همهٔ ادیان و ستودهٔ عقل» است، در گفتهٔ پاول پارسی «دانش» است، در میثوی خرد‌گزینش «دین ایزدان» و انتخاب «خرد» که ستودهٔ دستوران دینی است، در نزد مردان فرخ‌گزیده‌ای از یادداشت‌ها و گفته‌های پیشوایان دین زردشتی است، برای ناصر خسرو «مذهب اسماعیلی» است و در نزد غزالی «تصوف» است. این‌گزینش‌های انگیزه‌محور به مانند عملی گفتمانی و ایدئولوژیک، بازخورد حضور فعال این آثار و نویسندگان در مناظرات دینی است و به خوبی افشاکنندهٔ موضع گفتمانی هر یک از آنهاست. این رهیافت ما را به خاستگاه متمایز این آثار خواهد رساند.



شکل (۱) گزاره‌های ایدئولوژیک در پیوند با الگوی شکاکیت

۲-۱-۱- «زبده همه ادیان»

پیشتر دیدیم که تعبیر «زبده همه ادیان» وجه تمایزبخش مربوط به شکّ دینی در باب برزویه با سخنان هم‌عرض آن در متن‌های دیگر است. به نظر می‌رسد، تعبیر یادشده دلالتی کلیدی است که به موجب آن، باب برزویه را در جهت ترویج آرای مانویان می‌یابیم.

در توضیح اطلاق این گزاره به عقاید مانی و مانویان، باید از اینجا شروع کرد که مانی بنا بر ادعای خودش، نجات‌بخشی (فارقلیط) است که «مسیح بدو مژده می‌دهد ... و او خاتم پیامبران است» (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۰۸). مانی در جایی دیگر، دقیق‌تر به این موضوع اشاره می‌کند. او درباره فرستاده شدن روح فارقلیط و مکاشفه با وی، به شاگردانش پاسخ می‌دهد که:

از همان زمان فارقلیط، روح حقیقت، فرو فرستاده شد ... از این طریق تمامی آنچه رُخ داده‌است و آنچه رُخ خواهد داد به واسطه فارقلیط بر من آشکار شد. هر آنچه چشم می‌بیند و گوش می‌شنود و فکر می‌اندیشد و ... از طریق او شناختم. همه چیز را به واسطه او دیدم و یک جسم و یک روح (واحد) شدم (کفالا یا، ۱۳۹۵: ۱۴-۱۵).

شاگردان مانی با شنیدن این توضیحات، به او می‌گویند: «ایمان آوردیم که تویی همان [فارقلیط] آمده از سوی پدر، آشکارکننده همه اسرار» (همان: ۱۶)؛ از همین روی مانی، خود را رسولی می‌پنداشت که باید شریعتش در هر مکانی و به هر زبانی رواج یابد:

امید من آن است که (امتم) را چنان سروسامان بخشم که به غرب برسد و در عین حال در شرق منتشر شود و صدای تعلیم آن به هر زبان شنیده شود و به هر شهر اعلان شود. امت من از این جهت اولین بر امت‌های پیشین برتری دارد؛ زیرا امت‌های پیشین به جهت مکان‌های خاص و شهرهای خاص «انتخاب شده بودند». من امتم را چنان سروسامان می‌بخشم که به هر شهری برود و بشارت‌های آن به هر کشوری برسد (تاردیو، ۱۴۰۰: ۱۰۰).

از آنچه گذشت، درمی‌یابیم که مانی رسالت خود را جهانی می‌شمرد، دیگر ادیان را نیز نفی نکرده است و کیش خود را کیشی التقاطی می‌داند؛ کیشی برآمخته از مسیحیت، زردشتی‌گری و بودیسم. نباید از نظر دور داشت که خود مانی پرورش یافته جغرافیای میان‌رودان بوده است؛ همان سرزمینی که تلاقی‌گاه ادیان و باورهای بسیار بود؛ به این معنا که خود وی، در خانواده‌ای با گرایش‌های گنوسی که اندیشه‌ای است جهانی و برگرفته از باورهای شرقی و غربی (ر.ک: یوناس، ۱۳۹۸: ۱۳۴؛ ویلسون، ۱۳۹۷: ۴۵)، رشد یافته بود. مانی از سفر تبلیغاتی خود به هند و انتخاب نیکوی خود سخن می‌گوید (ر.ک: کفالا یا، ۱۳۹۵: ۱۵). به نظر می‌رسد که مانی در پرتو نگاهی نخبه‌گرایانه و سازش‌گرانه، تعالیم خود را بر آنچه مورد تأیید اقوام گوناگون از غرب تا شرق است (ر.ک: کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۲۶۹)، بنیاد می‌نهد. این روحیه سازش‌گرایانه مانی به او امکان می‌دهد تا بتواند به آسانی از نظام‌های نشانه‌ای مربوط به باورها و فرهنگ‌های گوناگون، در راستای پخش گسترده عقاید خود بهره‌بردار. مانی خود در جایی، ضمن برشمردن دلایل برتری کیش خود بر ادیان گذشته، به این گزینش‌گری و بهره‌گیری از میراث دیگران اذعان می‌کند و می‌گوید:

wispān nibēgān wihih ud āzend īg pēšēnagān dēnān ka ō ēn dēn ī
man....(Boyce, 1975: 30).

(همه نوشته‌ها، حکمت و تمثیل دین پیشینیان هنگامی که به این دین من ... افزوده شد ...).
با توجه بدانچه گذشت، باید گفت که مانی از زبده آثار و حکمت‌های ادیان دیگر برای نشر و سازماندهی باورهای خود استفاده کرده است و این گزینش‌گری، از ویژگی‌های کلیدی او و کیشش به شمار می‌آید.

برای درک بهتر این گزینش‌گری، کافی است در طرحی کلان به بسامد بالای اسامی پیامبرانی چون «آدم، شیث، انوش، نوح، سام، اخنوخ، عیسی» در نوشته‌های مانوی، مانند زیور و کفالایا در برابر دیگرانی چون «زردشت و بُد ابودا» نگاه اندازیم (ر.ک: تاردیو، ۱۴۰۰: ۸۷). توجه داشته باشیم که وجود شش مسیح با ویژگی‌های متفاوت به صورت «عیسای درخشان»، «عیسای رنجبر»، «عیسای تاریخی نازارث»، «عیسای عروج یافته یا منجی آخرالزمانی»، «عیسای خردسال» و «عیسای ماه» (ر.ک: زوندرمان، ۱۴۰۰: ۱۱۲-۱۱۴) در متن‌های مانوی، از تأثیر مسیحیت بر کیش مانی خبر می‌دهد. همچنین پیشتر اشاره شد که مانی در *انجیل خویش*، خود را «خاتم پیامبران» دانسته است و در *کفالایا* همان پیامبر موعود یعنی فارقلیط نامیده شده است. گفتنی است که باور به «ختم نبوت» یکی از بنیادی‌ترین وجوه مسیحیت یهودی در معنای دقیق کلمه، است (تاردیو، ۱۴۰۰: ۸۸) و این عقیده در مانویت حضوری پررنگ دارد. افزون بر این، تأثیرپذیری آثار مانوی از سنت مسیحی، حتی در نام‌گذاری آثاری چون *انجیل زنده، زیور مانوی، گنجینه حیات*^۵ و موضوعاتی مثل «اعتراف‌نامه‌ها» و «توبه‌نامه‌ها» نیز خودنمایی می‌کند (ر.ک: اسماعیل‌پور، ۱۳۹۶: ۹۴، ۹۵ و ۱۰۶؛ ویدن‌گرن، ۱۳۹۶: ۱۱۱).

مانی خود را مفسر اندیشه‌های مسیح می‌دانست و بر آن بود که: «آنچه را که مسیح به طور رمز گفته، او بیان کرده است» (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۰۹-۳۱۰). مانی و مانویان، بسیار از *انجیل یوحنا* در موضوع تصلیب عیسی متأثر شدند (ر.ک: اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۶۴) و مانند مسیحیان گنوسی، مریم مجدلیه را نخستین دیدارکننده با عیسی پس از رستاخیزش دانسته و او را اساس تعالیم خود قرار دادند (همان: ۷۵، ۹۷).

در مسیحیت گنوسی سخن از اشراق و رسیدن به «وحدت» است؛ از همین روی، عیسی شخصیتی بی‌همتا و دست‌نیافتنی نیست. او «چونان راهنمایی می‌آید تا دریچه‌ای به شناخت روحانی به رویمان بگشاید؛ اما وقتی شاگرد به شهود می‌رسد، عیسی دیگر استاد روحانی او نیست، بلکه هر دو برابرند، یا حتی یکی‌اند» (پیگلز، ۱۳۹۵: ۱۰-۱۱). گویا بر بنیاد همین سنت، مانی در دیدار روحانی و اشراقی خود با فارقلیط از یکی شدن با او سخن می‌گوید که در نتیجه آن، شاگردانش او را خود فارقلیط می‌نامند. از خلال همین موضوع است که مانی پیوسته همانند گنوسی‌ها، صفت «زنده» را برای خود و آثارش به کار می‌برد. در واقع مانی، بر اساس اصل گنوسی کشف و شهود اشراقی، «زنده بودن» را عاملی مهم برای بقای کیش خود دانسته و بر آن است که دین او، به واسطه «کتاب‌های زنده» (nibegān zīndagān)، «حکمت» (wihīh) و «دانش» (dānišn) تا ابد می‌پاید (v.Boyce, 1975: 30).

بنابراین، مانی خود را نه تنها عیسی، بلکه مسیحی زنده می‌پنداشت و از کتاب‌های زنده و دین ابدی خود سخن می‌راند.

تأثیرپذیری مانی از روایت‌ها و سنت‌های حماسی - اسطوره‌ای ایران نیز در کتاب *غولان مانوی* آشکار است. در واقع مانی، «اسطوره‌های ایرانی را دگرگون کرده است تا با روایت خویش از پیدایش گیتی هماهنگی یابد» (شروو، ۱۴۰۰ الف: ۱۳). به جز اشاره به نام زردشت در نوشته‌های مانوی، باهم آبی شخصیت‌های گرشاسپ اژدهاکُش / سام اژدهاکُش (به جای آن، غول اژدهاکُش اُهیَا)، یمه یا همان جمشید (به جای آن، شهریار افتخار)، هوشنگ (به جای آن، روح زنده) و فریدون (به جای آن، ویسپد سومین فرزند روح زنده مانوی) و خویشکاری آنها در کتاب *غولان مانوی*، دال بر این تأثیرپذیری است. همچنین غل و زنجیر کردن *غولان* در کوه توسط ویسپد، درون‌مایه‌ای ایرانی دارد که در روایت بند کردن *ضحاک شاهنامه* دیده می‌شود و داستان *طوفان* (سرما) نیز با روایت نجات دادن جفت حیواناتی مثل بزکوهی، آهو و غیره، به داستان یمه که همه آفریده‌ها را از زمستان کشنده نجات می‌دهد، در پیوند است (همان: ۴۳-۴۴). روایت مانوی اسطوره تخم کیهانی که شامل گفت و گوی دو جنین در زهدان است «سه روایت پر آوازه را به هم پیوند می‌دهد: روایت *گاهانی*، پلوتارکی و ارمنی» (شروو، ۱۴۰۰ اب: ۶۹). این روایت از یکسو با گفت و گوی دو مینوی خیر و شر در *گاتاها* ارتباط می‌یابد. از سوی دیگر، بازتابی از داستان پلوتارک درباره خدایان شر است که سوراخی در تخم

ایجاد می‌کنند و نیز یادآور روایتی زروانی است که در آن اهریمن با بیرون شدن از زهدان زروان پیش از اهورا مزدا، زروان را می‌فریبد (ر.ک. همان: ۶۹). هم‌گونی پنج پسر انسان قدیم مانوی با امشاسپندان در دین زردشتی و برابری «گهمرد» مانوی پدر نوع بشر با گیومرت زردشتی از دیگر تأثیرپذیری هاست (ر.ک: شروو، ۱۳۹۹: ۷۸، ۸۶).

سهم باورهای بابلی و ادبیات میان‌رودان نیز به عنوان منبعی شاخص برای کیش مانی حائز اهمیت است؛ چنان‌که «حماسه بابلی گیل‌گمشر، یکی از منابع اصلی بوده که باورهای مانویت از آن آغاز و گسترش یافته است» (دالی، ۱۴۰۰، ۹۷). حضور شخصیت‌هایی مانند خومابا و غولی به نام آتمیش (Atambish) و روایت‌های مربوط به غولان بی‌بندوبار، فرستادن جفتی همزاد یا هم‌آوردی معنوی و آسمانی برای مانی که ارائه‌دهنده بهترین اندرزهاست و همچنین آگاهی مانی به درد و رنج درخت خرما و سخن‌گویی آن، هنگام قطع شدنش در کتاب *غولان مانوی*، از جلوه‌های این تأثیرپذیری و گزینش‌گری اوست (ر.ک. همان: ۸۶-۹۷).

حضور و تأثیر باورهای هندی و بودایی نیز در اندیشه‌های مانوی پررنگ است. گویا «آز» مانوی از «حرص» بودایی گرفته شده و از آنجا به دین زردشتی راه یافته است (ر.ک: شروو، ۱۳۹۹: ۶۳). افزون بر آن، باور به رنج‌آمیز بودن زندگی و حضور گسترده ادبیات تمثیلی هندی، از دیگر مواردی است که در ادامه از آن سخن خواهد رفت.

بنا بر آنچه گذشت، به کاررفتن عبارت «زیده همه ادیان» در باب برزویه و انتخاب آن، همسو با نظام فکری مانویان و موضوع گزینش‌گری از سوی آنان است. مانی از همه آثار و کتب و تمثیلات و باورهای ادیان دیگر در جهت تکمیل و شکل‌دادن به کیش خود بهره گرفته و از آن نیز به صراحت یاد کرده است. مانی در هر جا و هر مکانی، از باورهای مورد پذیرش همان اجتماع برای معرفی و ترویج دین خود بهره برده است. او در سازگاری هر اعتقادی با عقاید مورد قبول خود می‌کوشید. او هیچ دینی را نفی نمی‌کرد؛ بلکه با وارد کردن آن باورها و نظم بخشیدن به آن در قالب دینی کامل‌تر، تبدیل به یکی از «بزرگ‌ترین بنیان‌گذاران و سازمان‌دهندگان دینی [شد] که دنیا به خود دیده است» (ویدن‌گرن، ۱۳۹۵: ۱۸۳).

۲-۲- آموزه‌های زهدگرایانه مانوی در باب برزویه

زهدگرایی کانونی‌ترین اندیشه باب برزویه است که در میان همه باورهای دینی از جمله آیین بودایی، مانوی، مسیحیت و تا اندازه‌ای اسلام، حضوری پررنگ دارد؛ از این رو، نمی‌توانیم منشاء دقیق موضوع زهد را در باب برزویه به شکل قطعی تعیین کنیم؛ اما در ادامه می‌کوشیم، موضوعاتی را برجسته‌سازی کنیم که در پیوند با آموزه‌های زهدگرایانه مانوی است. توجه داشته باشیم که زهدگرایی مانوی در تناسب با فلسفه تلفیقی آن، آبشخورهای گوناگون دارد و به واقع مانی از اندیشه‌های زهدگرایانه دیگر دین‌ها، برای نظام بخشیدن به اندیشه‌های خود بهره‌جسته است؛ همان اندیشه‌ای که به گونه‌ای در باب برزویه نیز خود را در تعبیر «زبدۀ همه ادیان» نمایان می‌کند. بر این نکته هم باز تأکید کنیم: کسانی که نگارش باب برزویه بدان‌ها منسوب است، به مانوی‌گری متهم و مشهور بوده‌اند.

بدینی مفرط به جهان، دنیاگریزی، اندیشیدن به مرگ، اعتقاد به رنج‌آمیز بودن دنیا، رهایی از تن، دوری از شهوت و همخوابگی با زن، ترک جادوگری و حیوان‌آزاری، از جمله مضامین زهدگرایانه‌ای است که در سرتاسر باب برزویه نمایان است. اگر بخواهیم پیوند بخشی از این اندیشه‌ها را با آموزه‌های مانوی نشان دهیم، نخست باید به قسمتی از اسطوره آفرینش مانوی توجه کنیم.

در جهان‌بینی مانوی، جهان ماده از دیوان به وجود می‌آید؛ به این معنا که مهرایزد پس از نجات هُرمزدبغ: «از تن دیوان کُشته‌شده آسمان و زمین را می‌سازد» (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۱۳۶). افزون بر آفرینش دیوی جهان، انسان نیز تباری اهریمنی دارد و زاده دیوان است:

دیو آز و شهوت برای از میان بردن فرایند نجات‌بخشی نور، دو دیو به نام‌های اَشَقْلون و پسوس را می‌آفریند. آن‌گاه این دو دیو با یکدیگر همبستر می‌شوند و نخستین مرد و زن، گَهْمُرد [آدم] و مُردیانگ [حواء] را پدید می‌آورند. نورهایی که این دو دیو بلعیده بودند روح گَهْمُرد و مُردیانگ را به وجود می‌آورد. همراه این روح روشن در بند، روح تاریک ماده‌ی نیز در بدن است که از شهوت و آز ... ترکیب یافته است. ... عیسای درخشان از آسمان فرود می‌آید و روح گَهْمُرد را که در خواب غفلت به سر می‌برد، بیدار می‌کند. گَهْمُرد به یاری منجی خود عیسای درخشان از همبستری دوری می‌کند؛ اما مُردیانگ که در او نور کمتری موجود است، فریفته اَشَقْلون می‌شود و قاین و هابیل را می‌زاید. آن‌گاه اَشَقْلون به مُردیانگ جادویی می‌آموزد و او گَهْمُرد را با آن جادو می‌فریبد و در پی همبستری با گَهْمُرد، شیث را می‌زاید و بدین گونه، بار دیگر پاره‌های نور در تن آدمی برای ابد زندانی می‌شود (همان: ۱۳۴).

بنابراین، جهان و تنی که چنین منشاء اهریمنی‌ای دارد، به هیچ‌روی قابل اطمینان نیست و از همین‌روی آن را می‌نکوهند و طبیعی است که به دوری از آن و قاعدتاً زهد روی آورند.

۲-۱-۲- تن و سرشت اهریمنی آن

با عنایت به گزارش کیهان‌شناسانه مانوی، تن آدمی اهریمنی است و پاره‌های نور در بند این تن گرفتار شده است. انسان باید ذرات نورانی خود را از اسارت زندان تن رها کند. نمونه باور به اهریمنی بودن تن را در متی مانوی ببینیم:

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

(... و این جسد، کشور کوچک را اهریمن ساخت که بدان فرمان راند و همه را از فریب و سراب و تقابل پُر آگند؛ چه اندر جسد بزرگ آن نیروهای بسیاری بر فریندگی هستند).
بنابراین، «باورمند مانوی باید که امهرسپندان را از اهریمنی تن (استخوان، پی، رگ، گوشت و پوست) رهایی بخشد» (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۱۳۶)؛ زیرا «پنج روشنی فروهر، باد، روشنی، آب و آتش، گرفتار پنج عنصر استخوان، پی، رگ، گوشت و پوست در تن انسان شدند؛ به گونه‌ای که این چیرگی، سبب کین، خشم، آرزو، خشونت و نادانی از سوی انسان شود» (همان: ۱۳۶).

بخش‌هایی از باب برزویه در بردارنده چنین نگاه بدبینانه‌ای به جسم و تن مادی است. در این باب، در جایی آمده است: «نیت آدمی آوندی ضعیف است پر اخلاط فاسد» (نصرالله منشی، ۱۳۸۹: ۴۵) و در جایی دیگر توصیه شده است: «چه بزرگ جنونی و عظیم غبنی باشد ... جان پاک را فدای تن نجس داشتن» (همان: ۵۵). در این سخنان ما با مفاهیم «جان پاک است»، «تن نجس است» و «نهاد آدمی پر از اخلاط فاسد است» مواجه هستیم که همسو با نگرش بدبینانه مانویان درباره تن آدمی است. می‌توان تن نجس و اخلاط فاسد را در پیوند با کالبد دیوی انسان و جان پاک را همسان با پاره‌های نور در بند جسم اهریمنی، تصور کرد.

۲-۲-۲- باور به رنج آمیز بودن دنیا

بر مبنای باورهای مانوی، از آنجایی که جهان مادی و تن انسان در نتیجه آمیختگی جهان روشنی با عناصر ظلمانی به وجود آمده است، استمرار آمیختگی پاره‌های نورانی با تن آدمی که از آن به «اسارت» یاد می‌شود، چیزی غیر از تداوم درد و رنج نیست؛ بنابراین، دنیا و زندگی دنیوی سراسر رنج و درد است و مادامی که آدمی در این آمیختگی به سر می‌برد دچار مصائب آن است.

اگر مانویان بسیار به مصائب مسیح و تصلیب او در متن‌ها می‌پردازند، از آن روی است که بیش از هر چیز، رنج انسان گرفتار در دام جهان را به تصویر کشند. نزد آنان، انسان مسیح است و جهان صلیب. در واقع نزد مانویان، «رنج و مرگ عیسی مسیح، تصویر ذهنی مهم و بزرگی از رنج روان‌های زنده در بند مگاک تاریکی ... بود» (شکری فومشی، ۱۳۸۲: ۴۹). در یکی از متن‌های مانوی، به چنین رنجی اشاره شده است. در این متن، از نفسی زنده سخن رفته که از تبار روشنی است و درباره اسارت خود در جهان، لفظ «تبعید» را به کار می‌برد و جهان مادی را جهان «مردگان» می‌خواند:

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

(از روشنی و ایزدان هستم و «تبعید» شده‌ام از آنان. گرد آمدند بر من دشمنان و ایشان به «مردگان»
مرا راه نمودند).

در متنی دیگر نیز نفس زنده به آمیختگی خود با جهان و رنج و «آزار» خود از این آمیختگی سخن می‌گوید:

... az az hēm nāzūg zādag • wimixt ištām ud zār wēnām izwāyūm az maran āgōž •
(Boyce, 1975: 108).

(... من هستم ظریف‌زاده بی آزار. «آمیخته‌ام» با هستی و «آزار» بینم. بیرون بر مرا از آغوش مرگ).
از آنچه گذشت، می‌بینیم که در نظر مانوی «دنیا رنج است». در باب برزویه نیز «دنیا آفتی است»
سراسر «عذاب» که در آن آدمی از لحظه پیدایش در «رحم» آمیختگی با جسم تا زمان مرگ، از درد
و رنج‌هایی نیابد: «بباید شناخت که اطراف عالم پر بلا و عذاب است و آدمی از آن روز که در رحم
مصور گردد تا آخر عمر یک لحظه از آفت نرهد» (نصرالله منشی، ۱۳۸۹: ۵۴). برزویه رنج انسان را از
همان زمان زیست در زهدان مادر می‌داند:

و اطراف چنان فراهم و منقبض که گویی در صُره‌ای بستستی. نفس به حیل می‌زند. زبر او
گرمی و گرانی شکم مادر و زیر انواع تاریکی و تنگی. ... و چون ... هنگام ... تولد فرزند باشد ...

از تنگی منفذ آن «رنج» بیند که در هیچ «شکنجه‌ای» صورت نتوان کرد و چون به زمین آمد اگر دست نرم و نعیم بدو رسد یا نسیم خوش خنک بر او گذرد «درد» آن برابر پوست باز کردن باشد در حق بزرگان (همان: ۵۴).

رنج و درد پس از تولد نیز ادامه می‌یابد و آدمی به انواع آفت‌ها مبتلا می‌شود:

مشقت تأدب و تعلم و محنت دارو و پرهیز و مضرت درد و بیماری افتد ... و پس از بلوغ، غم مال و فرزند و اندوه آز و شره و خطر کسب و طلب در میان آید و با این همه چهار دشمن متضاد از طبایع با وی همراه بل هم‌خواب و آفات عارضی چون مار و کژدم و ... هدم و فتک و ... سیل و صواعق در کمین و عذاب پیری و ضعف آن ... با همه راجح و قصد خصمان و بدسگالی دشمنان بر اثر ... فکرت آن ساعت که میعاد اجل فراز آید و دوستان و اهل و فرزندان را بدرود باید کرد و شربت‌های تلخ که آن روز تجرّع افتند واجب کند که محبت دنیا را بر دل‌ها سرد گرداند (همان: ۵۵).

پس از نظر برزویه، زندگی دنیا سراسر رنج و مشقت است؛ اما چنین عذابی:

در جنب نجات آخرت وزنی نیارد ... و اگر کسی را گویند که صدسال در عذاب دائم روزگار باید گذاشت چنان که روزی ده بار اعضای تو را از هم جدا می‌کنند و به قرار اصل و ترکیب معهود باز می‌رود تا نجات ابد یابی باید که آن رنج اختیار کند و این مدت به امید نعیم باقی بر وی کم از ساعتی گذرد (همان: ۵۳).

بدین ترتیب، در باور به رنج‌آمیز بودن دنیا و زندگی توأم با عذاب، شباهت‌هایی میان آموزه‌های مانوی و اندرزه‌های باب برزویه دیده می‌شود. از دریچه هر دو پیشش و آموزه‌های آنان، ترک دنیا و خوشی‌هایش، امری مهم برای رهایی از رنج و اسارت دنیای مادی است.

۲-۲-۳- ترک دنیا و آرزوی رهایی از زندان تن

رهایی نور از ظلمت، کلان‌ترین نظام فکری مانوی است؛ به گونه‌ای که تمثیل «مروارید در صدف» و «کشتی» شاخص‌ترین بیان نمادین مانویان برای رهایی و نجات است؛ مرواریدی (روحی) که از صدف (تن) رها می‌شود؛ کشتی‌ای که انسان را به لنگرگاه رستگاری می‌رساند. نهایت کوشش مانویان، رسیدن به رهایی، از طریق جدایی از تن و جهان ماده است که «مرگ» می‌تواند یکی از راه‌های رسیدن به آن باشد. بر مبنای این نظام فکری، چنان‌که پیشتر دیدیم، جهان مادی همان «جهان

مردگان» است که آن را به صورت «تبعید‌گاه» و «مَعاک» نیز رمزپردازی کرده‌اند و در برابر، زنده کسی است که از تن و جهان گسیخته است (v.Boyce, 1975: 106). نگاه بدینانه مانویان به دنیا، به عنوان یکی از حقیقت‌های اصیل آموزه‌های مانوی (که در آن گفته می‌شود: دنیا بند و اسارت است، دنیا تبعید‌گاه است، دنیا مَعاک است، دنیا جهانِ مردگان است و آفرینشِ جهانِ دیوی است)، سبب می‌شود که تمام کوشش باورمندان این کیش در جهت جدایی و رهایی روح از آن باشد. گزاره‌هایی از باب برزویه نیز بر بدینی به دنیا و جدایی از آن تأکید می‌کند، مانند:

• «و از دوستی دنیا... و دیگر منکرات پرهیز واجب دیدم» (نصرالله منشی، ۱۳۸۹:

۵۱).

• «دنیا را طلاق دهد تا از تبعات آن برهد» (همان: ۵۲).

• «چه بزرگ جنونی و عظیم غبنی باشد باقی را به فانی و دائمی را به زایلی

فروختن و جان پاک را فدای تنِ نجس داشتن» (همان: ۵۵).

• «من دنیا را بدان چاه پرآفت و مخافت مانند کردم» (همان: ۵۷).

از عبارات‌های پیش گفته، گزاره‌های «دنیا چاه پرآفت و مخافت است»، «دوستی دنیا از منکرات است»، «طلاق دنیا رهایی است»، «دنیا فانی و زایل است»، «آخرت باقی و دائم است»، به خوبی نگاه بدینانه به دنیا و پرهیز از آن را می‌رساند. این نگاه بدینانه به جهان و دعوت به رهایی را می‌توان یک باور ویژه مانوی در باب برزویه دانست.

توجه داشته باشیم که مانی پیروان خود را از گشتن و آزار انسان و حیوان منع کرده بود؛ اما از آن جهت که مرگ، رهایی از تن را در پی داشت، برای باورمندان مانوی حائز اهمیت بود. درباب برزویه نیز تعبیرهایی دیده می‌شود که در آن اندیشیدن مداوم به مرگ برجسته است. گزاره‌های: «اگر در عاقبت کار و هجرت سوی گور فکرت شافی واجب داری...» (همان: ۴۵)، «رحلت نزدیک و هنگام حرکت نامعلوم» (همان: ۴۵)، «فکرت آن ساعت که میعاد اجل فراز آید» (همان: ۵۵) از چنین دلالت معنایی‌ای برخوردار است و در خدمت به آن باور ویژه مانوی، یعنی رهایی و رستگاری، عمل می‌کند.

۲-۲-۴- ترک شهوت و همبستری

پرهیز از شهوت و همبستری با زنان نیز از آموزه‌های مشترک میان مانویت و باب برزویه است. به روایت باب برزویه، وی [برزویه] «فَرَج را از ناشایست بازداشت و از هوای زنانِ اعراضِ کلی نمود» (همان: ۵۱). در اندرزهای مانوی هم به دوری از شهوت (awezmāh) و پرهیز از همبستری (marzišn) با زنان تأکید شده است (v.Boyce, 1975: 54) و درجایی، در ضمن چگونگی در آمدن به دین، مانوی شروطنی را پیش می‌کشد که یکی از آن جمله: «سرکویی شهوت... و ترک... ازدواج» است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۶).

توصیه به ترک شهوت و دوری از زنان در نزد مانویان، در داستان آفرینشی که آنان نقل می‌کنند، بازتاب یافته است. دیو آز و شهوت دو عفريت اشقلون و پیسوس را به وجود می‌آورد و نخستین زن و مرد، زاده این دو دیو هستند. به نظر مانوی، آمیزش زن و مرد، ازدیاد نسل را در پی خواهد داشت و این باعث می‌شود که فرایند «اسارت نور در زندان تن ابدی شود» (اسماعیل پور، ۱۳۹۶: ۱۸۸)؛ از این روی، مانویت آمیزش و زاد و ولد را یک عمل اهریمنی می‌پندارد که تداوم و بقاء آمیختگی نور و ظلمت را پدید می‌کند؛ بدین سان، «هر زایشی برای مانوی نفرت‌انگیز بود؛ زیرا آمیختگی تازه‌ای به حساب می‌آمد» (بورکیت، ۱۴۰۰: ۳۰)؛ بنابراین، مانوی پیروان خود را به ترک شهوت و پرهیز از ازدواج سفارش می‌کرد و در کیش مانوی، خصوصاً «گزیدگانشان از آمیزش با زنان و ازدواج دوری می‌کردند»^۷ (اسماعیل پور، ۱۳۹۶: ۱۸۸؛ بورکیت، ۱۴۰۰: ۴۷).

۲-۲-۵- ترک جادوگری

از آموزه‌هایی که در باب برزویه به پرهیز از آن سفارش شده است، ترک سحر و جادو است. در نظر برزویه جادوگری از جمله گناهان است. وی در این باره می‌گوید: «از دوستی دنیا و جادوی و دیگر منکرات پرهیز واجب دیدم» (نصرالله منشی، ۱۳۸۹: ۵۱). این سفارش باب برزویه نیز می‌تواند ریشه در آموزه‌های مانوی داشته باشد.

در اسطوره آفرینش مانوی به بهره کمتر مردیانگ (نخستین زن) از نور و روشنی اشاره می‌شود. این سهم کمتر، دلیلی برای ایفای نقش منفی عامل زنانه در روند آفرینش است؛ زیرا مردیانگ فریفته اشقلون (پدرش) می‌شود و هابیل و قاین را می‌زاید و این زایش، خود یک کنش دیوی است؛ اما نقش

منفی دیگر عامل زنانه، یعنی مُردیانگ، در روند آفرینش، آموختن جادوگری از اَشَقْلُون است. مُردیانگ با این کردار اهریمنی، گَهْمُرد را که با او ترکِ همبستری کرده است، جادو می‌کند و در پی فریفتن او شیث را می‌زاید. بدین ترتیب مُردیانگ با ازدیاد نسل در جهت خواسته اهریمن که تداوم اسارتِ نور در بندِ جسم است به ایفای نقش می‌پردازد؛ از این‌رو، یکی از فرائضی که مانی آورَد و بر پیروان خود واجب کرد «ترکِ ... تعلیمِ جادوگری و سحر» بوده است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۷).

۲-۲-۶- پرهیز از آزار رساندن به انسان و حیوان

از پرهیزهایی که برزویه از آن سخن می‌گوید، یکی دوری از رنجاندن و آزار رساندن به حیوانات و کشتن انسان‌هاست: «از رنجاندن جانوران و کشتن مردمان و کبر و خشم و ... احتراز نمودم» (نصرالله منشی، ۱۳۸۹: ۵۰). این پرهیز در تطابق با آموزه‌های زهد‌گرایانه مانوی است. مانی می‌گوید: «کسی که می‌خواهد به دین درآید، باید نفس خود را بیازماید. پس اگر آن را توانا دید بر ... ترک آزار آب و آذر و درخت و چهارپایان، پس به دین درآید» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۶). در سخنی دیگر چنین آمده است: «و زمان تا زمان از زمین و آب و آتش و درخت و گیاه و دد و دام پرهیزد و ایشان را کم بزند» (Boyce, 1975: 54). علاوه بر ترک آزار رساندن به جانوران، فریضه‌ای دیگر که بر شنوندگان واجب گردانید «ترک قتل» بود (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۷). پس در نظر مانی «کشتن هیچ موجودی مجاز نیست» (Reeves, 2011: 161).

بنابراین، ترک آزار رساندن و کشتن انسان‌ها و حیوانات، بخشی از عقاید مانوی است و جزئی از وظایف دینی مانویان به شمار می‌رود. در *خواستوانیف* یا *اعتراف‌نامه‌های مانوی* بر این وظیفه تأکید شده است و «آزار انسان بی‌گناه» و «کشتن حیوانات» از گناهان اجتماعی به شمار می‌آید (بورکیت، ۱۴۰۰: ۵۵). در *اعترافات*، توبه از آزار جانوران را می‌بینیم:

پنج گونه جانوران عبارت‌اند از انسان، چهارپایان، جانوران پرنده، جانوران آبی، و (پایین تر آنها) خزندگان روی زمین: «خدای من، این پنج گونه ... را اگر وقتی ترسانیده‌ایم یا زده‌ایم یا آزرده‌ایم یا به خشم آورده‌ایم یا به درد یا کشته‌ایم» از گناه ما در گذر (همان: ۵۵).

نکته مهم و پایانی درباره آموزه‌های زهدگرایانه باب برزویه، این است که غیر از موضوع انسان و حیوان‌آزاری، دیگر آموزه‌ها در تناسب کلی با اسطوره آفرینش مانوی است. بر همین بنیاد، این گفته دبولوا (۱۳۸۲: ۷۹) که آراء و افکار زهدگرایانه این باب را نتیجه سفر پر از تجربه برزویه به هند دانسته است و ریاضت‌گرایی برزویه را از رهبانیت مسیحی و دنیا‌گریزی خشک و تعصب‌آلود مانویان به کلی جدا می‌داند، گزاره صادقی نیست. اگرچه بسیاری از این خطوط فکری در آموزه‌های بودایی و هندی دیده می‌شود، این اندیشه‌ها در همسویی با اندیشه‌های مانوی و در جهت ساماندهی نظام دینی تلفیقی آنها به کار رفته است.

۲-۳- تمثیل‌گرایی و ادبیات مانوی

مانی و مانویان به تمثیل بسیار اهمیت می‌دادند و کوشیدند گنجینه‌ای از تمثیلات را گرد آورند تا جایی که تمثیل‌های ادیان دیگر را هم به ادبیات دینی خود داخل کردند. اساساً مانی ذیل ده دلیلی که به واسطه آن کیش خود را از دیگر ادیان برتر شمرده است، یکی را همین نکته می‌داند (V.Boyce, 1975: 30). پس تمثیل‌ها «بخش مهمی از ادبیات مانوی را تشکیل می‌دهند» (تفضلی، ۱۳۸۹: ۳۴۵). از آنجایی که مانی در *کفالا یا* (۱۳۹۵: ۱۵) از سفر خود به هند گزارش داده است، یکی از بسترهای تأثیرپذیری مانویت را می‌توان «وام گرفتن از مطالب روایی بودایی» دانست (Skjærvø, 2006: 58). با وجود این، مانویان با ایفای نقشی میانجی نه تنها بسیاری از تمثیلات و داستان‌های هندی را به ادبیات ما وارد کردند، بلکه موجب حفظ و ماندگاری آن شدند؛ به طوری که «پنج‌تتره پنج‌داستان» و از همه مهم‌تر، آن داستان‌های بودا که از طریق مانویان (چند متن به زبان اویغوری، پارتی و فارسی) حفظ شده است» (Asmussen, 1975: 39-40) بر این موضوع گواه است. به این ترتیب کلیله و دمنه نیز به عنوان یک متن تمثیلی شاخص هندی، از آثاری است که مانویان بدان توجهی ویژه داشتند؛ زیرا «می‌دانیم که جماعت‌های مانوی در سغد از داستان‌های کلیله و دمنه استفاده می‌کردند»^۸ (مؤذن‌جامی، ۱۳۸۸: ۲۶۸). در مقدمه *شاهنامه ابومنصوری* (۱۳۸۷: ۱۲۲) از تصویرآرایی کلیله و دمنه توسط چینیان سخن رفته است که پژوهشگرانی آنان را همان ایغورهای مانوی می‌دانند (دبولوا، ۱۳۸۲: ۸۲). به این نکته هم توجه داشته باشیم که به نظم در آوردن کلیله و دمنه را به آبان لاحقی، شاعر تازی گوی ایرانی

آل برمک نسبت دادند (ر.ک: محجوب، ۱۳۹۵: ۷۶) که هم آنان لاحقی و هم برمکیان به زندقه (مانوی بودن) شهره بودند (ر.ک: جهانگرد، ۱۳۹۱: ۱۵۶؛ ایمانیان، ۱۳۹۱: ۵-۶).

در باب برزویه، داستان‌ها و تمثیلاتی یافت می‌شود که اگرچه «مطمئناً ریشه هندی دارند» (دوبلوا، ۱۳۸۲: ۷۱)، به خود رنگ و بوی مانوی گرفته‌اند و در خدمت گسترش و یا تثبیت باورهای آنان به کار رفته‌اند؛ پس باید به کاربرد این تمثیلات را بازتاب موضع‌گیری گفتمانی دانست و آن را برآیند کوشش‌های «گزینش‌گری متفکر» پنداشت (ابوزید، ۱۳۹۴: ۲۸۳).

همان‌گونه که گذشت، اگرچه آشخور تمثیلات باب برزویه، ادبیات هند است، در ادامه، برای نشان دادن همسویی و پیوند این تمثیل‌ها با آموزه‌های مانوی می‌کوشیم.

در باب برزویه حواس پنجگانه انسان، مانع سعادت و مایه گمراهی دانسته شده است؛ چنان‌که می‌خوانیم: «چون بنگریستم مانع سعادت ... لذات حواس است، خوردن و بوییدن و دیدن و پسودن و شنودن ... و حاصل آن اگر میسر گردد خسران دنیا و آخرت است» (نصرالله منشی، ۱۳۸۹: ۵۶). تمثیلات باب برزویه در تناسب و همسویی با این موضوع است؛ به طوری که درست بعد از برشمردن لذات حواس به عنوان مانع سعادت، تمثیل آن مردی می‌آید که از پیش‌شتری مست گریخت، خود را در چاهی انداخت و دست در دو شاخ سست زد؛ در حالی که در قعر چاه، اژدهایی افتادن او را انتظار می‌کشید. در همین حین که رهایی خویش را می‌جست در پیش خویش زنبورخانه‌ای و قدری شهد یافت و بدان حلاوت مشغول شد تا جایی که شاخ گسلید و در کام اژدها افتاد (همان: ۵۶-۵۷).

در این حکایت، این نکته پیش کشیده شده است که انسان از دریچه حواس فریفته می‌شود و حس چشایی «خوردن شهد» که لذتی حقیر است باعث غفلت آدمی خواهد شد و نهایتاً مرگ او را رقم خواهد زد.

نویسنده باب برزویه، بنیان سخنان متناقض صاحبان مذاهب را بر هوا و هوس می‌داند؛ بنابراین، باورمندان به این گفته‌ها را غافل و نادان می‌شمارد و در پی آن تمثیل مردی جاهل را می‌آورد که با یاران خود به دزدی می‌رود. دزدان با شنیدن افسون دروغین شوگم شوگم در میان گفت‌وگوی صاحب‌خانه با زن خود فریفته می‌شوند و نهایتاً در دام صاحب‌خانه می‌افتند (همان: ۴۹). در این حکایت، دریچه گمراهی و غفلت، حس «شنیدن» است و این حس، سدی در برابر سعادت پنداشته می‌شود.

تمثیل دیگر، حکایت آن بازرگانی است که جواهرات بسیار دارد و مردی را به صد دینار برای سَفْتَنُ جواهرات به خدمت می‌گیرد. مزدور ساز چنگ را در خانه بازرگان می‌بیند و به نواختن آن می‌پردازد. بازرگان تمام روز در آن نشاط (شنیدن موسیقی) مشغول می‌شود. چون روز به آخر می‌رسد، مزدور اُجرت خود را می‌طلبد؛ در حالی که هیچ کاری به سود بازرگان انجام نگرفته است (همان: ۵۱).

چنان که می‌بینیم، در حکایت‌های تمثیلی باب برزویه، لذت‌های حسی و زودگذر، موجب غفلت انسان از امور پایدار و سودرسان تلقی شده است. در متنی مانوی نیز از این پنج در (حواس انسانی که با چشم و گوش و بینی در پیوند است) سخن به میان آمده است؛ مار اَمَو، شاگرد مانی و مبلّغ کیش او در شرق، پس از آن که از آموزه‌های کیش مانی سخن می‌گوید، از سوی مرزبان خراسان، یعنی بَغ‌اَرَد، پذیرفته می‌شود و بغ‌اَرَد برای او از «پنج در» (panzān darān) یا همان پنج حس و احتراز از آن، به تمثیل (pad āzend) سخن می‌گوید. تمثیل‌هایی که او می‌آورد عبارت است از: (۱) مردی که در دشت سرابی می‌بیند، با شهر و درخت و بسیاری چیزهای دیگر و دیو او را می‌فریبد و می‌کشد. در این تمثیل، مانع نیک‌بختی حس بینایی است؛ (۲) دژی که دشمنان آن را محاصره کرده‌اند و راه ورود به آن را پیدا نمی‌کنند. میهمانی‌ای همراه با سرود و نوای بسیار برپا می‌کنند. ساکنان دژ مفتون آن می‌شوند. دشمنان از پس می‌رسند و دژ را می‌گیرند. در اینجا حس شنوایی مانع رستگاری است؛ (۳) داستان بازرگانی که دزدان با سخنان شیرین او را می‌فریبند و می‌کشند و ثروتش را به یغما می‌برند. روشن است که در اینجا، به قول نویسنده خود متن، سخن از «در گوش‌ها» شده است و بیان این نکته که حس شنوایی می‌تواند انسان را از مسیر حقیقت دور سازد؛ (۴) دیگر تمثیلی که برای در گوش‌ها به کار رفته، داستان دوشیزه زیبایی است که در دژی زندانی است و مردی فریبکار در پایین دژ نوای حزن‌انگیز سر می‌دهد تا این که آن دختر از اندوه می‌میرد؛ (۵) و نهایتاً «در بینی / بویایی». در اینجا داستان آن فیل بیان شده است که از فراز کوه، بوی گل‌های بوستان را آرزو می‌کند و در این آرزو بر زمین فرو می‌افتد و می‌میرد (v.Boyce, 1975: 41-42).

در داستان «میمون و روباه» مانوی هم که به زبان سغدی است، حس چشایی انسان، عامل فریب تلقی شده است: روباهی غذایی بسیار در جنگل می‌یابد. می‌داند که تله‌ای در کار است. میمونی نادان را با

و عده پادشاهی بر حیوانات می فریبد و بر سر آن دام می برد. میمون در آن گرفتار می شود و خود غذا را بر می دارد و می برد (ر.ک: زرشناس - پرتوی، ۱۳۸۹: ۸۴).

در داستان پسرک کرولال نیز که به سغدی است، صحبت نکردن، سبب رستگاری انسان دانسته شده است. مادری در زمان مرگش به پسرش سفارش می کند که خود را کرولال بنماید. مادر می میرد و پدر، زنی دیگر می گیرد که هفت فرزند می آورد. آن زن قصد کشتن پسر می کند. روزی در غذای پسر زهر می ریزد. پسر که خود را کرولال و بی‌اعتنا نشان می دهد، در فرصتی که زن بیرون می رود، کاسه غذای خود را با هفت کاسه دیگر می آمیزد. هفت پسر آن زن می میرند و او خود را نجات می دهد (ر.ک. همان: ۵۴-۵۵).

به این نکته هم توجه داشته باشیم که تمثیل بازرگان و سفتن مروارید (داستان کارگری که به جای سفتن مرواریدها، تمام روز به خواست بازرگان عود می نوازد) در باب برزویه «در یک متن مانوی سغدی، منتشر شده توسط هنینگ (1946) pp.465-9 Hening نیز آمده است» (دوبلوا، ۱۳۸۲: ۸۳؛ زرشناس - پرتوی، ۱۳۸۹: ۱۰۶-۱۰۸). به نظر می رسد، حضور کانونی موضوع لذت حواس در حکایات تمثیلی مانوی و تأکید باب برزویه بر آن، دلالتی مهم در پیوند میان آموزه‌های مانوی و باب برزویه است. با وجود این، تمثیل «چاه» در باب برزویه هم، اگرچه برگرفته از حماسه اساطیری مه‌بهارات است (ر.ک: مه‌بهارات، ۱۴۰۱: ۳۴۶)، مضمون آن در انسجام و همسویی با تمثیل‌های دیگر، برای بیان دوری از لذات حواس به عنوان یک اندیشه شاخص مانوی مورد استفاده قرار گرفته است.^۹

پیوند ادبیات تمثیلی مانوی با باب برزویه، در کاربرد تمثیلی «کشاورزی»، «کاه» و «دانه» نیز دیده می شود. گزاره باب برزویه در ارتباط با این موضوع از این قرار است:

فاضل تر اطبا آن است که بر معالجت از جهت ذخیرت آخرت مواظبت نماید که به ملازمت این سیرت نصیب دنیا هرچه کامل تر بیاید و رستگاری عقبی مُدخّر گردد؛ چنان که غرض کشاورز از پراگندن تخم دانه باشد که قوت اوست؛ اما کاه که علف ستوران است به تبع آن هم حاصل آید (نصرالله مشی، ۱۳۸۹: ۴۴).

از موارد مشابه در تمثیلات مانوی، یکی متن بلخی M1224 است که در آن ثواب روانگان به محصولات کشاورزی تشبیه شده است (فولادپور-شکری فومشی، ۱۳۹۴: ۳۱). از موارد دیگر، متنی

به فارسی میانه (M6005) است. این تمثیل، داستان دهقانی است که برای کشت و جمع آوری گندم از خانه خود بیرون می آید (v.Sundermann, 1973: 107). همچنین متن پارسی M500c که تمثیلی است د مورد بذری که در زمین های گوناگون کشت شده و در هریک محصولی متفاوت از دیگری به بار آورده است (ibid: 95-96). دیگر، متن پارسی M332, M724 است که در آن «کشاورزی در زمینی بذر خوبی می کارد؛ اما پس از چندی دیگر به آن رسیدگی نمی کند. سپس فردی در آنجا سم می پاشد. ناینایانی که از آن می گذرند، میوه های سمی می خورند و به اخطار بینایان نیز توجه نمی کنند» (فولادپور-شکری فومشی، ۱۳۹۴: ۳۳).

با عنایت به کاربرد تمثیلی واژگان مربوط به کشاورزی در متن های مانوی و باب برزویه، به نظر می رسد که این موضوع در باب برزویه نیز بن مایه ای مانوی دارد؛ زیرا ما توجه ویژه مانویان را به این حوزه معنایی و به کاربردن تمثیلی آن، برای بیان اندیشه های خود می بینیم.

۳- نتیجه گیری

در باب برزویه طیب مؤلفه هایی را می یابیم که ذهن را به آموزه های مانوی ارجاع می دهد. بحث شکاکیت دینی، مهم ترین عامل اختلاف میان پژوهشگران بوده است که به موجب آن، گروهی بر اصالت این باب و عده ای بر افزوده شدن مطالب آن توسط ابن مقفع به اصل کتاب معتقدند. این در حالی است که از منظر این پژوهش، بحث شکاکیت دینی، به تنهایی عامل تعیین کننده نیست؛ زیرا به شکل ایجابی در یک بازه زمانی طولانی از روزگار ساسانی تا سده های بعد از اسلام، به تکرار توسط نویسندگان مختلف و به مقتضای شرایط زمانی به کار گرفته شده است؛ بنابراین، تنها عامل تعیین کننده در مورد آن، تکیه بر وجه سلبی چنین الگوهای تکرار شونده است. با تکیه بر وجه سلبی، آنچه گزاره شک دینی در باب برزویه را به عنوان یک مؤلفه ویژه مانویت از دیگر گزاره های همسان جدا می کند، عبارت «زبدۀ همه ادیان» است که همسو با گزینش گری و نگاه نخبه گرایانه مانویان است؛ به گونه ای که خودمانی این گزینش گری را یکی از دلایل برتری کیش خود بر دیگر ادیان می داند.

علاوه بر گزینش زبدۀ ادیان، باب مذکور در بردارنده مضامین و آموزه های مانوی دیگری نیز هست. زهد گرایی از مؤلفه های معنایی پربسامد در سرتاسر این باب است که با توجه به اندیشه تلفیقی

مانویان، چنین مضامینی جدا از سرچشمه‌های هندی، گنوسی و سنت مسیحی آنها، در خدمت به اندیشه‌های مانوی ایفای نقش می‌کند. سرشت اهریمنی انسان، ترک شهوت و هوای زنان، ترک جادوگری، باور به زنج‌آمیز بودن دنیا، مرگ و آرزوی رهایی از زندان تن، ترک انسان‌آزاری و حیوان‌آزاری، از جمله آموزه‌های زهد‌گرایانه در پیوند میان باب برزویه و آموزه‌های مانوی است.

تمثیل‌گرایی مانویان نیز شاخصه‌ای مهم در استنباط مضامین مانوی در باب برزویه است. عدم توجه به لذات حسی و ترک آن، کانونی‌ترین مضمون مانوی در تمثیلات باب برزویه است.

با مشخص شدن شاخصه‌های مانوی باب برزویه، نه تنها منسوب بودن این باب به ابن مقفع قابل درک است، بلکه فراتر از آن، اذهان را به سوی گرایش‌های مانوی برزویه و حتی نویسنده احتمالی آن، بزرگمهر وزیر انوشیروان نیز سوق می‌دهد؛ به سخن دقیق‌تر، می‌توان بر آن شد نویسنده باب برزویه هر که بوده، یا مستقیماً خود دل در گرو مانویت داشته و یا سخت متأثر از آن بوده است.

یادداشت‌ها

۱. باب ۱ برزویه الطیب، باب ۲ الناسک و ابن عرس، باب ۳ البلار و البراهمه، باب ۴ السائح و الصائح، باب ۵ ابن الملک و أصحابه (نصرالله منشی، ۱۳۸۹: ۳۸).
۲. سه بایی که در عهد انوشیروان افزوده شده، عبارت است از: سفر برزویه به هند، ترجمه حال برزویه و پادشاه موشان و وزیر عاقلش (ر.ک: محجوب، ۱۳۹۵: ۴۵).
۳. بر این بنیاد، کریستن‌سن معتقد است که سخن ابوریحان در مورد افزودن آن باب به وسیله ابن مقفع، به معنای ساخته و پرداخته شدن آن از سوی وی نیست؛ بلکه به این معناست که ابن مقفع آن را ترجمه و به متن کتاب افزوده است (ر.ک: کریستن‌سن، ۱۳۶۷: ۴۴۵، ۴۵۱).
۴. کریستن‌سن (۱۳۱۲: ۶۹۶) معتقد است آنچه در یادگار بزرگمهر و مادیکان چترنگ (شطرنج) می‌بینیم، بسیار شبیه است به آنچه در بعضی از بخش‌های باب برزویه طیب، در کلیله و دمنه آمده است. همچنین، او واژه برزوی را شکل تغییر یافته برزمهر می‌داند و بر آن است که در رسم الخط عربی، برزمهر و بزرجمهر بسیار شبیه هم است؛ از این روی، هر دو نام یکی است؛ اما به مرور این دو از هم جدا و تبدیل به دو شخصیت شده است. کریستن‌سن در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد: «این مقدمات مرا بر آن می‌دارد که گمان کنم بزرگمهر، این حکیم مرموز، همان برزویه است که طیب خسرو اول بوده و نام بزرگمهر یعنی حمایت‌شده مهر بزرگ، تحریف برزمهر است که

معنایش این است: حمایت‌شده مهر بلند» (همان: ۶۹۶. نیز در این باره بنگرید: دویلوا، ۱۴۰۱: ۱۱۷-۱۱۸). به جز آنچه کریستن سن در یکی بودن برزویه و بزرگمهر می‌گوید، به این نکته هم باید توجه داشت که در برخی نسخه‌های عربی کلیله و دمنه، «از مقدمه‌ای که بزرگمهر، پسر بختکان، تصنیف کرد و بر آغاز کتاب قرار داد» (دویلوا، ۱۴۰۱: ۶۴، ۱۱۷)، سخن به میان آمده است.

۵. این عنوان یادآور کتاب ماندابی گیترا یا «گنجینه» است (ر.ک: ویدن گرن، ۱۳۹۵: ۱۰۳).

۶. این اندیشه مانوی در پیوند با دیگر باورها مثل گنوسیسم و بودیسم است؛ چنان که یکی از حقیقت‌های اصیل آموزش‌های بودا این است که «زندگی همراه با رنج است» (همان: ۱۲۷).

۷. ترک همبستری و دوری از لذات در شیوه زندگی ریاضت‌آمیز راهبان بودایی نیز دیده می‌شود (ر.ک: همیلتون، ۱۳۹۸: ۱۳۴).

۸. کلیله و دمنه، خود از متون مانوی و مورد علاقه مانویان به شمار می‌رفته و تا پیش از نابودی مانویت و متروک ماندن آن، مورد توجه و علاقه مانویان بوده است. آنان در ترجمه، به نظم در آوردن و کتاب‌آرایی آن اهتمامی به سزا داشتند؛ بنابراین، توجه ابن مقفع به این اثر نیز می‌تواند گرایش او را به مانویان نشان دهد؛ هرچند که همچنان مانوی بودن وی جای تردید دارد، کوشش او برای ماندگار کردن بخشی از میراث کهن ایران، نشان از توجه ویژه او به این دین دارد (ر.ک: جهانگرد، ۱۳۹۱: ۱۶۲).

۹. نکته جالبی این که چاه و غار در کیش مانی سمبل دنیا و جهان مادی است که انسان نباید فریفته خوشی‌های ناپایدار آن گردد؛ از این رو، این تمثیل در تطابق کامل با اندیشه‌های مانوی است. با وجود هندی بودن این تمثیل، مضمون آن در کنار دیگر تمثیلات می‌تواند مورد توجه ویژه مانویان برای بیان عقاید خود بوده باشد.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

۱. آموزگار، ژاله. (۱۳۸۴). «تمثیل دین و درخت بنا بر استدلال مزدیسنايي». *یشت فرزاتگی (جشن‌نامه)*

دکتر محسن ابوالقاسمی). به اهتمام سیروس نصرالله‌زاده و عسکر بهرامی. تهران: هرمس، صص ۳۵-

۴۵.

۲. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۹۶). *اسطوره آفرینش در کیش مانی*. تهران: چشمه.

۳. اقبال آشتیانی، عباس. (۱۳۹۰). **شرح حال عبدالله بن المقفع**. به اهتمام عبدالکریم جرزبه دار. تهران: اساطیر.
۴. ابومنصور محمد بن عبدالرزاق. (۱۳۸۷). **مقدمه ابومنصوری (شاهکاری در مقدمه‌نویسی)**. عباس‌قلی محمدی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۵. ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۷). **مانی به روایت ابن‌الندیم**. تهران: طهوری.
۶. ایمانیان، حسین. (۱۳۹۱). «آبان لاحقی و بازآفرینی نوشته‌های پهلوی»، *مجله زبان و ادبیات عرب*. دوره ۵. ش ۶ صص ۱-۱۶.
۷. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۹۴). **متن، قدرت، حقیقت**. ترجمه احسان موسوی خلخالی. تهران: نیلوفر.
۸. اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۴۰۰). **مسیح مانوی**. تهران: نگاه معاصر.
۹. بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۲). **تحقیق ماللهند**. ترجمه منوچهر صدوقی سها. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۶). **آثار الباقیه عن القرون الخالیه**. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
۱۱. بهار، محمدتقی. (۱۳۹۰). **سبک‌شناسی**. تهران: زوآر.
۱۲. بهار، مهرداد و ابوالقاسم اسماعیل‌پور. (۱۳۹۴). **ادبیات مانوی**. تهران: کارنامه.
۱۳. بورکیت، فرانسیس کراوفورد. (۱۴۰۰). **دین مانویان**. ترجمه سید سعیدرضا منتظری و پیمان صمیمی. تهران: ثالث.
۱۴. بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۹۸). **در باب تاریخ الحاد در اسلام**. ترجمه معین کاظمی فر. تهران: نگاه معاصر.
۱۵. پاول پارسی. (۱۳۹۵). **گویایی ارستو**. پارسی گردان: بزرگمهر لقمان. تهران: شورآفرین.
۱۶. پیگلز، الین. (۱۳۹۵). **انجیل‌های گنوسی**. مترجم ماشاءالله کوچکی میدی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۷. تفضلی، احمد. (۱۳۸۹). **تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام**. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن.
۱۸. تاردیو، میشل. (۱۴۰۰). **مانویت**. ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی. زهرا مؤدب، سمیه فرجی و الهه گل‌بستان. تهران: نشر ثالث.
۱۹. جهانگرد، فرانک. (۱۳۹۲). «عبدالله بن مقفع و افزودن اندیشه‌های مانوی به کلیله و دمنه»، *مجله تاریخ ادبیات*. دوره ۵. ش ۲. صص ۱۴۹-۱۶۶.

۲۰. دویلوا، فرانسوا. (۱۳۸۲). **برزوی طیب و منشاء کلیلہ و دمنہ**. ترجمه صادق سجادی. تهران: طهوری.
۲۱. دالی، استفانی. (۱۴۰۰). «حماسه گیل گمش و مضامین مانوی آن»، در **مانی و مانویت (هفت گفتار در تأثیر پذیری‌ها و تأثیر گذاری‌های کیش مانی)**. ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی. تهران: نگاه معاصر، صص ۸۵-۱۲۳.
۲۲. زرشناس، زهره و آناهیتا پرتوی. (۱۳۸۹). **قصه‌هایی از سغد**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. زوندلمان، ورنر. (۱۴۰۰). «مسیح در مانویت»، در **مسیح مانوی**. ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی. تهران: نگاه معاصر، صص ۲۲۵-۲۳۸.
۲۴. شروو، پرداز اکتور. (۱۳۹۹). **عناصر ایرانی در کیش مانوی**. ترجمه محمد شکر فومشی. تهران: طهوری.
۲۵. شروو، پرداز اکتور. (۱۴۰۰ الف). «حماسه ایرانی و کتاب غولان مانوی»، در **مانی و مانویت (هفت گفتار در تأثیر پذیری‌ها و تأثیر گذاری‌های کیش مانی)**. گردآوری و ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی. تهران: نگاه معاصر، صص ۱۳-۵۹.
۲۶. شروو، پرداز اکتور. (۱۴۰۰ ب). «بازتاب سنت‌های شفاهی ایرانی در ادبیات مانوی» در **مانی و مانویت (هفت گفتار در تأثیر پذیری‌ها و تأثیر گذاری‌های کیش مانی)**. ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی. تهران: نگاه معاصر، صص ۶۱-۸۳.
۲۷. شکر فومشی، محمد. (۱۳۸۲). «مبانی عقاید گنوسی در مانویت (بارویکردی بر پدیدارشناسی نظام اساطیر)». **نامه ایران باستان**. سال ۳، ش ۱، صص ۳۵-۶۶.
۲۸. غزالی، ابوحامد. (بی تا). **اعترافات غزالی (ترجمه المنقذ من الضلال)**. ترجمه زین الدین کیایی نژاد. بی جا.
۲۹. فولادپور، سمیه و محمد شکر فومشی. (۱۳۹۴). «بررسی تمثیلات مانوی در ادبیات مشور فارسی از آغاز تا حمله مغول». **فصل نامه پژوهش‌های ادبی**، س ۱۲، ش ۵۰، صص ۲۳-۵۶.
۳۰. کفالایا. (۱۳۹۵). ترجمه مریم قانع و سمیه مشایخ. تهران: طهوری.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۶۷). **ایران در زمان ساسانیان**. ترجمه رشید یاسمی. تهران: امیرکبیر.

۳۱. کریستن سن، آرتور. (۱۳۱۲). «داستان بزرگ مهر حکیم». مجله مهر. سال ۱، ش ۹. ترجمه عبدالحسین میکده. صص ۶۸۹-۶۹۶.
۳۲. کلیم کایت، هانس یواخیم. (۱۳۸۴). **هنر مانوی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.
۳۳. **متون پهلوی**. (۱۳۷۱). گزارش سعید عریان. تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
۳۴. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۷). **مروج الذهب و معادن الجواهر**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
۳۵. **مینوی خرد**. (۱۳۷۹). ترجمه احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: توس.
۳۶. **ماهپارات**. (۱۴۰۱). بازنویسی ویلیام باک. ترجمه فرنوش اولاد. تهران: چرخ.
۳۷. محبوب، محمدجعفر. (۱۳۸۵). **خاکستر هستی**. تهران: مروارید.
۳۸. محبوب، محمدجعفر. (۱۳۹۵). **درباره کلبه و دمنه**. تهران: خوارزمی.
۳۹. مؤذن جامی، محمد مهدی. (۱۳۸۸). **ادب پهلوانی**. تهران: ققنوس.
۴۰. محمودی، خیرالله، فرخ حاجیانی و سمیه رنجبر. (۱۴۰۰). «انواع تمثیل در ادبیات مانوی». *فنون ادبی*. س ۱۳، ش ۴. صص ۱-۱۲.
۴۱. ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۷۸). **دیوان**. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
۴۲. نصرالله منشی، ابوالمعالی. (۱۳۸۹). **کلبه و دمنه**. تصحیح مجتبی مینوی طهرانی. تهران: امیرکبیر.
۴۳. ویدن گرن، گون. (۱۳۹۵). **مانی و تعلیمات او**. ترجمه زهت صفای اصفهانی. تهران: مرکز.
۴۴. ویلسون، برایان. (۱۳۹۷). **دین مسیح**. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.
۴۵. همیلتون، ملکم. (۱۳۹۸). **جامعه‌شناسی دین**. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث.
۴۶. هینلز، جان. (۱۳۸۶). **شناخت اساطیر ایران**. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
۴۷. یوناس، هانس. (۱۳۹۸). **کیش گنوسی (پیام خدای ناشناخته و صدر مسیحیت)**. ترجمه
۴۸. ماشاالله کوچکی میدی و حمید هاشمی کهدانی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

(ب) منابع لاتین

1. Asmussen, Jes P. (1975). **Manichaean Literature**. Delmar.
2. Boyce, M. (1975). **A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian Text**. Acta Iranica 9a. Téhéran and Liège.
3. Skjærvø, Oktor Prods. (2006). **An Introduction to Manicheism Early Iranian Civilizations**. Div School 3580, 2006 Fall term. Copyright by Prods Oktor Skjærvø.

-
4. Reeves, John C. (2011). **Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism**. Printed and bound in the UK by the MPG Books Group.
 5. Sundermann, W. (1973). **Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer**. Berlin: Akademie-Verlag.