

• دریافت ۹۰/۱۲/۰۴

• تأیید ۹۱/۰۴/۱۳

عبدالله ابن مقفع و افزودن اندیشه‌های مانوی به کلیله و دمنه

فرانک جهانگرد*

چکیده

یکی از نکته‌هایی که ابوریحان بیرونی در کتاب تحقیق ماللهند مطرح کرده، گرایش یا اعتقاد عبدالله ابن مقفع به مانی و سنت مانوی و راه یافتن باورهای مانویان، از راه ترجمه کلیله و دمنه، به باب برزویه طبیب و دیگر بخش‌های این کتاب است. سخن ابوریحان، سرآغاز پژوهش‌های گسترده‌ای در این زمینه شد که اغلب ناظر بر عوامل متنی است. اما بررسی عوامل فرامتنی، نتایج دیگری به دست خواهد داد؛ عواملی مانند: پیوند کسانی که در ترجمه یا به نظم درآوردن کلیله و دمنه نقش داشته‌اند یا مشوقان آنها با دین مانوی، نفوذ کلیله و دمنه در سغد و ماوراءالنهر و پیوستگی دیرینه آن دیار با مانویان و مهمتر از همه، اطلاعات دقیق ابوریحان از اصول عقاید مانویان. در کنار اینها، پیوستگی‌های دین مانی با دین بودایی و تشخیص اندیشه‌های بودایی در کلیله و دمنه، نشان می‌دهد که این اثر از این حیث نیز می‌تواند مورد توجه مانویان قرار گیرد. در کنار هم قرار گرفتن این داده‌ها، نشان می‌دهد کلیله و دمنه از آثاری است که سخت مورد توجه مانویان بوده و این مسأله در آن دوره شهرت داشته و بر این اساس، نمی‌توان سخن ابوریحان را بی‌پایه خواند.

کلید واژه‌ها:

عبدالله ابن مقفع، ابوریحان بیرونی، کلیله و دمنه، مانی، دین مانوی.

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقدمه

در کشاکش حمله‌های اعراب به ایران و بیم نابودی فرهنگ ایرانی، عبدالله ابن مقفع (درگذشته ۱۴۲ ه.ق) و گروهی از همفکران او، با ترجمه کتاب‌ها و رساله‌هایی از زبان پهلوی و فارسی به عربی، به نگهداری و ماندگاری بخش‌هایی از فرهنگ ایرانی کمک شایانی کردند.^۱ در این بین، ابن مقفع سهم ویژه‌ای دارد. او آثاری را از آسیب حادثه امان بخشید که همواره از منابع عمده پژوهش درباره ایران باستان و فرهنگ ایرانی به شمار می‌آیند. به عبارت دیگر، پژوهش درباره فرهنگ ایران پیش از اسلام، بدون کمک گرفتن از ترجمه‌های ابن مقفع، دقیق و کامل نیست. ابن مقفع به تقریب در همه زمینه‌های فرهنگی، آثاری برجای نهاده که از رهگذر آنها، تا اندازه‌ای، پیشینه فرهنگی ایران قابل بازشناسی است. در بین این ترجمه‌ها، کتاب کلیله و دمنه نیز دیده می‌شود: اثری که در اصل هندی است و به زبان سانسکریت نوشته شده.

گروهی هدف ابن مقفع را از ترجمه کلیله و دمنه، اصلاح وضع اجتماعی عصر خود و انتشار بعضی از افکار فلسفی دانسته‌اند و گروهی دیگر بر این عقیده‌اند که ابن مقفع در اندیشه سامان بخشیدن به اوضاع سیاسی و اصلاح دستگاه دولتی و سازمان حکومت منصور، دست به ترجمه این اثر زده است. (ر.ک. عظیمی، ۱۳۵۵: ۲۴۴ و ۲۴۵) گروه دیگری، در کنار موارد فوق، انگیزه او را همسری و همچشمی با اعراب نیز می‌دانند. (فاخوری، ۱۳۸۱: ۳۴۶) اما آن طور که از سخنان ابن مقفع برمی‌آید، اندیشه و دانش نزد وی اصالت دارد.^۲ (ر.ک. ابن مقفع، ۱۳۷۵: ۲۳) بدون تردید کلیله و دمنه ویژگی‌های منحصر به فردی داشته که توجه دانشمندی همچون ابن مقفع را جلب کرده. بویژه این که ترجمه وی از این اثر، نمونه شاخص شیوه نوشتار او به عنوان یک نویسنده صاحب‌سبکی است که پس از او، سخت مورد توجه نویسندگان عرب و غیرعرب قرار گرفت.

آنچنانکه از آثار و ترجمه‌های ابن مقفع برمی‌آید، او از چهره‌های شاخص تاریخ فرهنگ ایران است و قطعاً وی کتاب‌ها و رساله‌هایی را برای ترجمه برگزیده است. یکجاآوری و مرور این آثار، شیوه نگرش و طریقه‌گزینش وی را بهتر نمایان می‌سازد. «کار او منحصر به ترجمه در یک یا دو رشته نبوده، بلکه در هر رشته و هر زمینه‌ای از زمینه‌های فکری آن عصر، چه در آداب، چه در علوم، ترجمه‌هایی از فارسی به عربی از وی شناخته شده.» (محمدی ملایری، ۱۳۷۹، ج ۴: ۱۲۸)

ترجمه خدای‌نامه، آیین‌نامه و تاج‌نامه از آثار مهم اوست؛ آثار شاخص و برجسته‌ای که دو

قرن بعد به دست خاندان سامانی، به همراه منابع دیگری در این زمینه گردآوری شده و دستمایه دقیقی و سپس فردوسی در سرودن شاهنامه گشته است. در نظر گرفتن این مسأله، دوراندیشی و ایران دوستی ابن مقفع را نمایان‌تر می‌سازد. ریپکا معتقد است «مترجم در گزینش چنین کتاب‌هایی احتمالاً احساسات میهن‌پرستی و غرور ملی را با نیازمندی‌های ولی‌نعمت‌های تازی خود تلفیق می‌کرد. زیرا اینان برای فرمانروایی بر ایران آشنایی با روش کار و رسوم رژیم‌های بومی گذشته آن را ضروری می‌شمردند تا آنچه را مناسب باشد، از آن برگیرند.» (ریپکا، ۱۳۸۱: ۷۸) و البته با میزان دانش و خوی و طبع حاکمان آن دوران، ابن مقفع و دیگر مترجمان ناگزیر بودند برای ترجمه هر اثر، زمینه‌سازی کنند و رضایت چیرگان را جلب نمایند. چنانکه در ترجمه کلیله و دمنه نیز ابتدا زمینه را برای ترجمه فراهم آورده است.^۳

۱- ابن مقفع و گرایش‌های مانوی

یکی از معماهای حل‌نشده درباره ابن مقفع، مسأله گرایش یا اعتقاد او به مانی و آیین مانوی و افزودن باورهای مانویان به کلیله و دمنه است. نخستین بار ابوریحان بیرونی (۳۵۲-۴۲۷ ش - ۳۶۲-۴۴۰ ق) این بحث را مطرح کرده است. وی در دوره اقامت در دربار غزنوی، به همراه محمود غزنوی به هند سفر کرد و بخشی از عمر خویش را به صورت متناوب در هند بسر برد که نتیجه آن آموختن زبان سانسکریت، ترجمه چند کتاب به فارسی، آموختن علوم مختلف هندیان، آشنایی با باورهای دینی آنان و نوشتن کتاب ارزشمند تحقیق ماللهند بود. ابوریحان پس از سفر به هند و دیدن پنجه‌تتره، که در ایران با نام کلیله و دمنه نامبردار گشته بود، گفته است: «همی مرا در دل است که کاشکی توانستمی که کتاب پنجه‌تتره را ترجمت کنم که به نزد ما به کلیله و دمنه نامبردار است. از آن روی که به میانه پارسی^۴ و هندی و آنگاه تازی و پارسی بر زبان مردمانی گذشته است که از تغییر آنان به امان ماندن نتواند. همچون عبدالله ابن‌المقفع که باب برزویه در آن افزوده است و از آن روی که بدانچه افزوده است، متهم بوده بدانی هم که نقل کرده است به دور از مانند آن نمانده.» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۱۲۲)

ابوریحان بیرونی کلیله و دمنه را به دلیل تغییراتی که به آن راه یافته، غیرقابل اعتماد می‌داند و مترجم را به سبب افزودن باب برزویه طیب با هدف این که «قصه تشکیک آنانی را که عقاید ایشان به دین از سستی به دور نیست با سوق آنان به دعوت به مانیه» داشته است، (همانجا) تخطئه می‌کند.

گفته ابوریحان درباره ابن مقفع آغازگر پژوهش‌های گسترده‌ای درباره باب برزویه طیب و گرایش دینی ابن مقفع شد. این موضوع سخت مورد علاقه پژوهشگران، بویژه خاورشناسان، قرار گرفت. در نتیجه پژوهش‌های آنها، باب برزویه طیب نمی‌تواند به تمامی بر ساخته ابن مقفع باشد. زیرا در این باب حکایت‌ها و اندرزهایی گنجانده شده که هم از نظر ساختار داستانی و هم از نظر محتوا سخت به شیوه هندیان همانند است و بویژه مواردی در آن آمده که در حوزه دانش و علاقه ابن مقفع نبوده است. نمونه آن بحث پزشکی ای است که با باورهای هندیان همسان است در حالیکه طب هرگز مورد توجه ابن مقفع نبوده و در ترجمه‌های او حتی به یک مورد ترجمه کتاب‌های پزشکی بر نمی‌خوریم. (ر.ک. دوبلوا، ۱۳۸۲: ۷۰) اما توجه به شغل برزویه، اقامت وی در هند و آشنایی او با پزشکی آن سرزمین، نشان می‌دهد این مطالب از قلم برزویه تراویده است. نولدکه^۵ با این استدلال، تنها بخشی از این باب را، که ناظر به مبحث شک در دین است، از ابن مقفع می‌داند. پیش از او زاخو^۶ اشاره کرده که عبارت ابوریحان بیرونی در تحقیق مالهند (فی زیاده باب برزویه فیه)، می‌تواند دو معنا داشته باشد: یکی افزودن کل باب و دیگر گنجاندن مباحثی در ضمن آن. (همانجا) سیلواستر دوساسی می‌نویسد برزویه در ترجمه کتاب تصرفاتی در آن کرده که با مقتضیات آیین زرتشتی متناسب باشد. (ر.ک. عظیمی، ۱۳۵۵: ۲۵۸)

کریستین سن با ذکر دلایلی «برای انتقاد از عصر انوشیروان، سعی دارد آن مقدمه را اصلی و قدیم بینگارد». اما بر خلاف آن «باید آن را جدید پنداشت. زیرا در عهد انوشیروان محال می‌نماید که برزویه طیب چنین عقایدی، که بر خلاف دینداری است، بتواند بروز دهد. زیرا عصر انوشیروان عصر تعصب در دیانت بوده است. ولی برای ابن مقفع ممکن بوده است که عقاید خود را به نام برزویه در آغاز چنین کتابی بیان نماید و بر او ایرادی وارد نمی‌آمده است.» (بهار، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۵۴) اما کراوس^۷ کتاب سریانی را در همین دوره به نام منطق پاولوس پارسا (پاول ایرانی)^۸ معرفی می‌کند که به خسرو انوشیروان تقدیم شده و از نظر باورهای دینی شباهت آشکاری به باب برزویه طیب دارد. (ر.ک. دوبلوا، ۱۳۸۲: ۷۲) در محیطی که چنان آراء و اندیشه‌هایی می‌توانسته مطرح شود، طبعاً برزویه نیز می‌توانسته نظریات خود را درباره دین‌ها بیان کند. بنابراین، این مسأله که در دوره انوشیروان امکان بیان چنین عقایدی وجود نداشته، منتفی است.

عظیمی پس از تحقیق و تتبع فراوان در این زمینه، به این نتیجه رسیده است که «چنانچه از اقوال نویسندگان و آثار و رساله‌های ابن مقفع برمی‌آید، او مردی مسلمان و موحد و خداشناس

بوده و کتاب‌های الادب الکبیر و الادب الصغیر وی که تماماً توحید و مواعظ و اخلاق است، گواه بر این مطلب است. نهایت این که ابن مقفع با دین، صرفاً از نظر عقل رو به رو می‌شد و مضامین آثار وی مبتنی بر طبیعت و کمال انسانی است و منبع فضایل و صفات ممدوحه و خصال پسندیده را خرد می‌داند.» (عظیمی، ۱۳۵۵: ۱۱۳)

زرّین کوب نیز مانند کریستین سن و کراوس، این باب را اصیل و حاصل تفرقه و تشّتت محیط دینی و فکری اواخر عهد ساسانی می‌داند که «پیدایش افکار عرفانی را به عنوان عکس‌العملی بر ضد افراط در تعصّب‌گرایی اهل مذاهب، امری اجتناب‌ناپذیر جلوه می‌دهد. قراین نشان می‌دهد که با ظهور ادیان و مذاهب تازه و با بروز تشّتت و تفرقه در عقاید دنیای ساسانی، قبل از سقوط نهایی خویش، برای پذیرش یک آرمان اخلاقی و دینی تازه که در عنوان زهد و عرفان خلاصه می‌شد، آمادگی داشت و البته در بین عوامل قابل ملاحظه‌ای که هم در ایران و هم در خارج از ایران در توسعه و ترویج عقاید عرفانی تأثیر داشت، مخصوصاً باید از مانویّت یاد کرد که خود در عین حال، جامع بعضی ویژگی‌های آیین زرتشت، آیین عیسی و آیین بودا نیز به شمار می‌آید. فکر نجات که مخصوصاً در پاره‌ای از سروده‌های مانوی هست، یک تجربه عرفانی را در نیل به فنا - که رهایی از تجدید ولادت لازمه آن است - بیان می‌دارد و در مطالعه بعضی از این سرودها معرفّ وصول ایران عهد ساسانی است به نوعی عرفان محض.» (زرّین کوب، ۱۳۶۹: ۲۷) (و همچنین ر.ک. زرّین کوب، ۱۳۷۸ الف: ۲۷۸) اما وی درباره مانوی بودن ابن مقفع از آنجا دچار تردید شده که ابن ندیم «به رغم اطلاعات دقیقی که در باب مانویه و کسانی که در عهد اموی و عباسی متّهم به عقاید مانوی بوده‌اند، ذکری از ابن المقفع نمی‌کند» (زرّین کوب، ۱۳۸۸، ج ۲: ۷۷) و احتمال می‌دهد تمایلات آزاداندیشی ابن مقفع سبب شده باشد او را مثل اکثر زنادقه آن عصر متّهم به مانویّت کرده باشند. (همانجا)

دوبلوا، خود نیز در پایان کاوش‌هایش با آوردن دلایل قوی، به این نتیجه رسیده که این باب به طور کامل از برزویه طبیب است و ابن مقفع تنها آن را ترجمه کرده است. وی به این نکته اشاره می‌کند که ابوریحان در سفر به هند و دیدن متن سانسکریت، به چنین نتیجه‌ای رسیده، در حالیکه باب برزویه طبیب در متن سانسکریت وجود نداشته و افزوده ایرانیان است. وی به این مسأله نیز استناد می‌کند که در هیچ مأخذی به این نکته که ابوریحان بیرونی فارسی میانه بدانند، اشاره‌ای نشده. بنابراین، وی نمی‌توانسته متن فارسی میانه را با عربی مقایسه کند و به چنین نتیجه‌ای برسد. (ر.ک. دوبلوا، ۱۳۸۲: ۷۳)

از نظر بهار، ابن مقفع تنها اعتقادات شخصی خود را بیان کرده، بی آنکه در پی برانگیختن خوانندگان و تبلیغ آیین دیگری باشد. زیرا «اصول مانویان مانند سایر دینان الهی، مبتنی بر روایات و اخبار و صحف است و دین مذکور، دینی کاملاً عقلی و فلسفی نیست که این مقدمه مؤید آن دین تواند گردید.» بنابراین، «مراد ابن مقفع از وضع این مقدمه، اشارتی است به اوضاع درباری و کشوری زمان خود و بیان اصول معتقدات خویش.» (بهار، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۵۴)

پژوهش‌های گسترده و ژرف تقی‌زاده دربارهٔ مانی و دین او، وی را به این نتیجه رسانده که معتقدات و اصول مانوی، سخت سست و خرافی است که «ذهن محقق علامه‌ای مانند بیرونی را زده است» و اظهار شگفتی کرده که چگونه «علمایی مانند: محمد بن زکریا و ادیب فاضلی، مانند ابن المقفع و بسیاری دیگر، در محیط تعلیمات ساده‌تر اسلامی و بوجهٔ مباحثات متکلمین و معتزله، مجذوب آن عقاید و تعلیمات نشده بودند (اگرچه محمد بن زکریا مانوی نبوده و کتاب در ردّ بررسی ثنوی نوشته) و این فقره برای اینجانب سرّی است غامض که حل آن سهل نیست.» (تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۳۰۰) تقی‌زاده در پی کشیدن نقشهٔ جامعی برای افکار و عقاید مانی، باز هم به «معمای لاینحل مانوی شدن ابن المقفع و رازی و زنادقهٔ دیگر با آن همه هذیان کتب مانی» می‌رسد. (همان، ۱۳۸۳: ۲۵۴)

هرچند بهار، مانویت را دینی کاملاً عقلی و فلسفی نمی‌داند و تقی‌زاده آن را آکنده از خرافات توصیف می‌کند، گویا در همان دوران، مقالات مانویان به همت افرادی مانند ابن مقفع و ابو عیسی وراق^۹ (درگذشته: ۲۴۷ق) رنگ فلسفی پذیرفته و در بین مسلمانان پخش شده است. (ر.ک. زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۶۴) و به احتمال قوی به همین سبب، این باورها راهی برای نفوذ در اندیشه‌های دانشوران آن عهد یافته است. «اکثریت ایرانیان مسلمان دانشور، در نهان به آیین کهن مانویت رغبتی» داشتند «و مکرر مورد تعقیب خلفای متعصب قرار» می‌گرفتند. «شگفت آن که همان مردانی که ترجمهٔ مهمترین و تکامل‌یافته‌ترین پدیده‌های ادبی فارسی میانه را به تازی بر عهده داشتند، در شمار این دسته بودند.» (ریپکا، ۱۳۸۱: ۱۰۷ و ۱۰۸)

اشپولر، ابن مقفع را «که حمایت از مانویان می‌نمود، در واقع پیرو نیروی عقل و دستورات آن» می‌داند که «اساساً دیگر از این حد که از مذهبی دفاع و یا بر ضد مذهبی قیام نماید، فراتر رفته بود.» (اشپولر، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۲۳)

بحث و بررسی

افزون بر شهرت ابن مقفع به مانوی بودن، آنچه زمینه چنین بحثی را مهیا می‌سازد، شیوه‌ای است که در باب برزویه طیب، برای تشکیک در دین‌ها و یکسان انگاشتن آنها ذکر شده. این شیوه سخت با روش تبلیغ مانویان همخوان است. آنان برای تبلیغ دین خود، اصطلاحات دین‌های دیگر را به کار می‌بردند. به این منظور که از نظر پیروان آن دین، مانویت به صورت دین نو یا به نوعی بدعت دینی جلوه نکند، بلکه ارشادشوندگان، بی‌آنکه بیگانگی با آیین جدید احساس کنند، تصور نمایند مانویت پیوندی تنگاتنگ با دین پیشین آنها دارد. این شیوه، از ظرافت‌های دین مانی به شمار می‌آید: تشکیک در دین‌های دیگر، نفوذ در باورها و عرضه کردن آیین نو. با این شیوه پیروان کیش‌های دیگر می‌پنداشتند «آنچه به آنان تبلیغ می‌شود، در حقیقت همان عقاید آنان است که به طریق روشن‌تر و بهتر و درست‌تری بیان شده است... از همین روی، از عقاید قدیمی و اساطیر و داستان‌های گوناگون بهره می‌گرفتند.» (تفضلی، ۱۳۷۸: ۳۳۴)

در «باب برزویه طیب» احکام همه دین‌ها همانند نشان داده شده و راوی - برزویه یا ابن مقفع - در پایان بر آن است، بی آن که دین خاصی برگزیند، دستورهای مشترک دین‌ها را به کار بندد. در زمان ابوریحان بیرونی مانوی‌گری سخت رواج داشته است. «از مسایلی که در تحقیق عقاید ابوریحان مهم است، توجه او به آثار محمد بن زکریا و مطالعات او در کتب مانویه و تحقیق در عقاید آنان است. ولی ابوریحان بعد از مطالعه برخی از کتب مانی، از قبول آراء او امتناع ورزید.» (صفا، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۴۰) بنابراین، ابوریحان به اندازه‌ای در عقاید مانویان کاوش کرده که ممکن بوده به آن دین بگردد. وی سایر فرقه‌ها و دین‌ها از جمله: یهود، نصاری، هندوان و صابئین را نیز بررسی و با علمای این دین‌ها مباحثه کرده بوده است. (ر.ک. همانجا)

پاسخ به این پرسش نیز حایز اهمیت است: کدام ویژگی ترجمه کلیله و دمنه سبب شده ابوریحان آن را مردود بداند: فرارفتن مترجم از متن اصلی و وفادار نبودن به آن، یا تبلیغ مانوی‌گری؟ آن گونه که محتوای سخن ابوریحان نشان می‌دهد، وی حذف «باب برزویه طیب» را هم چاره کار نمی‌داند و معتقد است «چون ابن مقفع این باب را از خود به کتاب افزوده، ممکن است در قسمت‌های دیگر نیز تصرفاتی کرده باشد.» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۱۲۲)

بنابراین، از نظر وی مطابق نبودن متن با ترجمه، از دلایل اصلی رد کتاب است؛ تا آنجا که نیاز به ترجمه دوباره و دقیق آن را احساس می‌کند. ضمن این که ترویج مانوی‌گری را هم ناپسند می‌دارد.

۱- بررسی نشانه‌های تاریخی

مانویان تا زمان روی کار آمدن عباسیان (سال ۱۳۲ق) آزادانه دین خود را تبلیغ می‌کردند. آن طور که از روایت ابوالفرج اصفهانی برمی‌آید «وقتی نیز در مداین عده‌ای از زنادقه را بازداشته و آنها را در پیش چشم مردم در کوچه و بازار می‌گردانده‌اند، در بین این عده، پسر ابن مقفّع هم بوده است و چون در این واقعه خود ابن مقفّع نیز زنده بوده است، باید این ماجرا پیش از روزگار خلافت مهدی و در دوره خلافت منصور روی داده باشد.»^{۱۰} (زرّین کوب، ۱۳۷۸: ب: ۱۱۳) ابن مقفّع، خود نیز در دوره منصور، خلیفه دوم عباسی، به قتل رسیده است. (ر.ک. همان: ۱۱۲)

منصور، بسیاری از کسانی را که در آن عهد بددین شمرده می‌شدند، هلاک کرد. اما پخش نوشته‌های آنان در بین نومسلمانان، سبب شد این دین‌ها در بین آنها رواج یابد و همین امر گرفتاری‌هایی برای فرزند و جانشین منصور، مهدی، خلیفه سوم عباسی، به وجود آورد. وی «در کشتن ملحدان و بی‌دینان که در ایام او پدیدار شده بودند و اعتقادات خویش را ظاهر کرده بودند، بکوشید و این نتیجه رواج کتاب‌های مانی و ابن‌دیسان^{۱۱} و مرقیون بود که ابن‌مقفّع و دیگران از فارسی و پهلوی به عربی ترجمه کرده بودند.»^{۱۲} (مسعودی ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۹۶) از این خلیفه عباسی نقل است که کتابی در زندق^{۱۳} ندیدم، مگر این که اصل آن به ابن‌مقفّع می‌رسید.^{۱۴} از سخن وی آشکار می‌شود که انتشار آثار مانوی در آن دوره، چه مایه سبب نگرانی خلفای عباسی بوده و البته از یاد نرود که معمولاً نویسندگان در چنین وضعیتهایی از آوردن نام خود خودداری می‌کرده‌اند. «ظاهراً کتب مانی و مانویان به عربی ترجمه شده بود. شاید برای مانویان ظاهرالاسلام که اسامی آنها در کتب اسلامی ذکر می‌شود و مخصوصاً ابن‌مقفّع که پیرو مانی بوده، شاید ترجمه‌هایی کرده است، اگر چه به اسم او مذکور نیست.» (تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۵۶)

در همان عهد، کلیله و دمنه به دست ابان بن عبدالحمید لاحقی (درگذشته حدود ۲۰۰ ق) که به مانوی بودن شهرت داشت، به نظم عربی درآمد.^{۱۵} وی از شعرای عرب است «که تعلقی به نژاد ایرانی داشته» (صفا ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۹۲) ابان لاحقی از شعوبیان به شمار می‌رود و ستایشگر آل برمک است. ابن ندیم برمکیان را در شمار پادشاهان و رؤسای آورده که به مانوی‌گری متمم شده‌اند. (ر.ک. ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۳۸) ابان لاحقی به دلیل این که کلیله و دمنه را به نظم عربی درآورده^{۱۶}، از برمکیان بیست هزار دینار جایزه گرفته است. (ر.ک. عظیمی، ۱۳۵۵: ۲۹۳ و ۲۹۵)

جالب است که پس از ابن‌مقفّع، کلیله و دمنه بار دیگر به دست عبدالله بن هلال اهوازی برای یحیی بن خالد برمکی، وزیر مهدی و هارون الرشید، به عربی ترجمه شد. اما این ترجمه

چون از حیث فصاحت به پای ترجمه ابن مقفع نمی‌رسید، به زودی فراموش شد و از بین رفت. (ر.ک. محبوب، ۱۳۴۹: ۱۱۱) این ترجمه اخیر را سهل بن نوبخت برای یحیی برمکی منظوم ساخت و یحیی او را هزار دینار جایزه داد. (ر.ک. اقبال آشتیانی، ۱۳۸۲ الف: ۱۵۳)

در قرن چهارم، دو قرن پس از ابن مقفع، ترجمه او از کلیله و دمنه، در ماوراءالنهر به فارسی برگردانده شد و هم در آن زمان و هم در آن سرزمین، به نظم فارسی درآمد. «هنگامی که نصر سامانی (۳۰۱-۳۳۱) از شنیدن روایت عربی کلیله و دمنه، به نشاط آمد»، «دستور خویش را - خواجه بلعمی - بر آن داشت تا از زبان تازی به زبان پارسی گردانید.» (آذرنوش، ۱۳۸۵: ۲۶۱) در همان دوره و در همان محیط «رودکی برای نخستین بار داستان پرآوازه کلیله و دمنه را به شعر پارسی دری درآورده است. او به دستور امیرنصر به این کار پرداخت و ترجمه عربی ابن المقفع و ترجمه فارسی ابوعلی بلعمی را بنیاد کار خویش نهاد.» (برتلز، ۱۳۷۳: ۲۲۱)

هرچند سامانیان خاندانی علم‌دوست، شاعرپرور و علاقه‌مند به فرهنگ ایران قبل از اسلام بوده و در ترویج مآثر و زنده کردن جشن‌های ملی بسیار تلاش کرده‌اند، کمتر اثری تا این پایه مورد توجه آنها قرار گرفته است. در مقدمه شاهنامه ابومنصوری، پس از ذکر ترجمه کلیله و دمنه از عربی به فارسی، به پخش گسترده آن اشاره شده است: «این نامه به دست مردمان اندر افتاد و هر کس دست بدو اندر زدند. رودکی^{۱۷} را فرمود تا به نظم آورد و کلیله و دمنه در زبان خرد و بزرگ افتاد و نام او بدین زنده گشت.» (آذرنوش، ۱۳۸۵: ۲۷۳)

مانویان از دیرباز در ماوراءالنهر پایگاهی داشته‌اند. آن طور که ابن‌ندیم می‌گوید «غیر از سمنیه^{۱۸}، نخستین دینی که به بلاد ماوراءالنهر وارد شد، دین مانوی است و سبب آن، این بود که هنگامی که کسری، مانی را کشت و مصلوب کرد و جدال در دین را برای کشورش ممنوع ساخت، شروع کرد به کشتن اصحاب مانی در هر جایی که آنها را پیدا می‌کرد. پس پیوسته از او می‌گریختند تا از رود بلخ عبور کردند و به مملکت خان وارد شدند و خان به زبان ایشان لقبی است که بدان پادشاهان ترک را ملقب می‌سازند.» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۳۶) پس از آن «در قرن ششم میلادی، مانویان ماوراءالنهر استقلال خود را اعلام داشتند. در ماوراءالنهر، افزون بر مهاجران مانوی، در میان سغدیان که ساکنان بومی منطقه بودند نیز گروهی پیرو دین مانی بودند.» (بهار، ۱۳۸۰: ۸۳) این دین در این نواحی به اندازه‌ای رواج یافت که «در سال ۷۳۲ عیسوی در آنجا (چین) فرمانی صادر شد که تنها به سغدیان اجازه پیروی از آیین مانی داده می‌شود.» بنابراین «فرمانروایان چین، آیین مانی را دین رسمی سرزمین سغد برمی‌شمردند.» (برتلز، ۱۳۷۳: ۱۳۳)

پس از حملهٔ عرب‌ها و فروپاشی حکومت ساسانی، مانویانی که از دست ساسانیان به ماوراءالنهر گریخته بودند، به شهرهای خود بازگشتند و در ایام مقتدر^{۱۹}، هجدهمین خلیفهٔ عباسی، در همین نواحی بودند. به طوری که «در سمرقند حدود پانصد مرد از مانویان گرد آمده بودند و امرشان شهرت یافت و صاحب خراسان تصمیم گرفت آنها را بکشد. ملک چین... به نزد او کس فرستاد و گفت که در مملکت من از مسلمانان بیش از هم‌کیشان من در مملکت توست و سوگند یاد کرد که اگر (صاحب خراسان) یکی از آنها را بکشد، در عوض همه آنان را خواهد کشت و مساجد را خراب کرد و بر مسلمانان در دیگر کشورها مأمورینی خواهد گماشت تا آنها را بکشند. پس صاحب خراسان آنها را به حال خود گذاشت و از آنها جزیه گرفت.» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۳۶)

ابن ندیم، خود، در بغداد در زمان حکومت معزالدوله، حدود سیصد نفر از مانویان را می‌شناخته. اما می‌گوید در زمان نوشتن الفهرست «در میان ما پنج نفر هم نیستند.» (همان: ۳۷) ظاهراً مانویان دوباره به سمرقند و سغد مهاجرت کرده بوده‌اند.

دین مانوی علاوه بر ماوراءالنهر، سغد و هند، در چین نیز گسترش یافت. «بر وفق اسناد موجود، آیین مانی در حدود سنهٔ ۶۹۴ میلادی تحت عنوان مذهب گیاه‌خواران در چین ظاهر شد. در همان ایام، یک تن از مبلغان مانوی به تختگاه خاقان آمد و آنچه را «آیین کتاب دو اصل» خوانده می‌شد و عبارت از اعتقاد به ثنویت خیر و شر بود، با خود به چین آورد.» (زرّین کوب، ۱۳۷۵: ۵۱۷)

بعید نیست پیش از آن نیز، کلیله و دمنه، بخش‌ها یا حکایت‌هایی از آن، در آن دیار شهرت و جایگاهی داشته و مورد پذیرش بوده باشد. زمینه‌های این پذیرش در گرایش مردم پس از به نظم درآمدن آن نیز، مشهود است.

۲- نشانه‌هایی از باورهای مانوی در کلیله و دمنه

پنج‌تنترا، خالی از آموزه‌های اخلاقی و دینی نیست. رگه‌هایی از باورهای چین، بودایی و سایر دین‌های رایج در هند و حتی دین‌های باستانی مانند مهرپرستی و ماه‌پرستی در این اثر نمایان می‌شود.^{۲۰} «کلیله و دمنه نه تنها به زبان‌های متعدّد ترجمه شد، بلکه به عرصه‌های مذهبی متعدّدی نیز وارد گشت که از آن جمله‌اند: عرصه‌های فکری بودایی، زرتشتی، اسلامی، یهودی و مسیحی.» (مارسولف، ۱۳۸۶: ۹۴)

کلیله و دمنه در اصل در هند به وجود آمده؛ جایی که از دیرباز دین بودایی رواج داشته است. دین مانی نیز از جنبه‌هایی با باورهای بوداییان در پیوند است. «در آیین مانی وجوه شباهت بسیار با تعالیم بودا می‌توان یافت. در واقع آیین مانی را می‌توان کوششی برای جمع بین آیین زرتشت، دین مسیح و کیش بودا دانست. عنصر فنا که در ثنویت مانی به مثابه مهم‌ترین مرجع و مآب وجود تلقی می‌شود، در حقیقت همان نیروانایی است که بودا تعلیم و توصیه می‌کند. ترک حیوانی و منع از ازدواج که مانی به عنوان ریاضت و به مثابه مفتاح هدایت و نجات، تعلیم و تبلیغ می‌کند نیز صبغه بودایی دارد.» (زرّین کوب، ۱۳۷۸: ب: ۱۳۷) بنابراین بعید نیست پیوستگی کلیله و دمنه با عقاید بودایی و همراهی باورهای بودایی و مانوی، حتی بی آنکه ابن مقفّع باورهای مانویان را در آن گنجانده باشد، سبب شده باشد این کتاب در بین مانویان جایگاه و تقدسی بیابد. همراهی این دو کیش به اندازه‌ای بود که «مانوی می‌توانست مزدا و بودا را در یک آن بپرستد.» (تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۷۶) بودا سخت مورد احترام مانی بود و این امر «باید بیشتر ناشی از اقامت او در خراسان و کوشان و در نزد فیروز، پسر اردشیر، والی آن سامان بوده باشد که محض مدارا با اهالی آن نواحی و خود فیروز (که در سکه‌اش اسم بودا را می‌برد)، بودا را جزو پیغمبران داخل کرد.» (تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۶۵)

مانی پیش از سفر به هند، در دوره اقامت در ایران نیز با بوداییان و اندیشه‌های آنان آشنا بوده و از این دین که در آن عهد رو به گسترش بوده، تأثیر پذیرفته است. پیش از ظهور مانی، یعنی «در عهد سلوکی‌ها و اشکانیان، آیین بودا در شرق ایران رواج داشت. چنانکه مقارن قرن دوم قبل از میلاد، در حدود زرنگه (= سیستان) و رُخج^{۲۱} بعضی پادشاهان محلی در سکه‌هایشان تصویر بودا را نقش می‌کردند و در همین قرن در عهد اشکانیان، ایرانیان بودایی از همین نواحی باختر حتی در قلمرو چین نیز به نشر و ترویج آیین بودا می‌پرداختند.» (زرّین کوب، ۱۳۶۹: ۵) با این پیشینه طولانی رواج بودایی‌گری در شرق ایران، عجیب نیست که «مانی هم در آیین التقاطی خویش بعضی عناصر آن را اخذ و خود را نیز همچون یک موعود بودایی عرضه کرده باشد.» (همانجا)

مانی دین‌های بزرگ زمان خود را به هم پیوند زده «فکر تلفیق بین ادیان بزرگ را که حتی در زمان‌های نزدیک به عصر ما، امثال نادر شاه و اکبر امپراطور آرزویی دسترس‌ناپذیر یافته بودند، تعلیم مانی تا حد زیادی به تحقق نزدیک کرد.» (زرّین کوب، ۱۳۷۸: ب: ۴۲) وی برای تبلیغ دین خود دو سال در هند ماند. (ر.ک. تقی‌زاده ۱۳۸۳: ۱۴۴) مانی در یکی از کتاب‌هایش

آورده: «... در عهد اردوان در آخر سال اردشیر شاه، من برای وعظ سفر کردم و با کشتی به مملکت هندیان رفتم و آنجا امید زندگانی را وعظ و تبلیغ نمودم و در آنجا جمعی اصحاب انتخاب کردم. ولی در همان سال چون اردشیر مرد و شاپور، شاه شد او [مرا احضار کرد]. من از مملکت هندیان به مملکت پارسیان و از ایران به زمین بابل و میسان و شوش (خوزستان) آمدم و پیش شاپور شاه رفتم و مرا خیلی به احترام پذیرفت.» (همان: ۱۶۱)

علاوه بر اندیشه‌های بودایی، تمثیل‌های کلیله و دمنه نیز می‌تواند مورد توجه مانویان قرار گیرد. کلیله و دمنه از کهن‌ترین نمونه‌های ادب تمثیلی در جهان است و مانویان «به ادبیات، مخصوصاً داستان و تمثیل توجه زیاد داشتند. در میان قطعات تورفان، قسمت‌هایی از داستان‌هایی به دست آمده که متضمن دستورهای اخلاقی و تعلیماتی درباره مقتضیات زندگی روزمره با انشایی کاملاً ادبی است.» (ریپکا، ۱۳۸۱: ۱۰۱) داستان‌های تمثیلی، بخش مهمی از ادبیات مانوی را تشکیل می‌دهند. (ر.ک. تفضلی، ۱۳۷۸: ۳۴۵)

به کارگیری داستان‌های تمثیلی مورد توجه بسیاری از دین‌ها بوده است و از همین روست که در بین دین‌ها داستان‌های تمثیلی همانند به فراوانی یافت می‌شود. «خاستگاه تمثیل، بیشتر فلسفه و کلام است تا ادبیات.» (مک کوئین، ۱۳۸۹: ۳) بویژه در فرهنگ مشرق زمین «تمثیل را، با ظرافتی که در آن نهفته است، خیلی مؤثرتر از خطاب و پند و اندرز مستقیم می‌دانسته‌اند. زیرا تمثیل، تفکر مستقیم را برمی‌انگیزد و از این رهگذر، حکمت را در جهت مطلوب به صورت مستقل در ذهن متعلم جایگزین می‌کند و موجب آن نمی‌شود که مطلوب به صورت جزوی به مخاطب ارائه گردد. بی‌جهت نیست که در روزگار فئودال‌ها در تاریخ بشریت، این نوع ادب در همه جهان به ثمر رسید و رواج یافت و شیوه تفکر مستقلی را که با این قصه‌های تمثیلی به وجود آمده بود، بسیار بادوام‌تر و عمیق‌تر و در نتیجه مؤثرتر دانستند.» (مارسولف، ۱۳۸۶: ۹۳)

مانویان همان‌طور که در شیوه تبلیغ، اصطلاحات دین‌های دیگر را به کار می‌گرفتند، به همان سان «مبلغان مانوی، همچون خود مانی، برای تبلیغ عقاید خود از داستان‌های تمثیلی محلی استفاده می‌کردند و در پس آنان به تبلیغ عقاید مانوی می‌پرداختند.» (همانجا) به این شکل، هم ادب دینی آنها پربارتر، جذاب‌تر و مردم‌پسندتر می‌شد و هم «از این طریق داستان‌های مشرق زمین به جوامع مختلف در جاهای گوناگون راه می‌یافت: از هندوستان و چین و از طریق ایران به شام و سرزمین‌های غربی مجموعه‌ای از این داستان‌های تمثیلی به فارسی میانه و پارتی و سغدی در دست است.» (تفضلی، ۱۳۷۸: ۳۴۵)

شیوه اندرزگویی در خلال داستان و تمثیل در بین دین‌های دیگر نیز رواج داشته است. «در قدیم‌الایام چنین رسم بود که پندگویان و ناصحان هیچ‌گاه سخنی پوست باز کرده و راستاراست و صریح در موعظت و نصیح با بزرگان و مخادیم نگفتندی و آن را بی‌اثر پنداشتندی و بهتر آن می‌دانستند که هر پند و نصیحتی را در لباس کنایات و استعارات و تمثیل یا از زبان دیگران بویژه جانوران ادا کنند و این رسم در میان دانایان هند و ایران مقرر و مسلم بوده است و دانایان ایران بعد از اسلام نیز این شیوه و طریقت را ترک نگفتند.» (بهار، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۵) در این بین «کتاب‌های اصلی قصّه مثل کلیله و دمنه و نیز دیگر قصّه‌ها غیر از نقش‌آفرینی در یک فرهنگ، نقش تبادلات بین فرهنگی را هم بر عهده دارند. زیرا مفاهیم و آموزه‌هایی را از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر انتقال می‌دهند.» (مارسولف، ۱۳۸۶: ۹۲)

پس از این که رودکی کلیله و دمنه را به نظم درآورد «پیشگفتار کهن‌تر شاهنامه»، «چنین می‌گوید: "سپس چینیان تصاویری به آن افزودند." (بیست مقاله قزوینی ۲/۳۳، پانوش ۱۵) چینیان در اینجا همان‌طور که اغلب نویسندگان مسلمان اشاره کرده‌اند، می‌بایست اویغورهای مانوی باشند.»^{۲۲} (دوبلوا، ۱۳۸۲: ۸۲) بنابراین بار دیگر گروهی که از این کتاب استقبال کردند و آن را آراستند، مانوی بودند. «آثار مانویان اغلب به خطی خوش و گاه مزین به نقاشی و نگارگری و تذهیب است.» (تفضلی، ۱۳۷۸: ۳۳۳)

موارد فوق، مروری است که پیوندهای کلیله و دمنه را با مانویان تا قرن چهارم نشان می‌دهد. اما در کنار اینها مترجمان و به نظم درآوردگان دیگری هم هستند که مانوی نیستند یا ارتباط آنها با مانویان ثابت نشده است. اما در این زنجیره به یک مورد کاملاً شگفت‌انگیز هم برمی‌خوریم: بُد، مترجم سریانی کلیله و دمنه که در فهرست آثار او مباحثی در ردّ مانویان هم دیده می‌شود. (ر.ک. دوبلوا، ۱۳۸۲: ۱۶)

نتیجه‌گیری

ابوریحان بیرونی عقیده دارد ابن مقفّع به قصد تبلیغ مانوی‌گری، باب برزویّه طیب را به کلیله و دمنه افزوده است. هرچند در این زمینه بحث‌های دامنه‌داری - غالباً بر پایه متن‌های متعدّد کلیله و دمنه - شده است و اغلب آنها به این نتیجه رسیده‌اند که گفته‌های ابوریحان بیرونی نمی‌تواند پایه‌درستی داشته باشد، اما توجه به موارد زیر نشان می‌دهد که سخن ابوریحان را نمی‌توان، تنها با بررسی عوامل متنی، بی‌پایه خواند:

۱- ابوریحان بیرونی (قرن پنجم) دربارهٔ دین‌های مختلف تحقیق کرده بوده و تحقیق او دربارهٔ دین مانی در حدّ گرویدن به آن دین بوده و در نتیجه، وی اطلاعات کافی از این دین داشته است.

۲- در زمان ابن مقفع (قرن دوم)، در ایران مانوی‌گری رواج داشته است.

۳- کلیله و دمنه به دست ابان لاحقی (قرن دوم) که خود مانوی بوده، به نظم عربی در آمده است.

۴- ابان لاحقی ستایشگر برمکیان است. ابن ندیم برمکیان را در شمار پادشاهانی آورده که به مانوی‌گری متهم شده‌اند.

۵- کلیله و دمنه در قرن چهارم در ماوراءالنهر که از دیرباز پایگاه مانویان بوده، به فارسی برگردانده شده و در همان دوره، در همانجا به نظم فارسی درآمده است.

۶- کلیله و دمنه در قرن چهارم در حوالی ماوراءالنهر، به دست مانویان اویغور کتاب‌آرایی شده است.

در کنار موارد بالا، عوامل متنی ای نیز وجود دارد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است:

۱- شیوهٔ تبلیغ در باب برزویهٔ طبیب سخت با روش تبلیغ مانویان یکسان است.

۲- کلیله و دمنه دربردارندهٔ مبانی اخلاقی و دینی بودایی است که در مواردی با باورهای مانویان همخوان است.

۳- تمثیل و ادبیات تمثیلی در بین مانویان رواج داشته، به فراوانی در کلیله و دمنه دیده می‌شود. توجه به این موارد نشان می‌دهد کلیله و دمنه، خود از متون مانوی و مورد علاقهٔ مانویان به شمار می‌رفته و تا پیش از نابودی مانویت و متروک ماندن آن، مورد توجه و علاقهٔ مانویان بوده. آنان در ترجمه، به نظم درآوردن و کتاب‌آرایی آن اهمیاتی بسزا داشته‌اند. بنابراین، توجه ابن مقفع به این اثر نیز می‌تواند گرایش او را به مانویان نشان دهد؛ هر چند که همچنان مانوی بودن وی جای تردید دارد. اما تلاش او برای ماندگار کردن بخشی از میراث کهن ایران، نشان از توجه ویژهٔ او به این دین دارد.

ابوریحان بیرونی به دلیل اینکه ابن مقفع در ترجمه، به اصل اثر پایبند نبوده و هم به لحاظ تشکیکی که در دین اسلام وارد می‌کند، آن را مردود دانسته است.

ابن مقفع، به راستی همان‌گونه که اشپولر اظهار می‌کند از حدّ پیروی از یک دین خاص گذشته، می‌توان این نکته را به سخن او افزود که ابن مقفع فرادینی می‌اندیشد. چرا که حافظ یک میراث کهن است.

در پایان باید افزود هرچند بهره ادبی نوشته‌ها و ترجمه‌های ابن مقفع برای ادبیات عرب باقی ماند، بهره فرهنگی آن را برای ایرانیان و عرب‌ها را نمی‌توان نادیده گرفت یا دست کم انگاشت.

یادداشتها

۱. ابن مقفع، علاوه بر ترجمه، کتاب‌هایی نیز به زبان عربی نوشته که پیش از او آثاری با این سبک و شیوه پدید نیامده بود. کتاب‌های ادب الکبیر، ادب الصغیر و الیتیمه یا الدرّة الیتیمه (ر.ک. عظیمی ۱۳۵۵: ۲۱۸) از این جمله‌اند.
۲. ابن مقفع در برتری پیشینیان آورده است: پیشینیان «ما را نیز با خود در علوم اولین و آخرین شرکت داده، با دست خویش نوشته‌ها و مثل‌هایی جاودان نیز برای ما به جا گذاشته‌اند... توجه پیشینیان ما درباره دانش‌اندوزی به جایی رسیده بود که هرگاه دری از علم بر روی ایشان گشوده می‌شد یا سخنی شایسته و حکیمانه می‌شنیدند و دسترسی به کسی نداشتند که آن را نزد وی بیندوزند، بر صخره‌ها و سنگ‌های سخت می‌نگاشتند، مبادا اجل آنها فرارسد و آن دانش و سخن حکیمانه از میان رفته، آیندگان از آن محروم شوند.» (ابن مقفع، ۱۳۷۵: ۲۴)
۳. «مأمون، پسر هارون الرشید، منش پادشاهان و همت مهتران داشت. یک روز با فرزندان نشستند. گفت: مردم باید که تا اندرین جهان باشند و توانایی دارند، بکوشند تا از او یادگیری بود تا پس از مرگ او نامش زنده بود. عبدالله پسر مقفع که دبیر او بود، گفتش که از کسری انوشیروان چیزی مانده است که از هیچ پادشاه نمانده است. مأمون گفت: چه مانده؟ گفت: نامه‌ای از هندوستان بیاورد، آنکه برزویه طیب از هندوی به پهلوی گردانیده بود، تا نام او زنده شد میان جهانیان و پانصد خروار درم هزینه کرد. مأمون آن نامه بخواست و آن نامه بدید. فرمود دبیر خویش را تا از زبان پهلوی به تازی گردانید. پس امیر سعید نصر بن احمد این سخن بشنید. خوش آمدش. دستور خویش را، خواجه بلعمی، بر آن داشت تا از زبان تازی به زبان پارسی گردانید.» (محمّدی ملایری، ۱۳۷۹: ج ۴، ۸۸) البته یک اشکال تاریخی در این حکایت دیده می‌شود و آن این که مأمون بیش از نیم قرن پس از ابن مقفع به خلافت رسیده است. (ر.ک. اقبال آشتیانی ۱۳۸۲: ب: ۴۶۲)
۴. در متن این چنین آمده، احتمالاً مراد پارسی میانه است.

5. Noldeke

6. Sachau

7. Kraus

8. Pawlos Parsaya (Paul the Persian)

۹. ابن ندیم نام وی را در ردیف رؤسای متکلم مانوی آورده که به اسلام تظاهر می‌کردند و مانوی‌گری را پنهان می‌کردند. (ر.ک. ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۳۸) اما شهرستانی در الملل و النحل گفته است که محمد بن هارون در اصل مجوسی بوده است. «المقالات فی الامامه» و «المجالس» از تألیفات او بوده است. (ر.ک. همان: ۲۹۰)
۱۰. توجه به تاریخ کشته شدن و سن ابن مقفع در آن زمان و این که پسرش، محمد، پیش از او کشته شده، نشان می‌دهد که سن محمد نمی‌توانسته بیش از هفده سال باشد. با این حال، بعضی از محققان معتقدند که ترجمه بعضی از آثار، به دست وی صورت گرفته. اما به عقیده صفا «انتساب آنها به ابن مقفع نزدیک‌تر به صواب است.» (صفا، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۰۹)

۱۱. ابن دیصان «یا باردیصان حدود ۱۵۴ میلادی در کنار رود دیصان واقع در بالای شهر «الرها» زاده شد و به همین سبب ابن دیصان نام گرفت. ابن دیصان حدود ۲۲۲ در الرها درگذشت. وی آفرینش شیطان و بدی را از

- خدای بزرگ نمی‌دانست. خلقت آنها را از خدایان فروتر از خدای بزرگ می‌پنداشت. پیروان او تا سدهٔ دهم میلادی در ایران و چین پراکنده بوده‌اند. "کتاب قدر" ابن دیصان قدیم‌ترین اثر بازمانده از زبان سریانی است." (ابوالقاسمی، ۱۳۷۹: ۷۲)
۱۲. در الفهرست آمده است: «گوید محمد بن اسحق: مانی در سال دوم سلطنت الغالوس الرومی ظهور کرد. مرقیون، حدود صد سال پیش از او در سلطنت ططوس انطانیانوس در سال نخست سلطنتش ظهور کرد و ابن دیصان حدود سی سال پس از مرقیون ظهور کرد.» (ابوالقاسمی، ۱۳۷۹: ۱۶)
۱۳. «الحاد و زندقه، نخست به پیروان مانی و مزدکی اطلاق می‌شده است و سپس کسانی که علوم اوائل یعنی فلسفه و منطق و متفرعات آن را نیز خوانده بودند نیز، زندیق خوانده شدند. (عظیمی، ۱۳۵۵: ۱۰۵)
۱۴. «و کان المهدی بن منصور الخلیفه یقول ماوجدت کتاب زندقه قط الا وأصله من ابن المقفع.» (ابن خلکان، ۴۱۳/۱) (غفرانی بی تا: ۷۹)
۱۵. ابان لاحقی علاوه بر این کتاب، «کتاب مزدک» را هم که ابن مقفع به عربی ترجمه کرده بود، به نظم عربی درآورد.
۱۶. قسمتی از نسخهٔ این اثر، در حدود هفتاد و سه بیت، در کتابخانهٔ خدیوی مصر موجود است و بخش‌هایی از آن در میان اوراق صولی است. (ر.ک. عظیمی، ۱۳۵۵: ۲۹۳ و ۲۹۵)
۱۷. آن طور که از این بیت مشهور معروفی بلخی مستفاد می‌شود، رودکی نیز به اسماعیلیان تعلقی داشته است: از رودکی شنیدم سلطان شاعران کاندز جهان به کس مگرو جز به فاطمی (ر.ک. صفا، ۱۳۷۸: ج ۱: ۳۷۷)
۱۸. سمن و سمن که به زبان عربی راه یافته و بر بوداییان اطلاق می‌شود. (ر.ک. ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۱۲۷)
۱۹. «مقتدر بالله، لقب جعفر بن احمد بن طلحه، هژدهمین خلیفهٔ عباسی است که در سال ۲۸۲ متولد شده و در سال ۲۹۵ به خلافت رسیده و در سال ۳۲۰ به قتل رسیده است.» (اعلام زرکلی به نقل از ابوالقاسمی ۱۳۸۱: ۱۲۸)
۲۰. (ر.ک. کمیلی، ۱۳۸۷) و (جهانگرد، ۱۳۹۰)
۲۱. ایالت رنج در خاور فلات ایران در حدود قندهار امروزی است.
۲۲. چینی‌ها به دو واسطه تحت تأثیر هنر ایرانی قرار گرفتند و نگارگری ایرانی، بر خلاف آنچه پنداشته می‌شود، در دو دوره بر هنر چینی تأثیر گذاشت. نخست به وسیلهٔ دو شاهزادهٔ اشکانی که مبلغ دین بودایی در چین بودند و سپس به واسطهٔ نفوذ دین مانی در چین و اینکه «اساس دین مانی، مبتنی بر تصویرگری و موسیقی است. پیشوای این دین قصد دارد نظام پیچیدهٔ آفرینش و مبانی و اعتقادات مذهبی را به وسیلهٔ موسیقی و نقاشی برای مردم قابل فهم کند و به این ترتیب، بخش مهمی از نقاشی مانوی که ریشه در هنر ایران دارد، به چین انتقال می‌یابد.» (بختیار، ۱۳۸۳)

منابع

- آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۸۵)، چالش میان فارسی و عربی سده‌های نخست، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- ابن مقفع، عبدالله، (۱۳۷۴) ادب الکبیر و ادب الصغیر. چاپ نخست، تهران: نشر بلخ.

- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۱) مانی به روایت ابن‌الندیم. چاپ دوم، تهران: انتشارات طهوری.
- اشپولر، برتولد (۱۳۷۹) تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی. ترجمه جواد فلاطوری. چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اقبال آشتیانی، عباس «کلیله و دمنه»، مجموعه مقالات عباس اقبال آشتیانی، بخش اول، گردآوری و تدوین محمد دبیرسیاقی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲، صص ۱۳۶-۱۶۱
- «مأمون خلیفه و ترجمه کلیله به عربی»، مجموعه مقالات عباس اقبال آشتیانی، بخش اول، گردآوری و تدوین محمد دبیرسیاقی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲، صص ۴۶۲-۴۶۶
- بختیار، مظفر، (۱۳۸۳) «دو شاهزاده اشکانی فرهنگ و آیین‌های ایرانی را در چین گسترش دادند» میراث خبر. تهران.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۷۳) تاریخ ادبیات فارسی از دوران باستان تا عصر فردوسی. ترجمه سیروس ایزدی. چاپ اول، تهران: انتشارات هیرمند.
- بهار، محمدتقی، (۱۳۷۳) سبک‌شناسی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۰) ادیان آسیایی. چاپ سوم، تهران: نشر چشمه.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲) تحقیق ماللهند. ترجمه منوچهر صدوقی سها. چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۸) تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. به کوشش ژاله آموزگار. چاپ سوم، تهران: انتشارات سخن.
- تقی‌زاده، سیدحسین (۱۳۸۳) مانی‌شناسی، به کوشش ایرج افشار. چاپ نخست، تهران: انتشارات توس.
- جهانگرد، فرانک و مصطفی صدیقی و طیبه گلستانی حتکنی، «نمادشناسی حکایت بوف و زاغ کلیله و دمنه بر پایه اساطیر ایران و هند»، بوستان ادب، سال سوم، شماره اول، پیاپی ۷، ۱۳۹۰، صص ۷۵-۹۷
- خطیبی، حسین (۱۳۷۵) فنّ نثر در ادب پارسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار.
- دولابو، فرانسوا (۱۳۸۲)، برزوی طبیب و منشأ کلیله و دمنه. ترجمه صادق سجّادی. چاپ اول، تهران: انتشارات طهوری.
- ریپکا، یان و دیگران (۱۳۸۱) تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه. ترجمه عیسی شهایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸) تاریخ مردم ایران. چاپ یازدهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- (۱۳۶۹) جستجو در تصوف ایران. چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- . در قلمرو وجدان (۱۳۷۵) چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش.
- . دو قرن سکوت (۱۳۷۸) الف. چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن.
- . نه شرقی، نه غربی، انسانی (۱۳۷۸) ب. چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸) تاریخ ادبیات در ایران. جلد اول. چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات فردوس.
- عظیمی، عباسعلی (۱۳۵۵) شرح حال و آثار ابن‌مقفّع. تهران: انتشارات فرخی.

- غفرانی‌الخراسانی، محمد. بی‌تا. عبدالله بن المقفع. قاهره: الدار القومیة للطباعة و النشر.
- فاخوری، حنا (۱۳۸۱) تاریخ ادبیات زبان عربی. ترجمه عبدالمحمد آیتی. چاپ پنجم، تهران: انتشارات توس.
- کمیلی، مختار و منصوره آرین‌فر (۱۳۸۷) «رَدِپای اساطیر در حکایت شیر و گاو از کلیله و دمنه». پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره یازدهم، بهار و تابستان: صص ۸۳-۹۲.
- مارسولف، اولریخ (۱۳۸۶) «اهمیت و نقش قصص ایرانی - اسلامی در گفتگوی فرهنگی شرق و غرب». صص ۹۲-۱۰۰ در: گفتگوی ادیان: مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت پروفیسور عبدالجواد فلاطوری، گردآورندگان: مرتضی حاج‌حسینی و محمد نوری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- محبوب، محمدجعفر (۱۳۴۹) درباره کلیله و دمنه. چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹) تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی. چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۸) مروج الذهب. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مک کوئین، جان (۱۳۸۹) تمثیل. ترجمه حسن افشار. چاپ اول، تهران: مرکز.