

دوفصلنامه ادبیات حماسی، دانشگاه لرستان

سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۵

صفحات ۱-۲۲

اشارات اسلامی و سامی در روایات باستانی / شاهنامه

حمیدرضا اردستانی رستمی^۱

چکیده

بخشی از ادبیات فارسی را روایاتی شکل داده که درون‌مایه آنها متعلق به ایران باستان است؛ اما این داستان‌ها از اشارات و عناصر اعتقادی اسلامی و یا سامی برکنار نمانده و حتی به شاهنامه که حماسه ملی ایرانیان انگاشته می‌شود راه یافته است؛ چنان‌که در آن، اندیشه‌های گنوسی‌وار متعلق به عرفای صدر مسیحیت در رفتار کسانی چون ایرج و کیخسرو - همچون شریر دانستن جهان و تن آدمی - دیده می‌شود. شاید این باورها از مسیحیت وارد مانویت شده و از آن‌جا به شاهنامه راه یافته باشد. هم‌چنین از زبان شخصیت‌های ایرانی زردشتی، سخنانی با درون‌مایه قرآنی، چون بی‌نیازی یزدان از فرزند یا باور به فرشته‌ای اسلامی مانند عزرائیل «جان‌ستان» دیده می‌شود؛ در حالی که بنا بر دیدگاه‌های دینی کهن ایرانی، اورمزد دارای فرزندانی چون آذر و سپندارمذ است و دیوی به نام استویهداد جان مردمان را می‌ستاند. پژوهش پیش رو چنین تأییدی را از باور و اندیشه‌های غیر ایرانی، در شاهنامه بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، اشارات اسلامی و روایات ایرانی.

^۱ - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، h_ardestani_r@yahoo.com
دریافت مقاله: ۹۴/۹/۲۱، پذیرش مقاله: ۹۵/۶/۱۰

۱- مقدمه

بخشی از ادبیات هزار ساله فارسی را داستان‌هایی شکل داده است که از نظر درون‌مایه و زمان رخداد، متعلق به ایران باستان است؛ که از آن میان می‌توان به گرشاسب‌نامه، ویس و رامین، فرامرزننامه، هفت پیکر، خسرو و شیرین، برزونامه و از همه برتر، شاهنامه اشاره کرد؛ اما باید دقت داشت که این روایات باستانی در دوره‌ای سروده شده که اسلام و باورهای اسلامی بر ایران چیره شده است و مسلماً سراینندگان این منظومه‌ها مسلمان بوده‌اند؛ بنابراین، شگفت نخواهد بود اگر این سراینندگان، باورهای اسلامی را وارد منظومه‌های خویش کرده باشند؛ چنان‌که در گرشاسب‌نامه که مجموعه داستان‌هایی درباره گرشاسب، پهلوان اوستایی (اوستا: *kərəsāpa*- پهلوی: *karišasp* به معنی اسب لاغرا/ Bartholomae, 1961: 470) است، می‌توان باورهای اسلامی و روایت‌هایی در پیوند با فرهنگ سامی دید: مهرج و گرشاسب همراه می‌شوند و به کوه «دهو» می‌رسند؛ کوهی که گفته شده «آدم» پس از رانده شدن از بهشت بدان‌جا هبوط یافته است. آن دو در آن‌جا با برهمنی دیدار می‌کنند که او درباره ابوالبشر، حوا و «پسین‌تر از پیغمبران» سخن می‌گوید (اسدی توسی، ۱۳۸۹: ۱۳۰-۱۳۳) که روشن است با توجه به این موارد، باورهای اسلامی در این منظومه راه یافته است؛ چنان‌که در خسرو و شیرین نیز دیده می‌شود. نظامی پس از مرگ فرهاد، به دفن شدن او در خاک اشاره می‌کند (نظامی‌گنجوی، ۱۳۷۶: ۲۵۴/۱) که این مخالف سنت دورانی است که داستان در آن اتفاق می‌افتد؛ زیرا نزد زردشتیان دفن مرده در خاک، کاری ناشایست بوده است (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۶۶۲/۲؛ شایست ناشایست، ۱۳۹۰: ۱۰؛ بویس، ۱۳۸۶: ۳۷؛ آذرفرینغ فرخ‌زادان، ۱۳۸۴: ۸۵؛ دین‌کرد پنجم، ۱۳۸۸: ۷۲؛ روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۳۱؛ Saddar, 1909: 26). در برزونامه نیز که درباره برزوه، پسر رستم است، می‌بینیم که شخصیتی تورانی چون پیران، به آفریده شدن زن از پهلوی چپ مرد اشاره می‌کند (کوسج، ۱۳۸۷: ۲۳۷) که این سخن برگرفته از اندیشه‌های سامی است و می‌توان آن را در برخی کتب قصص و تفسیر - که متأثر از باب سفر پیدایش تورات است (کتاب مقدس، ۲۰۰۲: ۴) - دید (جمعی از علمای ماوراءالنهر، ۱۳۸۷: ۱۲؛ نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۲؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۱۴؛ بلعی، ۱۳۸۵: ۵).

آن‌چه گذشت تنها نمونه‌هایی از تأثیر باورهای اسلامی در برخی داستان‌های باستانی است و اگر بر آن بودیم تا به طور دقیق بدان بپردازیم، در این باب می‌شد صدها نمونه ارائه

کرد؛ اما از آنجا که موضوع بحث ما شاهنامه است، نگارنده کوشیده تا بعضی از باورها، سخنان و عناصر اندیشه‌ای غیرایرانی را که وارد فضای شاهنامه شده است، به تصویر کشد. البته به این نکته باید عنایت داشت که با توجه به حجم گسترده شاهنامه نسبت به دیگر آثار، این تأثیرپذیری بسیار اندک است. هم‌چنین، به یاد باید سپرد فردوسی به منابع خویش، آن گونه که خود می‌گوید (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۲۸۵) بسیار پای‌بند بوده است و آنچه از این موارد در شاهنامه دیده می‌شود، بر ساخته او نیست و نباید ورود عناصر غیرایرانی را در شاهنامه از سوی او پنداشت. حتی باید به این نکته اذعان داشت که فردوسی در شاهنامه شجاعت به خرج داده و بسیاری از اسطوره‌های ایرانی را به دور از درآمیختن با روایت‌های دیگر به دست ما رسانیده است؛ زیرا نویسندگان معاصر وی کوشیده‌اند تا با برآمیختن اسطوره‌های ایرانی با روایات و داستان‌های اسلامی و سامی، ضمن نگاه‌داشت آن داستان‌ها، خویش را از خشم متعصبان زمانه نگاه دارند؛ چنان‌که ابوعلی بلعمی بر آن است که آدم سامی و گیومرت ایرانی را شخصیتی یگانه معرفی کند. او گیومرت را «گل‌شاه» می‌گوید و او را آفریده شده از گل می‌خواند (بلعمی، ۱۳۸۵: ۷۵؛ مجمل‌التواریخ و القصص، ۱۳۸۳: ۲۳؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۷۵)؛ در حالی که می‌دانیم گیومرت در باورهای ایرانی از فلز آفریده شده است [۱] (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۶۶؛ ۷۰؛ ۱۳۸۰: ۶۶؛ Iranian Bundahišn, 1978: 70; Zātsparam, 1964: 38) و لقب او «گل» (در اوستا: gairi- و در پهلوی: gar) به معنی «کوه» است (بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۰؛ خالقی مطلق، ۲۰۰۱: ۳۲/۱: ۲۲۷؛ Reichelt, 1911: 227) و پیوندی با گل و خاک ندارد. فردوسی، خلاف این نویسندگان می‌کوشد با برگزیدن منابعی که به شکل اصیل روایت‌های ایرانی نزدیک است، از استقلال فرهنگی ایرانیان نگاه‌بانی کند.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- گنوسیس^۱ و شاهنامه

با درنگ در شاهنامه، گروهی از گونه‌های اندیشه را می‌بینیم که می‌توان آن را اندیشه‌های گنوسی نام نهاد که این اندیشه‌ها، سبب گفتار و کردارهای گنوسی نیز هست. گنوس

^۱ Gnosis.

واژه‌های است یونانی که از واژهٔ *gnōscō* لاتین، به معنای «دانش» اخذ شده است (Baker, 2011: 10). معادل این واژه در فارسی باستان *xšna-* در اوستا *xšnā-* و در فارسی میانه *īšnās* و *dān* است که همگی از واژهٔ هندواروپایی *ǵnō-* به معنای دانستن و شناختن گرفته شده است (Kent, 1953: 182). ظاهراً آیین گنوسی که آیینی جهانی است، در سده‌های نخستین مسیحیت رواجی چشم‌گیر یافته است و کسانی چون شمعون مغ^۱ در شومرون، والنتین^۲ در مصر، روم و اسکندریه، بازیلیدس^۳ در اسکندریه، منداییان در جنوب عراق و خوزستان، ابن‌دیصان در الرها، مرقیون^۴ در سینوپ و مانی در بابل واقع در قلمرو ایران، باعث گسترش گنوسیس شده‌اند؛ بنابراین، گنوسیان با وجود آن‌که در حوزه‌های مختلف جغرافیایی قرار گرفته‌اند، با داشتن شاخصه‌های مشترک، تحت عنوان کلی آیین گنوسی گرد آمده‌اند (Baker, 2011: 10)؛ بدین‌سان، گنوسیس آمیزه‌ای از باورهای فلسفی — دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی است که در غرب؛ یعنی یونان تعبیری عقلانی و فلسفی از آن داشته‌اند؛ اما برداشت مردمان مصر، سوریه و ایران تعبیری عرفانی بوده است (هالروید، ۱۳۸۸: ۱۷؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷ الف: ۱۸۷).

شاید بتوان مهم‌ترین اندیشه‌های گنوسی را اعتقاد به شرآمیز بودن جهان، آمیختگی تن آدمی به شر و در نتیجه، دوری کردن از آمیزش جنسی، اجتناب از گوشت، شراب و به طور کلی دوری کردن از گیتی دانست که در واقع این باورها، نوعی ریاضت را در ذهن تداعی می‌کند و البته آشنایان به دین زردشتی می‌دانند که این‌گونه ریاضت‌کشی و سختی دادن به تن، کاملاً از سوی زردشتیان مطرود است. در دید ایرانی کهن، انسان تجلی شکوه خداست و خداوند بدو نیازمند است؛ به همان‌گونه که انسان نیازمند اوست. هم‌چنین «جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند، گرچه از حمله‌های شرّ، آلوده گشته، اما اساساً خوب است؛ زیرا خدا پدر و مادر آن است. انکار این موضوع یکی از گناهان اساسی دین زردشتی است» (هینلز، ۱۳۸۶: ۹۳)؛ بنابراین، آن‌چه در شاهنامه مطابق با اندیشه، گفتار و

^۱. Simon the Magus

^۲. Valentinian

^۳. Basilides.

^۴. Marcion.

کردار گنوسی می‌بینیم؛ اگرچه در آیین مانی ایرانی دیده می‌شود؛ - بنابر آنچه گذشت - اصالتاً خاستگاه ایرانی ندارد و از میان عارفان مسیحی برخاسته و به مغتسله^۱ و مرقیون رسیده است و آنان نیز مانی را متأثر ساخته‌اند که می‌توان بازتاب اندیشه‌های آنان را در مانویّت دید (Lieu, 1992: 53-54). البته باید به این نکته اذعان داشت که به هر حال این اندیشه‌ها در ایران، دست‌کم در میان مانویان رواج داشته است و از آن‌جا که شاهنامه، حماسه ملّی همه ایرانیان، با اندیشه‌ها و قومیت‌های گوناگون بوده و هست، به طور طبیعی می‌باید عرضه‌کننده تمام ابعاد زندگی و اندیشه ایرانیان، از هر سنخ و قومیتی باشد و اگر جز این می‌بود، دیگر حماسه ملّی نام نمی‌گرفت.

۲-۲- بازتاب باورهای گنوسی در شاهنامه

۲-۲-۱- ایرج

شاید نخست شخصیتی که در شاهنامه با سخنانش، گونه‌ای اندیشه گنوسی را در ذهن تداعی می‌کند، ایرج فریدون است. او پس از آن‌که فریدون، قلمرواش را میان سه فرزند تقسیم می‌کند و ایران را بخش او می‌خواند و خشم سلم و تور را برمی‌انگیزد، خطاب به پدرش به شکوه می‌گوید که روزگار:

همی پژمراند رخ ارغوان کند تیره دیدار روشنروان
به آغاز گنج است و فرجام رنج پس از رنج، رفتن ز جای سپنج
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۱۵/۱)

که در این بیت‌ها باور به شریک بودن جهان هستی و گونه‌ای واکنش گنوسی وار ایرج دیده می‌شود. همو در گفت‌وگو با برادرانش که دشمنی با او پیشه کرده‌اند، نوعی کناره‌گیری از جهان را نشان می‌دهد (همان: ۱۲۰/۱) که برخی پژوهندگان شاهنامه به این «بی‌اعتنایی عارفانه» از سوی ایرج اشاره داشته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۱۷۰).

چنان‌که گذشت از منظر گنوسیان، جهان ماده، جهانی آمیخته به شرّ و بدی است؛ به سخنی دیگر، آنان ماده را معادل شرّ تلقی می‌کنند. در باورهای این طایفه می‌توان دید که

^۱. Mughtasilah

به وجود دو خدا باور دارند: یکی خدای ناشناخته و دیگر خدای جهان‌آفرین. خدای برتر چنان شوکتی دارد که به هیچ‌روی در شأن او نیست به ساخت جهان مادی دست بیازد. آن که آفرینش جهان مادی را به عهده می‌گیرد، خدای دومین است که در مرتبه‌ای پایین‌تر از خدای برتر قرار دارد و چه بسا بهتر است او را اهریمن پنداشت (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷ الف: ۱۸۸؛ بهار، ۱۳۸۴: ۷۵؛ Baker, 2011: 114). در کیش مانی - که زیر نفوذ اندیشه‌های گنوسی است - جهان سراسر ریمنی و آلودگی است:

rēmāg ud karmbag až hō tázēd pad zambūdīg (Boyce, 1975: 99).

(ریمنی و مدفوع از او [دیو خشم] جاری است بر جهان).

بایسته است یادآوری شود که در کیش مانی، جهان از پیکره دیوان ساخته می‌شود. مهر ایزد^۱ به اتفاق پنج فرزندش به طبقات ظلمات فرو می‌رود و هرمزد بگ^۲ را رها می‌سازد. پس از آن مهر ایزد از فرزندانش می‌خواهد که ارکان دولت تاریکی را بکشند و پوست برگند. پس از انجام این کار، از پوست آن‌ها آسمان، از جسد آن‌ها زمین، از گوشت آن‌ها خاک و از استخوانشان کوه‌ها را می‌سازند (Sundermann, 1973: 30, 37; Ibid: 60-62). بنابراین، جهان برساخته از ارکان دیوی و در نتیجه آمیخته به شر است. افزودنی است که شاید همین ویژگی‌های جهان ماده است که کیخسرو را نیز ترغیب به کناره‌گیری از حکومت و سرانجام گیتی می‌کند.

۲-۲-۲- کیخسرو

اگر پی‌جوی داستان کیخسرو در شاهنامه باشیم، او را درمی‌یابیم که در پایان جنگ بزرگ ایران و توران با «هوم» آشنا می‌شود. هوم از تخمه فریدون است که رفتارهای گنوسی از او دیده می‌شود؛ به این معنی که در کوه به پرستش یزدان مشغول است و از مردم و شادی دوری جسته و لباس پشمینه پوشیده است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۱۳/۴). باری، کیخسرو با راه‌نمایی‌های هوم، سرانجام افراسیاب را که از چنگ او گریخته است، به همراه گرسیوز به بند می‌کشد و می‌کشد (همان: ۳۱۹/۴)؛ بنابراین، هوم به گونه‌ای نقش مرشد و

^۱. Mihr yazd
Ohrmezd bay.

راهنمای کیخسرو را می‌پذیرد که شاید همین پیوند میان او و شخصیتی گنوسی چون هوم سبب می‌شود که نه تنها از پادشاهی، بلکه از جهان نیز کناره‌گیری کند. کیخسرو - بر اثر آشنایی با هوم - این نکته را دریافته که تن مردمان، از آن‌جا که جوهری مادی دارد، آمیخته به شر است؛ چنان‌که مانویان گنوسی معتقدند که تن، اهریمنی است و از هفت دروج شکل گرفته است:

ast wind baxšihēd ī xwad hēnd haftān druxšān naxwēn čarm, dudīg pit, sidīg rag, tasom xōn, panzom pay, šašom ... (Sundermann, 1973: 27).

(اهمه) وجود [آدمی] بخش شوند که خود هفت دروغ‌اند؛ نخست پوست، دوم گوشت، سوم رگ، چهارم خون، پنجم پی (چربی)، ششم ...).

مطابق با سخن مانی و مانویان، آلودگی ذاتی تن، از اصل اهریمنی نوع بشر (که از پایه اسطوره‌ای که مانی خودش نشان می‌دهد و آن وصلت و آمیزش دو موجود زاده دیوان؛ یعنی اشقلون^۱ و پیسوس^۲ که مطابق با سنت گنوسی است) نشأت گرفته است (Cirillo, 2009: 46)؛ به گفتاری دیگر، اشقلون و پیسوس دو دیو بزرگ نر و ماده هستند که دیو آز از فرزندان دیوی سقط شده پدید آورده است. آن دو دیو هم‌پیستر شدند و بر تعداد خود فرودند. دیو آز از فرزندان اینان، تن نرینه‌ای را با استخوان، پی، گوشت، رگ و پوست شکل داد و از آن روشنی و درخشش ایزدان که در تن آن دیوان سقط شده بود، در تن نرینه زندانی کرد و از آز، آرزو، شهوت و دشمنی به‌رمند ساخت. چون او آفریده شد، گهمرد^۳ نامش نهاد که او نخستین مرد است و به همین شیوه مردیانگ^۴ نخستین زن را نیز آفریده است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ب: ۱۱۴-۱۱۵؛ Boyce, 1975: 71)؛ بنابراین، جان و تن نه از یک گوهر^۵ که جدا گوهرند؛^۶ جان که متعلق به یزدان و تن که اهریمنی و سراسر خشم و آز است:

až Ohrmezd gyān... gyān dēsēd ud až Ahremen... tan (Sundermann, 1973: 69-70).

AšaqLūn.^۱
Pēsūs.^۲
Gēhmurd.^۳
Murdiyānag.^۴
ēwgōhr.^۵
Judygōhr.^۶

(از هرمزد جان ... جان را تصویر کرد (آفرید) و از اهریمن ... تن [را پدیدار کرد]).
 بر پایهٔ این سخنان، کیخسرو دریافته است همان‌گونه که دو نیای او؛ یعنی کی-
 کاووس و افراسیاب به کژی رفتند، او نیز دچار کژی خواهد شد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۲۷/۴-۳۲۸)؛
 بنابراین، خطاب به یزدان می‌گوید:

بگردان ز من دیو را دستگاه بدان تا ندارد روانم تباه
 روانم بدان جای نیکان رسان نگهدار بر من همین راه و سان
 (همان: ۳۲۹/۴)

با دقت در بیت‌های پیش‌گفته می‌توان دریافت که «دیو» همان «تن» کیخسرو است که
 اهریمنی است و آرزو دارد که آن بر «روان» اورمزدی چیره نشود و مایهٔ تباه شدن روان
 نگردد تا بدان اصل اورمزدی بازگردد که این سخنان، تکرار همان اندیشه‌های گنوسی -
 مانوی است که پیش‌تر از آن سخن گفته شد. بایسته است یادآوری شود، برای آن‌که
 گنوسی از شر تن و جهان مادی برهد و به جهان روح بازگردد، باید به وحی آگاهی یابد که
 دربارهٔ کیخسرو نیز چنین آگاهی فراهم می‌شود؛ چنان‌که «ترجمیک»^۱ بر مانی ظاهر می-
 گردد و مطابق با متنی مانوی او را همراهی می‌کند و تحت حفاظت خود قرار می‌دهد
 (Tardieu, 2008: 10; Boyce, 1975: 31; ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۷۱؛ ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۲). باری
 سروش بر کیخسرو نیز حاضر می‌شود و او را به راهنمایی می‌گوید: کسی از بلا رستگار
 می‌شود «که یابد رها زین دم ازدها» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۷/۴). دم ازدها، در این مصراع، همان
 تن یا جهان مادی است که پیش‌تر در سخن مانویان گنوسی این سخن را دیدیم. به هر
 حال، سرانجام کیخسرو نه از پادشاهی؛ که از رنج تن نیز می‌آساید و آن‌گونه که فردوسی
 می‌گوید: «زنده به پیش یزدان می‌رود» (همان: ۳۶۸/۴). آیا می‌توان چنین پنداشت که
 کیخسرو - آن چنان‌که مزدکیان گنوسی قتل نفوس و خودکشی را برای رهایی از شر و
 مزاج ظلمت مباح می‌دانسته‌اند (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۷۷/۱) - اقدام به خودکشی کرده است؟

۲-۳- جاری بودن قرآن بر زبان شخصیت‌های کهن ایرانی

^۱ Narjamig

اگر در برخی ابیات شاهنامه درنگ شود، با ابیاتی روبه‌رو می‌شویم که اگرچه این سخنان را شخصیت‌های کهن ایرانی بیان می‌کنند، مضمون و محتوای آن سخنان، دقیقاً ترجمه آیات قرآنی یا اشاره مستقیم و آشکار به کلام قرآن است که پرداختن بدان، بخشی از پژوهش حاضر را که همانا ورود عناصر اسلامی - سامی در شاهنامه است، شکل داده است. اکنون بیت‌هایی که در آن دیدگاه‌های اسلامی آشکار است و از زبان شخصیت‌های کهن ایرانی بیان شده است، بازگفته می‌شود.

۲-۳-۱- زن، سبب آرامش و تکمیل دین، در سخن بهرام گور

پس از آن که یزدگرد، بهرام را برای آموزش و پرورش نزد منذر می‌فرستد، روزی بهرام از سختی دوری از زن به تنگ می‌آید و زبان اعتراض به منذر می‌گشاید و می‌گوید:

چنین بی بهانه همی داری ام	زمانی به تیمار نگذاری ام ...
بر این بر یکی خوبی افزای پس	که باشد ز هر درد فریادرس
به زن گیرد آرام مرد جوان	اگر تاج‌دار است، اگر پهلوان
همان زو بود دین یزدان به پای	جوان را به نیکی بود رهنمای

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۷۲/۶)

در این ابیات، به دو نکته اسلامی اشاره شده است: یکی آن که مرد جوان به زن آرام می‌گیرد که اشاره است به آیه قرآن که می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا: و از نشان‌های هستی و یگانگی و کمال صفات خدای نیز آن است که بیافرید شما را از تن‌های شما جفتانی و آن زنان‌اند و گفته‌اند ازواجاً ای: اصنافاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً: تا آرام گیرید با ایشان و کرد میان شما و میان جفتان شما مهربانی و دوستی و بخشایش، دوستی در جوانی و رحمت در پیری» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۸۸۷/۳). در مصراع پایانی نیز می‌توان نشان این حدیث نبوی را دید که می‌فرماید: «مَنْ تَزَوَّجَ فَقَدْ اسْتَكْمَلَ نِصْفَ الْإِيمَانِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي» (نهج‌الفصاحه، ۱۳۸۵: ۷۸).

بنابراین می‌بینیم/ندیشه‌هایی که در حوزه باورهای اسلامی - قرآنی درباره ازدواج رواج داشته و دارد، وارد فضای شاهنامه شده و از زبان شخصیتی ایرانی - آن هم اصلاً بیش از پیدایش دین اسلام - بیان شده است.

۲-۳-۲- باور به هفت آسمان و گواهی همه آفرینش به وجود یزدان، در سخن انوشیروان

از زبان انوشیروان ابیاتی در شاهنامه دیده می‌شود که این بیت‌ها در بردارنده مفاهیم اسلامی است. فردوسی از زبان انوشیروان گفته است:

ز خاشاک تا هفت چرخ بلند همان آتش و آب و خاک نزند
به هستی یزدان گواهی دهند روان تو را آشنایی دهند
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۲/۷)

در قرآن، آن‌گاه که سخن از آفرینش است، از آفریده شدن هفت آسمان سخن گفته شده است: «فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ: تمام بیافرید آن را هفت آسمان» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۴۸/۱؛ بقره، ۲/آیه ۲۹)؛ در حالی که در اسطوره آفرینش ایرانی، هیچ‌گاه از هفت آسمان سخن گفته نشده و تنها آمده است که نخست آفریده اورمزد آسمان است:

az dām ī gētīg nazdist āsmān dudīgar āb sidīgar zamīg čahārom urwar
panjom gōspanđ šašom mardōm haftom xwad Ohrmazd (Iranian Bundahisn,
1978: 15).

(از آفرینش گیتی، نخستین آسمان، دو دیگر آب، سدیگر زمین، چهارم گیاه، پنجم گاو مقدس، ششم مردم، هفتم خود اورمزد است). نیاز است به یادکرد که در دین‌کرد، از سه لایه آسمان نام برده شده است: ۱- لایه روشنایی نیامیخته با تاریکی یا همان سرای سرود؛ ۲- لایه تاریکی نیامیخته با روشنایی یا جایگاه روان تباه‌خویان؛ ۳- لایه روشنایی آمیخته با تاریکی یا رزم‌گاه مردمان با تازش اهریمن (کتاب سوم دین‌کرد، ۱۳۸۱: ۱۳۰/۱). البته والتر برونو هنینگ معتقد است که ایرانیان در اصل چهار آسمان را می‌شناخته‌اند: سپهر اختران، ماه پایه، خورشید پایه و بهشت؛ ولی اعتقاد به هفت پایه آسمان، به سبب نفوذ نجوم بابلی بر نجوم ایرانی بوده است (بهار، ۱۳۸۹: ۶۶؛ Henning, 1977: 105-106)؛ بنابراین، سخن از

هفت آسمان، نشانه‌ای بر اندیشه‌ای غیرایرانی در این باره است. نکته قابل تأمل دیگر، گواهی همه آفریدگان بر هستی یزدان است که این باور و اندیشه، به طور تأکیدی در فرهنگ اسلامی دیده می‌شود، نه در فرهنگ کهن ایرانی؛ چنان که در قرآن آمده است: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ: بِهِ پَاكِي وَبِي عِيْبِي يَادِ مِي كِنْدِ خِدَائِ رَا، اَن چِه در آسْمَان هَا وَ اَن چِه در زمين است» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۴/۲۶۱۴؛ تغابن، ۶۴/آیه ۱).

۲-۳-۳- باور به فزونی نعمت به سبب سپاس‌گزاری، در سخن یلان سینه

یکی از یاران بهرام چوبینه، یلان سینه است که در میان اندرزهایش خطاب به بهرام، سخنی با مضمون قرآنی دیده می‌شود:

چو یزدان تو را فرهی داد و بخت
همی لشکر و گنج با تاج و تخت
از او گر پذیری به افزون شود
دل از ناسپاسی پر از خون شود
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۹۸۷)

او بیان داشته که پذیرفتن (خشنودی و سپاس‌گزاری) سبب افزایش فرهی و بخت می‌شود و ناسپاس از این مواهب بی‌بهره خواهد شد که این سخن برگرفته از آیه قرآن است؛ آن‌جا که می‌فرماید: «وَ اِذْ تَاَذَنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ: وَ يَادِ كُنِيْدُ چُونِ گُفْتُ وَ اَگَا هِي دَادِ خِدَائِي شَمَا كِه اَگَرِ شُكْرُ كُنِيْدُ مَرَا كِه خِدَائِيْمُ هِرْآيْنِه بِيْفَزَائِيْمُ شَمَا رَا نَعْمَتُ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ اِنَّ عَذَابِي لَشَدِيْدٌ: وَ اَگَرِ نَاسِپَاسِي كُنِيْدُ، بِه دَرَسْتِي كِه عَذَابِ مَن سَخْتِ اسْتِ مَرِ نَاسِپَاسَانِ رَا» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲/۱۲۱۹؛ ابراهیم، ۱۴/آیه ۷).

۲-۳-۴- صمد، خبیر و بصیر بودن یزدان، در سخن خُراد بُرزین

هنگامی که خُراد بُرزین؛ پیغامبر خسرو پرویز به سوی روم، به مناظره با قیصر می‌نشیند، بخشی از سخنانش در بردارنده رنگ و بوی قرآنی است؛ آن‌جا که درباره یزدان می‌گوید:

که هست او ز فرزند و زن بی‌نیاز
به نزدیک او آشکار است راز
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۱۴/۸)

آنچه در اسلام به تأکید دربارهٔ خداوند بیان شده، بی‌نیازی است که در سورهٔ اخلاص، بدین مفهوم به کوتاهی اشاره شده است: «اللَّهُ الصَّمَدُ» که در تعریف صمد گفته‌اند: *المستغنی من جمیع الوجوه*. در ادامهٔ همان سوره می‌خوانیم: *لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُولَدْ و لَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ*: نژاد و نژادند او را هرگز و نبود و نباشد او را هم‌تا هیچ‌کس» (نیشابوری، ۲۸۹۵/۴:۱۳۸۱) که در آن می‌توان نشان بی‌نیازی خداوند از فرزند و زنی دید که او را بزاید؛ آن چنان که در آن مصراع نخست بیت پیش‌گفتهٔ فردوسی این مفهوم دیده می‌شود. بایسته است یادآوری شود که برای صمد معناهای دیگر ارائه داده‌اند که در پیوند با همان معنی استغنا پیشین است. مثلاً گفته‌اند: «الصَّمَدُ الَّذِي لَاجُوفَ لَهُ» (راغب، ۱۴۱۲:۴۹۲)؛ یعنی صمد کسی است که خورنده نباشد و یا «گفته‌اند: الصَّمَدُ الَّذِي لَا يَأْكُلُ و لَا يَشْرَبُ ... لَا تَأْخُذُ سَنَةً و لَا نَوْمًا» (نیشابوری، ۲۸۹۵/۴:۱۳۸۱) که در این بیت فردوسی که از زبان اسکندر بیان شده است، این معنی را به آشکارا می‌بینیم:

خدای جهان را نباشد نیاز به جای خور و کام و آرام و ناز
(فردوسی، ۱۳۸۶:۴۹/۶)

در این‌جا لازم است یادآوری شود که در اسطوره‌های کهن ایرانی، چون اسطورهٔ زروان و زایش او می‌توان نیازمندی ایزدی ایرانی را به فرزند دید. زروان^۱ ایزد زمان است (Mackenzie, 1971: 100)؛ ایزدی کهن که اورمزد و اهریمن را هستی می‌بخشد. در زمان بی‌زمان، تنها زروان هستی داشت. او برای هزار سال به قربانی کردن پرداخت تا از قبل آن فرزندی بیابد که میل وی را به آفرینش برآورده کند (نیبرگ، ۱۳۸۳:۴۰۳؛ یعقوبی، ۱۳۸۷:۱۷/۱؛ شهرستانی، ۲۰۰۳/۱:۲۶۰) که در این اسطوره نیاز ایزد زروان به فرزند، برای آفرینش کاملاً آشکار است. به این نکته نیز باید توجه کرد که مطابق با متن بندهش، خدایی اورمزد بسته به آفرینش است و آفرینش برآیند نیازمندی اورمزد است:

Ohrmazd pēš az dām dahišnīh nē būd xwadāy. pas az dām dahišnīh xwadāy ud sūd-xwāstār ud frazānag ud jud bēš ud āškārāg ud hamē rāyēnīdār ud abzōnīg ud harwisp nigerīdār būd (Iranian Bundahišn, 1778: 8).

(اورمزد پیش از آفرینش خدا نبود، پس از آفرینش خدا و نیرومند و فرزانه و فارغ از دشمن و آشکارا و پیوسته، سامان بخش و افزاینده و نگاهبان همه شد). هم‌چنین، اورمزد برای از کار انداختن قدرت اهریمن، نیازمند آفرینش زمان است:

uš ačāragīhā petyārag agār kardan rāy zamān frāz brēhēnīd (Ibid: 8).

(او / اورمزد برای بی‌کار کردن، آسیب‌زندگی [اهریمن] زمان را آفرید) که در این سخنان به آشکارگی می‌توان نیازمندی خداوند را در اسطوره‌های ایرانی دید. این نیازمندی به همین‌جا پایان نمی‌پذیرد و باید دانست که اورمزد، خدای زردشتیان نیز وابسته به فرزندان است؛ به این معنی که مطابق با یسنه ۴:۴۵، سپندارمذ دختر اورمزد و طبق یسنه ۲:۱۲، آذر پسر وی انگاشته شده است. (Geldner, 1882: 15,156) آموزگار، ۱۳۸۷: ۱۷،۳۲؛ بهار، ۱۳۸۹: ۷۷،۸۲؛ بنابراین، آن بی‌نیازی که در این ابیات شاهنامه درباره یزدان نمایان شده، از اندیشه‌های اسلامی برخاسته است و مطابق با اندیشه‌های ایرانی نیست. در مصراع دوم بیت: «به نزدیک او آشکار است راز» نیز ترجمه‌های فارسی، از برخی آیات قرآن است. در کلام خدا آمده است: «إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرُ وَمَا يَخْفَى: به درستی که او می‌داند آشکارا و نهان را» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۸۰۲/۴؛ اعلی، ۱۸۷/آیه ۷). «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ: به درستی که بر خدا پوشیده نگردد در زمین و نه در آسمان چیزی» (همان: ۲۵۷/۱؛ ۲۰۰۵/۳-۲۰۰۶: ۲۶۱۵/۴). نیاز است به یادآوری که در اسطوره زروان - که پیش‌تر از آن یاد شد - زروان سالیان سال قربانی می‌کند تا اورمزد از او پدیدار شود؛ ولی چون خدای نیکی ظاهر نمی‌شود و زروان در خلق او تردید می‌کند، از آن شک، اهریمن حاصل می‌گردد که در این اسطوره می‌توان ناآگاهی ایزد زروان را در پدیداری اهریمن دید؛ بنابراین، ایزد ایرانی زروان به نوعی پس‌دانشی^۱ و ناآگاهی از آینده دچار است.

۲-۴- باور به وجود فرشتگان اسلامی در سخن شخصیت‌های زردشتی

با مطالعه شاهنامه با ابیاتی روبه‌رو می‌شویم که در آن‌ها می‌توان اعتقاد به فرشتگانی چون عزرائیل و اسرافیل را دید که نقشی چشم‌گیر در روایت‌های اسلامی - سامی دارند. این

دو، از جمله فرشتگانی هستند که در واقعهٔ آفرینش «آدم» دخیل‌اند: آن‌گاه که حق تعالی ارادهٔ آفرینش آدم می‌کند، جبرئیل را برای آوردن خاک به زمین می‌فرستد. زمین سر باز می‌زند، به بهانهٔ آن که از آدم ناشایست زاید. پس از آن میکائیل و اسرافیل را می‌فرستد که هر دو دست تهی بازمی‌گردند و سرانجام عزرائیل به قهر و جبر «یک قبضهٔ خاک از روی جملهٔ زمین برگرفت» که از آن آدم آفریده می‌شود (نجم رازی، ۱۳۷۴: ۶۹-۷۰؛ جمعی از علمای ماوراءالنهر، ۱۳۸۷: ۸-۱۰؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۲۰). مطابق با باورهای اسلامی - قرآنی، اسرافیل به هنگام رستاخیز در صور می‌دمد و مردگان از گور برمی‌خیزند (یس، ۳۸/آیهٔ ۵؛ الزمر، ۳۹/آیهٔ ۶۸) و عزرائیل نیز عهده‌دار ستاندن جان مردمان است که خود، چگونگی قبض روح مردمان را در هنگام معراج پیامبر و دیدار با او گزارش می‌دهد (جمعی از علمای ماوراءالنهر، ۱۳۸۷: ۲۵۴؛ نیشابوری، ۱۳۸۶: ۳۵۱). اعتقاد به عزرائیل را در سخن خسرو پرویز و دیدار اسکندر با اسرافیل را در شاهنامه می‌توان دید.

۲-۴-۱- باور به فرشتهٔ جان‌ستان در سخن خسرو پرویز

آشنایان به فرهنگ کهن ایرانی می‌دانند که مرگ در دیدگاه ایرانیان زردشتی، «سلاح اهریمن» و آفریدهٔ اوست (هینلز، ۱۳۸۶: ۹۵). هنگامی که اهریمن می‌خواهد گیومرت، نخست انسان ایرانی را از کار بیفکند، هزاران دیو مرگ‌کردار را به همراه استویهداد (در اوستا: *astō.viđātav-* و در پهلوی: *astwihād* به معنی «زوال تن» و «جداکنندهٔ استخوان‌ها»/ بهار، ۱۳۸۹: ۹۰؛ آذرفرنبغ فرخ‌زادان، ۱۳۸۴: ۱۲۹؛ آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۹؛ Nyberg, 1974: 2/33. استویهداد ستانندهٔ جان است / Iranian Bundahisn, 1978: 186) بر او چیره می‌کند:

uš astwihād abāg hazār dēw ī margīh-kardārišn pad Gayōmart frāz hišt
(Iranian Bundahisn, 1978: 44; Dānāk-u Mainyō-ī Khard, 1913: 22; Zātsparam, 1964: 15).

(اهریمن، استویهداد با هزار دیو مرگ‌کنش بر گیومرت فراز هشت)؛ بنابراین، در نظرگاه ایرانیان، دیوی چون استویهداد و هزاران دیو مرگ‌کردار دیگر سبب مرگ می‌شوند، نه فرشته‌ای چون عزرائیل؛ اما در شاهنامه می‌بینیم که خسرو پرویز، ایرانی زردشتی، این چنین باور به فرشته‌ای جان‌ستان را آشکار کرده است:

فرشته بیاید یکی جان‌ستان بگویم بدو جانم آسان‌ستان

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۵۱/۸)

که دقیقاً خلافِ باورهای زردشتی اوست. البته پس از این بیت، می‌توان اعتقاد به گذر از چینود پل (در اوستا: Činvaṭ.pərətu- و پهلوی: Činwar-puhl به معنی پُلِ آزماینده/گات‌ها، ۱۳۸۴: ۴۲۹؛ 21: 1913: 2/55: Dānāk-u Mainyō-ī khard, 1974: Nyberg) را در سخن خسرو پرویز دید که در آن، باوری اسلامی به اندیشه‌ای زردشتی آمیخته شده است.

۲-۴-۲- دیدار اسکندر با اسرافیل

مطابق با شاهنامه (و البته فارغ از دلایل آن) [۲] اسکندر شخصیتی ایرانی [۳] (برادر دارای سوم هخامنشی/فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۲۳/۵) پنداشته شده است. او با فرشته‌ای دیدار می‌کند که باور بدان در حوزه فرهنگ قرآنی - اسلامی دیده می‌شود. مردی پرستنده که با اسکندر و سپاهش همراه شده است، او را به دیدار کسی برمی‌انگیزد که در کوه نشست دارد. اسکندر بی‌سپاه راهی کوه می‌شود که در آن‌جا:

سرافیل را دید، صوری به دست برافراخته سر ز جای نشست
پر از باد دم، دیدگان پُر ز نم که فرمان کی آید ز یزدان که دم
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۵/۶)

چنان‌که آشکار است، در این واقعه انتظار اسرافیل، برای دمیدن در صور و رستاخیز اسلامی دیده می‌شود؛ به همان‌گونه که در قرآن بدان اشاره شده است: «و نُفِخَ فِي الصُّورِ: و هَمْنِگار که در دمیدند در شیپور و درآوردند جان‌ها در کالبدها، فَاِذَاهُمْ مِنْ الْاَجْدَاثِ الی رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ: و ایشان همی از گورها سوی منادی ایشان پویند، روی به دشت قیامت نهاده» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۰۷۰/۳؛ ۲۱۷۶؛ یس، ۳۶/آیه ۵۱).

۲-۵- دهقان و آب حیوان

در داستان اسکندر شاهنامه، به مکانی اشاره شده است که مردمانش روی سرخ و موی زرد هستند و سزاوار در جنگ که به فرمان اسکندر به پیشباز او می‌روند. اسکندر از آنان درباره شگفتی‌های سرزمین‌شان می‌پرسد و آن‌ها «آب حیوان» را بدو معرفی می‌کنند که

نوشیدن از آن سبب جاودانگی و شستن تن در آن، موجب ریختن گناه می‌شود و البته آن، در دل تاریکی است. اسکندر:

فرود آمد و بامداد پگاه به نزدیک آن چشمه شد بی‌سپاه
که دهقان ورا نام حیوان نهاد چو از بخشش پهلوان کرد یاد
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۲/۶)

مطابق با بیت دوم، دهقان/ ایرانی، نام آن چشمه را حیوان نهاده است. به این نکته باید توجه داشت که در متون دینی غیراسلامی و اساطیر و روایات کهن ایرانی، اشاره‌ای به چشمه حیوان نشده و این روایت اسکندر و خضر نبی و کوشش برای رسیدن به آب حیات، در متون دوره اسلامی رواج داشته و نقل می‌شده است: خضر و اسکندر به طلب آب حیات می‌روند. خضر می‌باید و می‌نوشد و جاودان می‌شود؛ اما بر چشم اسکندر ناپیدا می‌گردد و او به حرمان بازمی‌گردد (همان: ۹۲/۶-۹۳؛ مجمل‌التواریخ، ۱۳۸۳: ۳۱؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۳۷). بنابراین، می‌بینیم که کوشش شده تا به گونه‌ای، آشنایی ایرانیان با این روایت نشان داده شود؛ در حالی که نشانی از آن در متون و اسطوره‌های ایرانی نیست، جز آن که در شاهنامه که در واقع روایاتی در پیوند با اسطوره‌های ایرانی است، از آن یاد شده است.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت باید بیان داشت که فردوسی و شاهنامه او عاملی مهم در حفظ روایات‌های اساطیری ایران، در شکل ادب حماسی بوده است؛ به طوری که اگر فردوسی و شاهنامه نبود، چه بسا بسیاری از اسطوره‌های ایرانی، به دور از آمیختن با روایت‌های دیگر، به هیچ‌روی به دست ما نمی‌رسید؛ اما او در پاره‌ای موارد، آن هم بر بنیان منابع خود، برخی اشارات، روایات و باورهای غیرایرانی - مقصود ایران باستان - را وارد فضای شاهنامه کرده است؛ چنان که در شخصیت ایرج می‌توان بی‌اعتنایی عارفانه/ گنوسی دید که این رفتارها متعلق به فرهنگ کهن ایرانی نبوده است. او هم‌چون گنوسی‌های صدر مسیحیت، جهان را سراسر ریمنی می‌پندارد و گرایش به کناره‌گیری از ماده/ جهان دارد. هم‌چنین، کیخسرو - محتملاً به سبب آشنایی با «هوم» و به کار بستن راه‌نمایی‌های او - نه تنها از پادشاهی،

بلکه از جهان کناره می‌گیرد. کیخسرو بر پایه آموزه‌های گنوسی دریافتی است که تن مردمان اهریمنی است و سبب بدکرداری؛ بنابراین به همان گونه که دو نیای او، کی‌کاوس و افراسیاب، به کژی پیوستند، او نیز دچار کژی خواهد شد؛ به همین دلیل خطاب به یزدان می‌گوید: «بگردان ز من دیو را دستگاه» که دیو همان «تن» کیخسرو است. او آرزو دارد که آن «دیو تن» بر «روان اورمزدی» اش چیره نشود و مایه تباه شدن او نگردد تا بدان اصل اورمزدی بازگردد که در واقع این سخنان، بازگوینده اندیشه‌های گنوسی است. در ادامه تأثیرپذیری شاهنامه از فرهنگ غیر ایرانی، می‌توان به ابیاتی اشاره کرد که محتوای آن، دقیقاً ترجمه آیات و یا اشاره به مفاهیم قرآنی - اسلامی است؛ چنان که بهرام، همانند کلام قرآن، زن را مایه آرام مرد می‌گوید. همچنین، در سخن انوشیروان، باور به وجود هفت آسمان دیده می‌شود و در سخن یلان سینه، شکر نعمت سبب افزونی آن انگاشته می‌گردد. نیز در سخن خُراد بُرزین، خداوند صمد، خبیر و بصیر است و از وجود زن و فرزند بی‌نیاز و نزد او هر رازی آشکار است که همه موارد برگرفته از کلام قرآن است. نزد اسکندر و خسرو پرویز نیز اعتقاد به فرشتگان مطرح در فضای اسلام آشکار است. در دین زردشتی، آن‌گاه که هنگام مرگ فرامی‌رسد، دیو استوپیهاد بر مردمان آشکار می‌شود و جان را می‌ستاند؛ ولی خسرو پرویز از دیدار با فرشته‌ای جان‌ستان سخن می‌گوید که یادآور عزرائیل در فرهنگ اسلامی است. همچنین اسکندر به دیدار اسرافیل می‌رسد و از او پند می‌پذیرد. در شاهنامه به آشنایی ایرانیان با آب حیوان نیز اشاره شده که این آشنایی، نمودی در اسطوره‌های ایرانی ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته در برخی منابع چون روایت پهلوی (۳۰۸:۱۳۹۰) به ساخته شدن گیومرت از گل اشاره شده است. شاید این متن نیز که در قرن سه و چهار هجری قمری نوشته شده، از باورهای اسلامی متأثر شده باشد. در متن بندهش (1978: 21) نیز خلاف دیگر جای در این متن که گیومرت را آفریده شده از هفت گونه فلز دانسته، گاو و گیومرت بر ساخته از زمین انگاشته شده است.

۲. برای دیدن دلیل ایرانی پنداشتن اسکندر در حماسه ملی بنگرید: (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۳ الف: ۱۶-۱۹؛ همو، ۱۳۹۳ ب: ۱۲۸-۱۳۱؛ مؤذن جامی، ۱۳۸۸: ۱۸۱).

۳. داراب با ناهید، دختر فیلقوس رومی ازدواج می‌کند. شبی بوی بد دهان دختر، داراب را می‌آزارد. او پزشکان را می‌خواهد و آنان دختر را درمان می‌کنند؛ اما داراب او را به روم نزد پدرش می‌فرستد؛ ناآگاه از این‌که او باردار است. پس از رفتن ناهید به روم، فرزند (اسکندر) زاده می‌شود. داراب زنی دیگر می‌گیرد و از او دارا زاده می‌شود؛ بنابراین، مطابق با شاهنامه باید اسکندر و دارا را برادر دانست. اسکندر خود نیز به ریشه یگانه خود و دارا اشاره کرده است: «ز یک شاخ و یک بیخ و پیراهنیم».

منابع

- آذرفرنبغ فرخ‌زادان. (۱۳۷۱). *روایت آذرفرنبغ فرخ‌زادان*. گزارش حسن رضایی باغ بیدی. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- آذرفرنبغ فرخ‌زادان. (۱۳۷۱). *روایت آذرفرنبغ فرخ‌زادان*. گزارش حسن رضایی باغ بیدی. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۷). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- ابن‌الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). *الفهرست*. تحقیق رضا تجدد. تهران: اساطیر.
- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۷). *مانی به روایت ابن‌ندیم*. تهران: طهوری.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۳ الف). «فردوسی، ابومنصور و آرمان‌های ملوک-الطوایفی». *پژوهش‌های ادبی*، سال یازدهم، شماره چهل و سوم. صص ۹-۳۰.
- _____ . (۱۳۹۳ ب). *روزگار نخست (جستارهایی پیرامون دیباچه شاهنامه)*. تهران: شیرازه.
- اسدی توسی، ابونصر علی بن احمد. (۱۳۸۹). *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام و تصحیح حبیب یغمایی. تهران: دنیای کتاب.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷ الف). *اسطوره بیان نمادین*. تهران: سروش.

- _____ . (۱۳۸۷ ب). *اسطوره آفرینش در آیین مانی*. تهران: کاروان.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. (۱۳۸۵). *تاریخ بلعمی*. تصحیح محمدتقی بهار. تهران: زوآر.
- بویس، مری. (۱۳۸۶). *زردشتیان: باورها و آداب دینی آنها*. ترجمه عسگر بهرامی. تهران: ققنوس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). *ادیان آسیایی*. تهران: چشمه.
- _____ . (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۹). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
- جمعی از علمای ماوراءالنهر. (۱۳۸۷). *ترجمه تفسیر طبری*. ویرایش جعفر مدرس صادقی. تهران: مرکز.
- خالقی مطلق، جلال. (۲۰۰۱). *یادداشت‌های شاهنامه*. زیر نظر احسان یارشاطر، نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۹). *اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*. تهران: مروارید.
- راغب اصفهانی، حسین بن احمد. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داودی. بیروت: الشامیه.
- روایت پهلوی*. (۱۳۹۰). گزارش مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۱). *نامورنامه*. تهران: سخن.
- شایست ناشایست*. (۱۳۹۰). گزارش کتایون مزداپور. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۲۰۰۳). *الملل و النحل*. بیروت: الهلال.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق و هم‌کاران (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷). تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فرنبرگ دادگی. (۱۳۸۰). *بندهش*. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.

- کتاب پنجم دین‌کرد. (۱۳۸۸). گزارش ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: معین.
- کتاب سوم دین‌کرد، دفتر یکم. (۱۳۸۱). گزارش فریدون فضیلت. تهران: فرهنگ دهخدا.
- کتاب سوم دین‌کرد، دفتر دوم. (۱۳۸۴). گزارش فریدون فضیلت. تهران: مهرآیین.
۲۹. کتاب مقدس. (۲۰۰۲). ترجمه قدیم. شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید. ایلام.
- کوسج، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷). برزنامه. تصحیح اکبر نحوی. تهران: میراث مکتوب.
- گات‌ها. (۱۳۸۴). گزارش ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی. (۱۳۸۴). زین‌ال‌اخبار. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مجم‌التواریخ و القصص. (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار. تهران: دنیای کتاب.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). تاریخ‌گزیده. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
- مؤذّن جامی، محمدمهدی. (۱۳۸۸). ادب پهلوانی (مطالعه‌ای دز تاریخ ادب دیرینه ایرانی از زردشت تا اشکانیان). تهران: ققنوس.
- نجم رازی، ابوبکر بن محمد. (۱۳۷۴). مرصاد‌العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- نظامی‌گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۷۶). کلیات. تصحیح وحید دستگردی. تهران: علم.
- نهج‌الفصاحه. (۱۳۸۵). تصحیح عبدالرسول پیمانی و محمد امین شریعتی. تهران: خاتم‌الانبیاء.
- نیرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۸۳). دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- نیشابوری، ابواسحاق. (۱۳۸۶). قصص الانبیاء. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: علمی و فرهنگی.
- نیشابوری، ابوبکر. (۱۳۸۱). تفسیر سورآبادی. تصحیح سعیدی سیرجانی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- هالروید، استوارت. (۱۳۸۸). ادبیات گنوسی. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.

هینلز، جان. (۱۳۸۶). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (۱۳۸۷). *تاریخ یعقوبی*. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.

Baker-Brian, N. J. (2011). *Manichaeism*. Clark.

Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin.

Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Acta Iranica vol 9, Leiden: Edition Teheran - Liege.

Cirillo, L. (2009). "Mani Logion: The Purification that was Spoken about is that which Comes Through Gnosis". *New Light on Manichaeism*. vol: 64. Leiden-Boston. pp45-59.

Dānāk-u Mainyō-ī khard. (1913). ed Behramgore Tehmurasp Anklesaria. Bombay.

Geldner, K. F. (1886). *Avesta: The Sacred Books of the Parsis*. Stuttgart.

Henning, W.B. (1977). *Selected Papers*. Acta Iranica vol 15, Leiden: Edition Teheran - Liege.

Iranian Bundahišn. (1978). *Rivāyat-ī Ēmēt- ī Ašvahištān*. part1. ed by: K. M. Jamasp Asa, Y. Mahyar Nawabi, M. Tavousi. Shiraz: Phalavi University.

Kent, R. G. (1953). *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven: Connecticut.

Lieu, Samuel N. C. (1995). *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Leiden.

Mackenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London.

Nyberg, H. S. (1974). *A Manual of Pahlavi*. Wiesbaden.

Reichert, H. (1968). *Avesta Reader: Texts, Notes, Glossary and Index*. Strassburg.

Sadder Nasr and Sadder Bundelesh. (1909). ed by: Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabahr, M. A. Bombay.

Sundermann, W. (1973). *Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichaer*. Berlin.

Tardieu, M. (2008). *Manichaeism*. Urban and Chicago: University of Illinois Press.

Zātasparam. (1964). *Vichitakiha- ī Zātsparam: Text and Introduction*. by: Behramgore Tehmurasp Anklesaria. Bombay.