

فصل‌نامه متن‌شناسی ادب فارسی (علمی- پژوهشی)

معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سال اول، دوره جدید، سال اول

شماره اول (پیاپی ۱)، پاییز ۱۱۱۱، صص ۱-۱

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۱۱/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۶

شهرسپ یا بوداسب، تحلیلی بر نام و نشان وزیر طهمورث در شاهنامه فردوسی

ابراهیم واشقانی فراهانی *

چکیده

نام شهرسپ در بیشتر چاپ‌های تصحیح‌شده از شاهنامه فردوسی برای وزیر طهمورث پیشنهادی به کار رفته است. برپایه روایت فردوسی، او پارسایی است که نماز و روزه آورد. طهمورث به ارشاد شهرسپ به چنان تهذیب نفسی رسید که توانست بر اهرمن بند نهد و او را اسب خود کند. از وزیری با چنین پایگاه و دستگاه در اوستا و متون دوره میانه نامی نیست. در دوره ایرانی نو، صورت رایج و غالب نام این شخصیت - بدون توجه به اینکه وزیر طهمورث انگاشته شود یا نه - با حفظ وصف‌های پارسایی، به صورت بوداسب و صورت‌های در پیوند با آن است. به همین سبب می‌توان چنین پنداشت که نام شهرسپ در شاهنامه برای او عارضی، اما وصف‌های پارسایی برایش اصلی است. نگارنده در این مقاله می‌کوشد باتکیه بر سنجه‌های نقد اسطوره‌ای و کهن‌الگویی، نخست به اصلی بودن وصف‌های پارسایی برای این شخصیت پردازد؛ به اینگونه که شخصیت شهرسپ شاهنامه و طهمورث، اجزایی از یک شخصیت واحد و کهن تر اساطیری‌اند که در مراحل از گسیختگی شخصیت (dissociation) در دو تجسم شاه و پارسا ظهور یافته‌اند. سپس باتکیه بر وصف‌های پارسایی شهرسپ و صورت غالب نام او در متون ایرانی نو و صورت این نام در زبان سنسکریت، به این نتیجه می‌توان دست یافت که نام این شخصیت می‌باید همان بوداسب باشد که عنوان مرتبه‌ای از پارسایی است و شهرسپ، صورتی مصخف است.

واژه‌های کلیدی

شهرسپ؛ بوداسب؛ بودی‌ستوه؛ طهمورث؛ شاهنامه فردوسی

۱- مقدمه

طهمورث سومین پادشاه پیشنهادی در شاهنامه فردوسی و دومین در سنت اوستایی است. در اوستا نام طهمورث در

زنجیره نام پادشاهان، بدون نام‌بردن از کیومرث، پس از هوشنگ و پیش از جمشید آمده (نک: یشت‌ها، ۱۳۷۷: رام‌یشت) و هر جا نامی از هوشنگ هست (به جز در فروردین‌یشت)، با صفت پَرذات (پیشداد و نخستین دادگر) همراه شده است؛ اما این صفت برای کیومرث دیده نمی‌شود و می‌توان نتیجه گرفت که *اوستا* کیومرث را از پادشاهان پیشدادی نمی‌انگارد. فردوسی بنابر فشرده‌گی روایت‌هایی که برای سرایش *شاهنامه* برگزیده است، از *طهمورث* پس از هوشنگ یاد می‌کند؛ اما در فاصله میان این دو، زمانی دراز بود و به روایتی سیصد سال در زمین هیچ پادشاهی نبود (محمد بن خلف تبریزی، ۱۳۱۷: ذیل هوشنگ). حمزه اصفهانی *طهمورث* را پسر *ویونگهان* و از *نبیرگان* هوشنگ و برادر *جمشید* می‌داند (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۰) و این با روایت‌های *اوستایی* سازگارتر است.

طهمورث از نخستین پادشاهان پیشدادی است. در روزگار زندگانی او، شخصیت کلی انسان *غول‌آسای* ازلی (*کیومرث*)، فرایند *گسیختگی* (dissociation) را آغاز می‌کند تا به شخصیت‌های مستقل و جزئی بدل شود. همه شخصیت‌های نرینه، مادینه، پادشاه، موبد، پهلوان، کشاورز، ستوربان، پزشک، دانا و... در وجود *کیومرث* جمع شده است. با این فرایند، همه این شخصیت‌ها با گذر از شخصیت پادشاهان مقدم پیشدادی، به شخصیت‌های انضمامی و جزئی در عصر پادشاهان سپسین پیشدادی و کیانی تبدیل می‌شوند. برپایه این فرایند، *طهمورث* که خود هنوز *بهرهایی* از هویت متکثر انسان *غول‌آسای* ازلی را دارد، از بنیان‌گذاران شماری از وجه‌های تمدن و فرهنگ انگاشته می‌شود که مهم‌ترین آنها خط بود (مینوی‌خرد، ۱۳۵۴: ۴۳؛ بلعمی، ج ۱، ۱۳۵۳: ۱۲۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۴). نیز او *زین‌افزار* (اسلحه) ساخت و به همین سبب در *اوستا* با صفت *زیناوند* (سلاح‌دار) از او یاد می‌شود (یشت‌ها، ۱۳۷۷: رام‌یشت، ۱۱). این صفت در زبان پارسی به اشتباه «دیوبند» خوانده شده است و با بازتابی دیگر از *چهره طهمورث* و دیگر پادشاهان پیشدادی پیوند می‌یابد که مغلوب کردن دیوان است. *طهمورث* *اهریمن* را سی سال اسب خود کرد (مینوی‌خرد، ۱۳۵۴: ۴۳). چه بسا این تمثیلی از غلبه *طهمورث* و دیگر پادشاهان *پارسای* پیشدادی بر *دیو* نفس باشد؛ اما برخی از وقایع تاریخی را نیز در خود دارد. در واقع *بازنمود* نخستین مهاجرت‌های مردمان آریایی به هند و ایران و *نبردهای* دراز سران آریایی با بومیان این سرزمین‌ها و انتقال برخی رسوم یک‌جانشینی از بومیان به مهاجران بوده است؛ چنانکه *طهمورث* نیز خط را از دیوان *اسیر* آموخت: «و از *تهمورث* زیبا این سود بود که گنای *بدکار* ملعون را (= *اهریمن*) سی سال باره خود کرد و هفت گونه خط *دبیری* را که آن *بدکار* پنهان داشته بود آشکار کرد» (همان). *طهمورث* بیشتر این *خویشکاری‌های* نمایان را به *ارشاد* وزیر *پارسایش* کرد که *فردوسی* از او با نام «*شهرسپ*» یاد می‌کند (فردوسی، ۱۳۶۶: ج ۱: ۳۶).

۱-۱ بیان مسئله

نام وزیر *طهمورث* در بیشتر چاپ‌های تصحیح‌شده از *شاهنامه* *فردوسی*، *شهرسپ* است. او در روایت *شاهنامه* *فردوسی*، *پارسایی* نامور یا خوشنام است که نماز و روزه، آیین *اوستا*. او موجب قوت کار *طهمورث* در پادشاهی و آموزگار او در رسیدن به *پالودگی* جان است (همان: ۳۶). از *شهرسپ* در *اوستا* و متون ایرانی میانه، نامی نیست. در متون فارسی نو، نام او به صورت‌هایی در پیوند با *بوداسب* آمده است: *ابوداسف* (مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۰)، *بوداسف* (مقدسی، ۱۳۸۶: ج ۱: ۵۰۰؛ طبری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۸؛ *ابوریحان بیرونی*، ۱۳۸۹: ۲۹۳)، *یوداسف* (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۰)، *بزسب* (خیام، ۱۳۸۵: ۸) و *بداست* (*مجمل‌التواریخ و القصص*، ۱۳۸۳: ۸۹). نیز این نام در برخی از دست‌نویس‌های چاپ خالقی مطلق به صورت‌های «*بهرست*» (دست‌نویس *لنینگراد*) و «*شهرست*» (دست‌نویس *دوم قاهره*)، دست‌نویس کتابخانه ملی پاریس و دست‌نویس *دوم کتابخانه بریتانیا*) آمده است. در نگاه نخست شاید این نام‌ها با صورت *بوداسب*

بی ارتباط باشد؛ اما چه بسا این نام‌ها صورتی دیگر از بوداسب است؛ به‌ویژه که بخش «آست» در این نام‌ها یادگار جزء آخر نام بوداسب در صورت‌های کهن‌تر (بودی‌ستوه: Bodhisattva) است و از این نظر با ضبط *مجمل‌التواریخ* و *القصص* (۱۳۸۳: ۸۹) یعنی «بُداسْت» هماهنگ خواهد بود. این ملاحظات گویای آن است که اوصاف پارسایی شهرسپ در شاهنامه، همسو با دیگر متون فارسی نو، اصلی است، اما ممکن است نام شهرسپ برای او اصلی نباشد. به همین سبب نگارنده در این مقاله می‌کوشد که نشان دهد ظهور شخصیت شهرسپ در شاهنامه، برپایه روش نقد کهن‌الگویی و اساطیری، مرحله‌ای از گسیختگی شخصیت انسان غول‌آسای ازلی (کیومرث) به دو شخصیت پادشاه (طهمورث) و پارسا (شهرسپ) است و از این نظر، شخصیت شهرسپ در شاهنامه، در جای خود نشسته است؛ اما نام او در دوره فارسی نو با توجه به غالب بودن بوداسب و صورت‌های متنوع آن در متون این دوره و نادر بودن صورت شاهنامه‌ای شهرسپ، می‌باید همان بوداسب باشد که مرتبه بیدار وجودی در باورهای کهن هندوایرانی است. بنابراین صورت شهرسپ در دست‌نویس‌های شاهنامه نیز می‌باید نتیجه تصحیف بوداسب باشد؛ به‌ویژه که ضبط برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه نیز این گمان را تقویت می‌کند که فردوسی مانند صاحب *مجمل‌التواریخ* و *القصص* با صورت کهن‌تر این نام، یعنی بودی‌ستوه (Bodhisattva) ناآشنا نبوده است؛ حتی محتوای وصف‌های فردوسی برای این شخصیت یعنی راهنمایی مردمان به سوی بیدار وجودی برپایه اصل دوستی و مهرورزی عمومی، چیزی جز ترجمه دقیق نام و اوصاف بودی‌ستوه نیست.

۱-۲ پیشینه پژوهش

افزون بر برخی کوته‌نوشت‌ها درباره شهرسپ - مانند گزارش بیتی در *نامه باستان* که در بردارنده این نام است (کزازی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۰۹). در آنجا با در نظر گرفتن شهرسپ در جایگاه صورت اصیل، معنی این کلمه بیان شده است - یک مقاله مستقل نیز درباره این شخصیت نگاشته شده است: «شهرسب، مرداس و ضحاک، شکستگی شخصیت شهرسب در مرداس و ضحاک»، منتشر شده در *مجله پژوهشنامه ادب حماسی (اردستانی رستمی، ۱۳۹۲)*. این مقاله جنبه شخصیت‌شناختی دارد و رویکرد همگنی در برگزیدن نام اصلی این شخصیت ندارد؛ هر جا که موافق نظریه مطرح شده در مقاله باشد، شهرسب را اصل قرار می‌دهد و هر جا که نیاز باشد، بوداسب را برمی‌گزیند. نظریه این مقاله، که در عنوانش نیز پیداست، آن است که شخصیت شهرسب در نسل سپسین به دو شخصیت ضحاک و پدر او مرداس شکسته می‌شود. یکی از دو پایه اصلی استدلال این مقاله آن است که معنای لغوی شهرسب، چیره بر اسب است و چون ضحاک نیز بیوراسب یعنی صاحب ده هزار اسب است، پس ناگزیر چیره بر اسبان بوده و بخشی از شخصیت شهرسب به ضحاک رسیده است. پایه دوم استدلال، آن است که شهرسب اوصاف پارسایی دارد؛ پس بخش دیگر شخصیت او به مرداس رسیده است. در اینجاست که نگارنده مقاله سخت به نام بوداسب و اوصاف او و روایات در بردارنده نام و اوصاف او می‌گراید. خلل‌های این نظریه نخست آن است که ممکن نیست دو نام «شهرسب» و «بوداسب» با هم درست باشد و نمی‌توان برای راست‌درآمدن نظریه، گاه به این نام و گاه به آن نام گرایید. دیگر آنکه شهرسب - اگر نام وزیر طهمورث در اصل هم شهرسب باشد - به معنای چیره بر اسب نیست؛ بلکه به معنی اسب کشور یا اسب پادشاهی است. نیز این نظریه با توجه به نام‌شناسی و شخصیت‌شناسی کهن‌تر مرداس و بیوراسب، مخدوش است. مرداس در تحلیل به اجزای سازنده نامش، اوصاف پارسایی را در بر ندارد و حتی در اصل، ازدهایی مردخوار و در پیوند با «داسه»، ازدهای هندوایرانی باستان، بوده است. همچنین چه بسا جزء دوم نام او، اس، به معنی ازدها یا خورنده باشد (کزازی، ۱۳۹۲،

ج ۱: ۳۴۲). بیوراسب نیز مانند مرداس است؛ یعنی جزء دوم نامش (اسب)، می‌باید در اصل بازمانده اس/از/اژ به معنی اژدها باشد و همین جزء است که در نام دیگر او به صورت‌هایی مثل اژی+دهاک/از+دهاک/از+دهاق و... حضور دارد. بنابراین صورت بیوراسب و معنی‌کردن آن به صاحب ده هزار اسب، بدون اصالت و متعلق به دوره ایرانی میانه و بعد از آن است. این معنا نتیجه فرایند نوسازی و آشناسازی و معنی‌یابی واژه‌های کهن‌تر در ادوار نوتر است. به پیروی از همین فرایند چه‌بسا جزء نخست بیوراسب نیز واژه‌ای کهن‌تر و ناآشنا در دوره ایرانی باستان و پیشتر از آن باشد که با تبدیل به «بیور» ایرانی میانه، نوسازی و آشناسازی شده و مجموع نام به‌صورت بیوراسب و به معنی صاحب ده هزار اسب درآمده است.

۲- بحث

۱-۲ انسان غول‌آسای ازلی و گسیختن شخصیت او به مردمان انضمامی واقعی

نخستین تجلی انسان در اسطوره‌ها پدیده‌ای است که می‌توان آن را انسان غول‌آسای ازلی نامید. این انسان دربرگیرنده همه هستی و نیز غایت همه هستی است (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۰۳). او تصویری آرمانی و البته بدوی از انسان کامل در ناخودآگاه بشر است. او باید در شکل گیتیک (مادی) خود، جامع همه گیتی و در تجلی مینوی (روحانی) خود نیز دربردارنده همه کمالات معنوی باشد. او جامع همه اوصاف و خویشکاری‌هایی است که جدا از هم در انسان‌های انضمامی و واقعی دیده می‌شود. انسان غول‌آسای ازلی، موجودی ناهمگن است (همان، ۱۳۷۹: ۲۸۴)؛ زیرا او جامع همه چیز و مصداق ابرمردم (superhuman) است. او دوجنسه و نر - ماده است (همان، ۱۳۸۳: ۱۶۸). او هم پادشاه است و هم ویژگی تقدس دارد. یونگ او را پادشاه ایزدی (king divine) و توأمان ایزدی (divine couple) می‌خواند (همان: ۳۱) و به سبب همین تقدس، هم شاه و هم موبد (priest- king) است. او با وجود رسالت پادشاهی، وظایف پهلوان و قهرمان (hero) را نیز بر دوش می‌کشد؛ همچنین پیری دانا (the old wise man) است که وظیفه رهنمون‌کردن مردمان را به سوی آبادی جهان بر عهده دارد. او ستوربان، کشاورز، پزشک، افسونگر، کاشف آتش، خانه‌ساز، جامه‌آور، عطرانگیز و غیره است. او همه چیز و همه کس است و به همین سبب در نهایت تورم شخصیت (inflation) است و سرانجام این تورم، پاره‌پاره شدن و گسیختگی (dissociation) است که بر اثر آن، پادشاه، موبد، پهلوان، پزشک، افسونگر، ستوربان، کشاورز، پیشه‌ور و... از هم جدا می‌شود و در قالب مردمان جزئی، انضمامی و تاریخی ظهور می‌یابد. نخستین و کامل‌ترین ظهور انسان غول‌آسای ازلی در اساطیر ایرانی، کیومرث است. کیومرث جامع همه وصف‌های مردمان است. او «نخستین کسی که نیک اندیشید. نخستین کسی که نیک گفت. نخستین کسی که نیکی به جای آورد. نخستین آتربان، نخستین رزم‌آزما، نخستین کشاورز ستورپرور، نخستین کسی که پیاموخت، نخستین کسی که پیاموزانید، نخستین کسی که از برای خود بپذیرفت، نخستین کسی که دریافت ستور را، راستی را، کلام مقدس را، و اطاعت از کلام مقدس را، و سلطنت (روحانی) را و همه چیزهای نیک مزداآفریده را که منسوب به راستی است» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین‌یشت، فقره ۸۸؛ نیز همان: فقرات ۸۹، ۹۵). شخصیت کیومرث با همه جامعیت و تورم، تنها با پاره‌پاره شدن و گسیختگی می‌توانست به شخصیت انسان‌های واقعی و تاریخی متصل شود. به همین سبب مرگ کیومرث، نخستین حادثه گسیختگی شخصیت را رقم زد. از پیکر بی جان او هفت فلز سازنده گیتی بیرون آمد (بندهش، ۱۳۶۹: ۸۱، ۸۲) و از نطفه او مشی و مشیانه زاده شدند که نخستین نرینه و مادینه بودند (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۵، ۵۶؛ حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۶۲).

۲-۲ تداوم گسیختگی شخصیت در طهمورث

فرایند گسیختگی با هدف تبدیل شدن انسان غول‌آسای ازلی به مردمان انضمامی و واقعی، آنگونه که بتواند در صحنه

تاریخ حضور یابد، در نسل‌های پس از کیومرث نیز ادامه می‌یابد. در نتیجه نسل به نسل، شاهد جداشدن و استقلال یافتن شخصیت‌های بیشتر، از شخصیت آبرمردم هستیم. هوشنگ، طهمورث، جم و فریدون، هنوز به‌رهایی از ماهیت انسان غول‌آسای ازلی را در خود دارند. به همین سبب هرکدام از آنان آورنده شماری از وجوه تمدن و فرهنگ مانند کشف آتش، اهلی کردن جانوران، کشاورزی، خانه‌سازی، رشتن، بافتن، دوختن، پزشکی، افسونگری و... هستند. این وجوه، از شخصیت آنان سرچشمه می‌گیرد و مستقل می‌شود و از آن پس بر مردمانی دیگر و جدا از هم می‌نشیند. دوگانه طهمورث و وزیرش در خلال همین فرایند گسیختگی، معنا می‌یابد.

کیومرث نمونه کامل انسان غول‌آسای ازلی است که پادشاه، موبد - پادشاه (priest - king) و همچنین قهرمان و پیر دانا (hero-old wiseman) است. نتیجه گسیختگی شخصیت او ظهور شخصیت‌های پادشاه، پارسا و دانا، جدا از هم و در کنار هم است. ظهور وزیر - آن هم وزیری که هم دانا و هم پارساست - در روزگار طهمورث، نتیجه‌ای برای گسیختگی شخصیت و مرحله‌ای انتقالی از تبدیل شدن انسان کلی اساطیری به انسان انضمامی و تاریخی است. بنابراین وزیر طهمورث بدون توجه به نام‌شناسی، از دید شخصیت‌شناسی در جای طبیعی خود نشسته است. هر منبع که از این شخصیت در کنار یا در روزگار طهمورث یاد کرده است، بدون توجه به اینکه نامش را چه بخواند و برایش سمت وزارت فرض کند یا نه، او را تجلی دانایی و پارسایی توصیف کرده است (رک: فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶، ۳۷؛ مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۰؛ مقدسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰۰؛ طبری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۸؛ ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۹: ۲۹۳؛ حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۰؛ خیام، ۱۳۸۵: ۸؛ *مجمل التواریخ و القصص*، ۱۳۸۳: ۸۹). البته شماری از منابع نیز از این شخصیت یاد نکرده‌اند؛ زیرا ویژگی پارسایی و دانایی هیچ‌گاه از شخصیت شاهان اسطوره‌ای ایران به‌طور کامل گسیخته نشد و هرچه به زمان شگرف آغاز نزدیک‌تر باشیم، از جمله در روزگار طهمورث، شخصیت پادشاه، آمادگی بیشتری برای پذیرش نقش دانایی و پارسایی دارد.

۲-۳ پارسایی پادشاهان، ویژگی بنیادین اساطیر ایرانی

منابع ایرانی باستان و میانه از آن شخصیت پارسای دانا که فردوسی او را شهرسپ می‌خواند، یاد نکرده‌اند. سبب این پدیده در همان روایت فردوسی و در دیگر روایت‌ها پیداست؛ زیرا طهمورث خود پارساست (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶). پارسایی پادشاهان، ویژگی بنیادین اساطیر ایرانی است. شخصیت‌های مستقل پادشاه، پارسا و دانا در فرایند گسیختگی و گردیدن شخصیت‌های کلی اسطوره‌ای به شخصیت‌های انضمامی تاریخی ظهور می‌یابد؛ اما ویژگی پارسایی و دانایی هیچ‌گاه خانه وجود پادشاه را از حضور خود خالی نمی‌کند؛ بنابراین پادشاهان اسطوره‌های ایرانی، خود آمادگی پذیرش این نقش را دارند و هرچه به زمان آغاز نزدیک‌تر شویم، این آمادگی بیشتر می‌شود. کیومرث خود، نخستین دین‌آور (یشت‌ها، ۱۳۷۷: فروردین یشت، فقره ۸۸؛ نیز همان: فقرات ۸۹، ۹۵) و کامل‌ترین نمونه پادشاه ایزدی (divine king) و ایزدواره (godlike) است. هوشنگ را برخی پیامبر دانسته‌اند و کتابی به نام *جاودان‌خرد* یا *جاودان‌نامه* را به او منسوب کرده‌اند (محمد بن خلف تبریزی، ۱۳۱۷: ذیل هوشنگ). طهمورث چندان پارساست که می‌تواند بر اهرمن بند نهد و بر او سوار شود (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶) و حضور پارسایی با نام شهرسپ در کنار او در حقیقت مصداق دوگانه‌های ازلی است؛ شخصیت‌هایی که در کنار هم‌اند؛ از هم جدا هستند و جدا نیستند، چون در واقع دو وجه از یک شخصیت بزرگ‌تر کهن‌ترند. جمشید در روایت فردوسی بر آن است که با شعار «هم شهریاری و هم موبدی» (همان: ۴۱) پادشاهی و پارسایی را دوباره در خود جمع کند. این به آن معناست که گسیختگی دو شخصیت پارسا و

پادشاه در روزگار پیش از جمشید رخ داده یا آغاز شده است؛ اما جمشید هنوز ویژگی‌های پارسیایی را دارد. با این حال جمشید با تعریف طبقهٔ پارسایان در نظام اجتماعی خود (همان: ۴۲)، باز هم بر ظهور و استقلال شخصیت پارسا، با وجود تداوم آن در وجود پادشاه، گواهی می‌دهد.

روایت‌های مربوط به کوه‌نشین یا کوه‌زاده‌بودن پادشاهان اساطیر ایرانی مانند کیومرث (بلعمی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۳-۱۷؛ ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۳: ۱۴۱؛ فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۱) و فریدون (همان: ۶۴؛ طبری، ۱۳۷۲: ۳۸، ۳۹) و روایت‌های بر اهرمن نشستن یا پروازکردن این پادشاهان بر دوش اهرمن یا دیوان مانند طهمورث (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶) و جمشید (همان: ۴۴) و نخوردن و نیشامیدن و نگفتن کیکاووس در شهر کیکرد و بر دوش گرفتن دیوان، این شهر را و در آسمان پریدن (ابن اثیر، ۱۳۴۹: ۲۹)، تجلی‌های دیگری از همین ویژگی پارسیایی و زهد است که به بند زدن بر دیو نفس و سوارشدن بر آن و عروج‌یافتن روح تأویل شده است.

اینگونه است که این پادشاهان این توانایی را دارند که در روایت‌های اسطوره‌ای، خود بی‌نیاز از حضور وزیر پارسا، در برخی دیگر از روایت‌ها، خویشکاری پارسیایی و زهد را نیز بر عهده گیرند. به تعبیر دیگر، ظهور مستقل شخصیت پارسا، مطابق فرایند گسیختگی شخصیت و گذار از اسطوره به تاریخ و بیانگر پیش روی از روزگار قدیم به جدید است. به همین سبب استقلال شخصیت پارسا در منابع کهن تر رایج نیست؛ اما در روایت‌های ایرانی نو حضور بیشتری دارد. البته در همین روایت‌های دورهٔ نو نیز گاه هرآنچه متعلق به شخصیت پارساست، هم‌زمان به شخصیت پادشاه نیز منسوب می‌شود؛ مانند پارسیایی طهمورث در روایت فردوسی (۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶) یا آنکه کل شخصیت پارسا فقط به پادشاه منسوب می‌شود؛ مانند انتساب روزه‌داری به طهمورث در روایت ابن‌اثیر (۱۳۴۹: ۱۴) که چه‌بسا تأثیر منابع و روایت‌های کهن تر بر منابع و روایت‌های تازه‌تر است.

۲-۴ پارسی روزگار طهمورث در منابع ایرانی نو

منابع ایرانی باستان و میانه دربارهٔ پارسی روزگار طهمورث، خاموش‌اند و این با شرحی که گذشت، طبیعی است؛ اما منابع ایرانی نو با همهٔ تفاوت‌ها در نام این شخصیت و اینکه او وزیر طهمورث بود یا نه، بر ویژگی پارسیایی او تأکید دارند و این یعنی ویژگی پارسیایی را برای او اصیل می‌دانستند؛ اما در دیگر ویژگی‌ها مانند نام او و کیفیت پیوندش با پادشاهی طهمورث اختلاف نظر داشتند. فردوسی او را دستور طهمورث و پارسیایی شب‌زنده‌دار و دائم‌الصوم می‌داند که نماز و روزه، آیین او بود. او در روایت فردوسی، تنها وزیر طهمورث نیست؛ بلکه مربی طهمورث در مسیر تهذیب نفس است و مطابق آیین دوستی و مهرورزی عمومی زندگی می‌کند. اهمیت ویژگی مربی‌بودن در تهذیب نفس و مهرورزی عمومی در ادامهٔ مقاله در بحث تنقیح نام شهرسپ آشکار خواهد شد. طهمورث به تعلیم این پارسا توانست به مرحلهٔ پالودگی نفس برسد و بر اهریمن سوار شود (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶). روایت *مجمل‌التواریخ و القصص* (۱۳۸۳: ۲۶) از جنبه‌هایی به روایت فردوسی نزدیک است و او را وزیر طهمورث و برهنه‌د روزه و نماز می‌داند. حمزه اصفهانی نیز این پارسا را پیشوای درویشان روزگار طهمورث و روزه را برگرفتی از شیوهٔ او و پیروانش برای زیستن در روزگار قحطی دانسته است: «و نیز در روزگار طهمورث روزه برقرار شد، بدین سان که گروهی درویش از پیروان کسی به نام یوداسف (بوداسف؟) آن را مقرر کردند و سبب آن بود که طعام دشوار به دست می‌آمد، ایشان روز را در گرسنگی به سر می‌بردند و سپس آبی برای سد رمق می‌خوردند. روزگاری بدین کار خو گرفتند و سرانجام آن را فریضهٔ دینی و پرستش خدا برشمردند. این گروه را کلدانیان خواندند و ایشان خود را در دورهٔ اسلام، صابئین نامیدند» (حمزه اصفهانی،

۱۳۴۶: ۳۱). صابین یا کلدانیان خواندن این مردمان می‌باید تابعی از ذهنیت مردمان دوره ایرانی نو باشد که جهان ذهنی‌شان با مؤلفه‌های سامی آمیخته بود و مصادیق را با مفاهیم سامی تعبیر می‌کردند. بدیهی است که برای نام نهادن بر رهبانیت و مصداق‌یافتن برای آن نیز از مفاهیم آشنا در عصر خود یعنی مذهب صابان بهره می‌بردند. شبیه این فرایند اسطوره‌آمیزی را در منسوب کردن کیومرث به خانواده نوح نبی (ابن اثیر، ۱۳۴۹: ۱۲؛ مسعودی، ۱۳۴۴، ج ۱: ۲۱۵) و در بسیاری از نمونه‌های دیگر آمیزش اسطوره‌های آریایی و سامی می‌توان دید؛ بنابراین نباید آن را اصلی نهاد و پایه استدلال قرار داد (چنانکه در این منبع، اینگونه پدیده‌ها، پایه استدلال و نتیجه‌گیری شده است: اردستانی رستمی، ۱۳۹۲). مضمون روایت مستوفی (۱۳۶۲: ۷۹، ۸۰) نیز همسو با روایت حمزه اصفهانی است. شاید باتوجه به ماهیت تاریخ مستوفی که گزیده دیگر تواریخ است، روایت او می‌باید برگرفته از روایت حمزه اصفهانی باشد. خیام (۱۳۸۵: ۸) نیز او را رهبانی در روزگار طهمورث می‌داند که دین صابان آورد و دین پذیرفت.

۲-۵ بوداسب، نام محتمل‌تر برای وزیر طهمورث

در منابع ایرانی باستان و میانه، آن مقدار که امروزه در دست است، ذکری از وزیر طهمورث نیست و این باتوجه به سنجه‌های نقد اساطیری که شرحش گذشت، ممکن است طبیعی انگاشته شود. در دوره ایرانی نو، فردوسی به ذکر وزیر طهمورث می‌پردازد. نام او در بیشتر نسخه‌های چاپی برپایه شماری از دست‌نویس‌های شاهنامه، «شهرسپ» است (فردوسی، ۱۹۶۵، ج ۱: ۳۷؛ همان، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶؛ کزازی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۶) و در یک نسخه چاپی هم «شیداسب» (فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۳) آمده است؛ اما این نام (شهرسپ و صورت نادرتر آن: شیداسب) در اقلیت است و صورت غالب این نام در منابع فارسی نو، «بوداسب» یا یکی از صورت‌های در پیوند با آن است: حمزه اصفهانی (۱۳۴۶: ۱۰) او را «یوداسف» می‌خواند. مستوفی (۱۳۶۲: ۸۰) نام او را «ابوداسف» خوانده است. مقدسی (۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰۰)، طبری (۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۸) و ابوریحان بیرونی (۱۳۸۹: ۲۹۳) این نام را «بوداسف» خوانده‌اند. خیام (۱۳۸۵: ۸) «بزاسب» و صاحب *مجموع التواریخ و القصص* (۱۳۸۳: ۸۹) نیز «بداست» ثبت کرده است. بدون توجه به تنوع صورت نام، این منابع در اوصاف این شخصیت با شاهنامه اشتراک دارند و روایت همگی می‌باید سرانجام به یک اصل برسد؛ بنابراین تجمع و اجماع این تعداد از منابع بر نام «بوداسب» و صورت‌های منشعب از آن بی‌اصل نیست؛ به‌ویژه آنکه برخی از این منابع مانند طبری، مقدم بر فردوسی و برخی مانند ابوریحان بیرونی، معاصر فردوسی و شماری نیز مانند حمزه اصفهانی به دلایل بسیار، متصل یا بسیار نزدیک به منابع پهلوی یا اوستایی بوده است. حمزه اصفهانی در تاریخش موسوم به سنی *ملک الارض و الانبیاء* در یک جا نام هشت منبع ترجمه‌شده از متون دوره میانه را ارائه و چکیده مطالبشان را نقل می‌کند (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۷). برخی از منابع حمزه اصفهانی خود بر ده‌ها منبع دیگر متکی است؛ برای مثال یکی از خدای‌نامه‌هایی که او منبع قرار داده و از آن با عنوان *خدای‌نامه بهرام موبد* یاد کرده است، بر بیست و اند نسخه خدای‌نامه متکی است (همان: ۱۹). او بر آن بود که از منابع اصلاح‌شده و متعلق به ایران باستان بهره برد؛ چنانکه در ذیل منابع خود وقتی به کتاب *تاریخ ملوک بنی‌ساسان* می‌رسد، آن را «اصلاح بهرام بن مردان شاه، موبد ولایت شاپور از بلاد فارس» می‌خواند (همان: ۷). همچنین خدای‌نامه موسی کسروی را به آن سبب منبع خود قرار می‌دهد که با تصحیح و تلفیق چندین نسخه از خدای‌نامه پدید آمده است و برای تصحیح آن، تلاش‌هایی به شیوه‌های دیگر نیز انجام شده است؛ از جمله موسی کسروی سال‌های فرمانروایی پادشاهان را به یاری حسن بن علی، رقام مراغه که در کار زیج، بی‌همتا بود، مقابله و تصحیح کرده است (همان: ۱۳). حمزه اصفهانی چنان محققانه اخبار ایران باستان را بررسی می‌کرد

که هرگاه در منبعی، کم و کاستی می‌یافت، به جست‌وجوی منابع دیگر دربارهٔ ایران باستان برمی‌آمد: «در این فصل عباراتی از خدای‌نامه را که ابن مقفع و ابن جهم آنها را نقل نکرده‌اند، می‌آورم» (همان: ۶۰). دقت مطالبی که او در ادامه سخن خود نقل می‌کند، خواننده متفکر را به این تردید می‌افکند که آیا او تنها به منابع دورهٔ میانه دسترسی داشته یا آنکه با خود/اوستا نیز سروکار داشته است؛ آن‌هم نه/اوستای کوچک امروزی بلکه/اوستای بزرگ ساسانی. مطالبی که حمزه اصفهانی دربارهٔ کیومرث و گاو نخستین و مشی و مشیانه و ادوار زندگانی آنان می‌آورد، به‌دقت مطابق با روایات ایرانی میانه است. حمزه اصفهانی خود می‌نویسد که این مطالب متعلق به/اوستاست؛ اما نمی‌گوید که به اصل/اوستا دسترسی داشته یا مطالب خود را از اوستاشناسی گرفته است و یا اینکه مطالبش به یکی از منابع دورهٔ میانه متکی است که گزارشی از/اوستا را در خود داشته است (همان: ۶۱). جالب این است که مطالب نقل‌شده دربارهٔ گاو نخستین و کیومرث که حمزه آورده است، در/اوستای امروزی وجود ندارد و همین، ارزش تاریخ‌نامهٔ آن را بالاتر می‌برد؛ زیرا ما را به بخش‌های گم‌شدهٔ اوستا رهنمون می‌شود. بحث آنگاه جالب‌تر می‌شود که حمزه اصفهانی بخشی از اخبار کیومرث و گاو نخستین را که برگرفته از/اوستاست نقل می‌کند و سپس می‌نویسد: «این گفتار را در برخی از کتاب‌ها به صورت دیگری با شرح بیشتر خواندم» (همان: ۶۲)؛ اما بی‌تردید این کتاب‌ها خدای‌نامه‌ها نیست؛ زیرا پیشاپیش در ابتدای این فصل تذکر داده است که مطالبی را یاد می‌کند که در خدای‌نامه‌های ابن مقفع و ابن جهم نیامده است (همان: ۶۰)؛ به این ترتیب خواننده را با مطالبی آشنا می‌کند که منابعشان امروزه برای ما ناشناخته است. این مطالب از نظر اعداد و جزئیات، به مطالب بندهش دربارهٔ آغاز آفرینش شباهت کامل دارد (بندهش، ۱۳۸۰: ۱۵۵؛ حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۶۱) و پیداست که بندهش، خود خلاصهٔ/اوستا بوده است.

برپایه آنچه بیان شد، آمدن صورتی از نام «بوداسف» در منبعی مثل *سنی ملوک الارض و الانبیا* را نباید نسنجیده و بیهوده دانست و نیز غلبهٔ همین نام در منابع دیگر ایرانی نو که شماری از آنها مقدم بر یا معاصر با فردوسی بوده‌اند، تردیدی باقی نمی‌گذارد که نام رایج برای شخصیت منظور در دورهٔ فارسی نو، «بوداسب» بوده است؛ اعم از آنکه او وزیر پارسای طهمورث باشد یا پارسایی در روزگار طهمورث. این نام حتی در منابع ایرانی میانه نیز آشنا بوده است و بندهش (۱۳۸۰: ۱۲۱) به آن اشاره می‌کند و آن را در پیوند با بت‌پرستی می‌داند. جالب آن است که آغاز بت‌پرستی نیز در اساطیر ایرانی، منسوب به روزگار طهمورث است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۹ و ۸۰) و این گویای حضور شخصیت و نام بوداسب در روایت‌های گم‌شدهٔ ایرانی است.

اما آیا شاهنامهٔ فردوسی به یکباره از نام «بوداسب» خالی بوده است؟ برپایه آنچه بیان شد و باتوجه‌به غلبهٔ نام «بوداسب» در منابع ایرانی نو که مقدم بر، معاصر با و یا پس از فردوسی نوشته شده، بسیار دور از ذهن است که فردوسی را ناآشنا با این نام بدانیم. در واقع نشانه‌هایی بر آشنایی فردوسی با صورت کهن‌تر نام «بوداسب» (بودی‌ستوه: Bodhisattva) در دست‌نویس‌های شاهنامه هست و از همه مهم‌تر آنکه اوصافی که فردوسی برای وزیر طهمورث می‌آورد، روایتی اصیل و دست اول از خویشکاری «بوداسب» است؛ پدیده‌ای در باورهای هندی باستان که عبارت از راهنمای مردمان به سوی بیداروجودی برپایهٔ دوستی عمومی است.

۶۲ بودی‌ستوه (Bodhisattva)، راهنمای مردمان به سوی بیداروجودی

آنچه در زبان فارسی با عنوان «بوداسب» رایج است و در زبان فارسی میانه نیز آمده (بندهش، ۱۳۸۰: ۱۲۱)، صورتی دیگر از اصل سنسکریت بودی‌ستوه (Bodhisattva) است. بودی‌ستوه نام طبقه‌ای از مردمان پارساست که به مرحلهٔ

بیداروجوی رسیده‌اند و برپایه مهرورزی و دوستی عمومی به آفریدگان، راهنما و یاریگر دیگر مردمان برای رسیدن به مرتبه بیداروجودی هستند (Kelsang Gyatso, 1995: 1).

سیدارتا گوتاما (Siddhartha Gautama) که بودای شناخته‌شده برای ایرانیان امروزی است، تنها یکی از واصلان به این مرتبه است؛ اما نام بودا را به مجاز عام و خاص صاحب شده است. ایرانیان به‌ویژه در آسیای میانه و خراسان با زندگانی و نام این بوداسب (سیدارتا گوتاما یا بودای معروف)، به‌صورت‌هایی مانند بوداسب و بوداسف و در دوره اسلامی گاهی به‌صورت یوداسب آشنا بودند؛ گویا مبنای این آشنایی، کتاب بوده‌چریته یا اعمال بودا (Buddha Carita) تألیف‌شده در قرن دوم میلادی است. این کتاب در آسیای میانه به‌سبب یکی‌بودن جغرافیای زیستی بوداییان و مانویان و توجه مانی به بودا و آثار و اعمالش (ابوریحان بیرونی، ۲۰۷) بر متون ایرانی و سپس اسلامی تأثیر گذاشت؛ تاحدی که رمان‌گونه بلوهر و بوداسب، سخت در میان ایرانیان و مسلمانان رایج شد. از دو نظر می‌توان به روایت فردوسی در پیوند با بوداسب توجه کرد: اوصاف بوداسب و نام بوداسب.

یک برش بسیار دقیق و درخشان در روایت فردوسی درباره اوصاف بوداسب آن است که پارسای روزگار طهمورث، تنها پارسا نیست. او پارسا و راهنما و مربی دیگران در وصول به پارسایی و دوست همگان است:

چو جان بر دل هرکسی بود دوست	نماز شب و روزه آیین اوست
سر مایه بود اختر شاه را	در بند جان بدخواه را
همه راه نیکی نمودی به شاه	همه راستی خواستی پایگاه
چُن آن شاه پالوده گشت از بدی	بتایید ازو فرّۀ ایـزدی
برفت اهرمن را به افسون بیست	چو بر تیزرو بارگی برنشست

(فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶)

این توصیف فردوسی، روایت دقیق خویشکاری بوداسب (بودی‌ستوه) در آیین هندیان باستان است. در آیین هندیان، بوداسب برپایه باور اکثریت (مذهب مهائانا: راه بزرگ) کسی نیست که تنها به مرحله بیداروجودی رسیده باشد، بلکه به سبب دوستی و مهرورزی‌اش بر همه آفریدگان، رسالت خود می‌بیند که راهنمای آنان باشد و آنان را مانند خود به مرتبه بیداروجودی رهنمون کند (Kelsang Gyatso, 1995: 1).

چنانکه گفته شد از نظر نام‌شناسی، با توجه به رواج نام بوداسب برای پارسای روزگار طهمورث در منابع مقدم و معاصر فردوسی و به‌ویژه با توجه به انطباق دقیق اوصاف بوداسب در شاهنامه و محتوای پدیده بوداسب، بسیار بعید است که فردوسی با این نام ناآشنا بوده باشد؛ حتی نشانه‌هایی هست که او صورت‌های کهن‌تر این نام را می‌شناخته است. صاحب *مجمّل التواریخ و القصص* که به نظر می‌رسد منبع روایاتش بسیار نزدیک یا یکسان با فردوسی باشد، نام این شخصیت را «بداست» (*مجمّل التواریخ و القصص*، ۱۳۸۳: ۸۹) بیان می‌کند. درحقیقت این منبع نه به صورت فارسی‌شده بوداسب بلکه به صورت سنسکریت آن، یعنی بودی‌ستوه، دسترسی داشته است. در دست‌نویس‌های شاهنامه نیز نشانه‌های همین دسترسی بر جا مانده است. در دست‌نویس‌های چاپ خالقی مطلق، دو صورت «بهرست» (دست‌نویس لنینگراد) و «شهرست» (دست‌نویس دوم قاهره، دست‌نویس کتابخانه ملی پاریس و دست‌نویس دوم کتابخانه بریتانیا) وجود دارد که جزء انتهایی این صورت‌ها یادگار صورت اصلی «بودی‌ستوه» و همسو با صورت آمده در *مجمّل التواریخ* یعنی «بداست» است. نیز دو صورت آمده در دست‌نویس‌های شاهنامه یعنی «بهرست» و «شهرست» افزون‌بر جزء

انتهایی، در هجای نخست نیز بخشی دیگر از صورت سنسکریت «بوداسب» را در بر دارد. در زبان هندیان از جمله در سنسکریت، صورت مکتوبی صامت H به‌ویژه در مجاورت یا در نزدیکی صامت D آنگونه که در Madhya Pradesh, Dehradun, Delhi, Siddhartha Gautama, Bodhisattva و دیگر نمونه‌ها هست، در صورت ملفوظی، تضعیف می‌شود. در انتقال این واژه‌ها به زبان‌های دیگر از جمله فارسی، ممکن است به پیروی از صورت ملفوظی، صامت H حذف شود؛ مانند بودا، سیدارتا و مادیا پرادش یا آنکه به پیروی از صورت مکتوبی و نیز صورت ملفوظی هرچند تضعیف‌شده، صامت H باقی بماند؛ مانند آنچه در دهلی و دهرادون هست. بنابراین صورت‌های «بهرست» و «شهرست» در دست‌نویس‌های شاهنامه، در جزء آخر خود، مشترک با صورت اصلی «بوداسب» یعنی «بودی‌ستوه» (Bodhisattva) و همسو با ضبط مجمل‌التواریخ یعنی «بُداست» است. همچنین جزء نخست نیز جزئی دیگر از صورت سنسکریت این واژه را حمل می‌کند. این نکته بیانگر آن است که فردوسی ممکن است به اقتضای زیست‌بوم خود در خراسان با اسطوره «بودی‌ستوه» آشنایی مستقیم داشته باشد و این آشنایی تنها در حد نام نبوده است. در واقع اوصاف فردوسی برای وزیر پارسای طهمورث نیز با دقت بسیار، محتوای «بودی‌ستوه» یعنی راهنمای موجودات برای رسیدن به بیداروجودی برپایه مهرورزی عمومی را به نمایش می‌گذارد. می‌توان چنین انگاشت که صورت «بهرست» در شاهنامه همان صورت «بُداست» در مجمل‌التواریخ باشد که یکی، صامت H را حفظ کرده و دیگری وانهاد و تفاوت «را» و «دال» نیز شاید برخاسته از شباهت نویسه‌های این دو صامت در خطوط اسلامی است. صورت «شهرست» نیز بر همین اساس تفسیرپذیر است.

۳- نتیجه‌گیری

نام وزیر پارسای طهمورث پیشدادی در بیشتر نسخه‌های چاپی، «شهرسپ» آمده است. در دیگر منابع ایرانی نو، نام این شخصیت به صورت «بوداسب» یا یکی از صورت‌های در پیوند با آن است و این منابع با وجود اختلاف در نام شخصیت با شاهنامه، در اوصاف پارسایی او با شاهنامه موافق‌اند؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در دوره ایرانی نو، وجود پارسایی با نام «بوداسب» در روزگار طهمورث، حقیقتی ثابت انگاشته می‌شده است. نیز این نام به همین صورت «بوداسب» در دوره ایرانی میانه نیز آشنا بوده است. بوداسب صورت فارسی‌شده نام سنسکریت «بودی‌ستوه» (Bodhisattva) است؛ این اسم عنوان طبقه‌ای از مردمان بیداروجود و راهنمای مردمان به‌سوی بیداروجودی برپایه دوستداری و مهرورزی عمومی به آفریدگان به شمار می‌رود. نام «بوداسب» در منابع دوره ایرانی نو، رواجی در حد غلبه داشت و همچنین شماری از این منابع، مقدم بر یا معاصر با شاهنامه فردوسی است؛ به همین سبب نمی‌توان تصور کرد فردوسی از این موضوع بی‌خبر بوده است؛ حتی برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه مانند «بهرست» و «شهرست»، اجزایی از صورت سنسکریت این نام را در بر دارد و گویا منبعی مشترک با ضبط مجمل‌التواریخ و القصص یعنی «بُداست» داشته است. تفاوت‌هایشان را می‌توان در تشبیه نویسه‌هایی مانند «دال» و «را» یا حروف نقطه‌دار و بی‌نقطه دانست که در نسخه‌نویسی‌های پی‌درپی موجب تولید صورت‌های متفاوت شده است. فردوسی در اوصاف این شخصیت نیز بیش از دیگر منابع به اصل سنسکریت نزدیک می‌شود و از این نظر نیز بعید است که از اسطوره بودی‌ستوه بی‌خبر بوده باشد. در روایت فردوسی، وزیر پارسای طهمورث، تنها پارسایی عزلت‌گزين نیست؛ بلکه مرشد و راهنمای طهمورث برای رسیدن به مرتبه بیداروجودی برپایه اصل «دوستی و مهرورزی عمومی» است و این دقیقاً همان خویشکاری است که در

مذهب مهائانا (راه بزرگ / راه اکثریت) برای بودی ستوه ذکر می‌شود.

برپایه آنچه بیان شد، فردوسی با اسطوره بودی ستوه آشنا بوده و وجود پارسایی با نام «بوداسب» در روزگار طهمورث نیز برای منابع ایرانی نو، حقیقتی ثابت به شمار می‌رفته است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت صورت «شهرسپ» در شاهنامه فردوسی صورت اصیل نیست و این نام می‌باید «بوداسب» یا صورتی کهن تر مانند «بُداست» باشد.

منابع

- ۱- ابن‌اثیر، عزالدین ابوالحسن علی جزری (۱۳۴۹). *اخبار ایران از الکامل ابن‌اثیر*، ترجمه محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد (۱۳۵۲). *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: ابن‌سینا.
- ۳- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۲). «شهرسب، مرداس و ضحاک، شکستگی شخصیت شهرسب در مرداس و ضحاک»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، شماره شانزدهم، ۱۷۳-۱۹۱.
- ۴- بلعمی، ابوعلی محمد (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی*، تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: زوآر.
- ۵- حمزه اصفهانی، ابوعبدالله حمزه بن حسن (۱۳۴۶). *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیاء)*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۶- خیام، عمر بن ابراهیم (۱۳۸۵). *نوروزنامه*، تصحیح و تحشیه مجتبی مینوی، تهران: اساطیر.
- ۷- *روایت پهلوی* (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۸- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۳). *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- ۹- فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۶۵-۱۹۷۱). *شاهنامه*، مسکو: اداره انتشارات دانش، شعبه ادبیات خاور آکادمی علوم شوروی.
- ۱۰- ----- (۱۳۶۳). *شاهنامه*، تصحیح ژول مول، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۱۱- ----- (۱۳۶۶). *شاهنامه*، به تصحیح جلال خالقی مطلق، نیویورک: Bibliotheca Persica.
- ۱۲- فرنیغ‌دادگی (۱۳۸۰). *بندهش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: طوس.
- ۱۳- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۲). *نامه باستان* (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی). تهران: سمت، چاپ هشتم.
- ۱۴- *مجم‌التواریخ و القصص* (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار، تهران: دنیای کتاب.
- ۱۵- محمد بن خلف تبریزی (۱۳۱۷). *برهان قاطع*، تهران: شرکت طبع کتاب.
- ۱۶- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲). *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- ۱۷- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۴۴). *مروج‌الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۸- مقدسی، طاهر بن مطهر (۱۳۸۶). *آفرینش و تاریخ*، تصحیح و ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ۱۹- مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۰- *یشت‌ها* (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود، دو جلد، تهران: اساطیر.
- ۲۱- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳). *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: علمی و فرهنگی.

چاپ سوم.

۲۲- ----- (۱۳۷۹). روح و زندگی، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران: جامی.

23- Kelsang Gyatso, Geshe (1995). *The Bodhisattva Vow: A Practical Guide to Helping Others*, 2nd. Ed, New York: Tharpa Publications.