

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)

سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۱۴، تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۲۴-۱۰۳

روایت‌شناسی داستان هفت‌گردان

برپایه روایت انوشیروان مرزبان و ابوالقاسم فردوسی

آرش اکبری مفاخر* رقیه شیبانی فر**

چکیده

این مقاله به روایت‌شناسی داستان هفت‌گردان به روایت فردوسی در شاهنامه و قصه افراسیاب بن پشنگ به روایت انوشیروان مرزبان در روایات داراب هرمز دیار می‌پردازد. به این منظور پس از بررسی خلاصه دو روایت از دیدگاه راویان، روایت‌شناسی، ساختارشناسی تطبیقی و ریشه‌شناسی بنیادهای آیینی و اساطیری، دو روایت مورد بررسی قرار گرفته است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که روایت فردوسی، روایتی دهقانی، ملی و خردگراست که در آن حذف‌های آیینی (زردشتی‌بودن رستم) و اسطوره‌ای (دیدار افراسیاب با اهریمن) به چشم می‌خورد. اگرچه به نظر می‌رسد، این آیین‌زدایی پیش از فردوسی صورت گرفته؛ اما ممکن است، اسطوره‌زدایی از سوی وی انجام شده باشد. در برابر، روایت انوشیروان روایتی موبدی با تکیه بر آموزه‌های مزدیسناپی، اصیل، یکدست، کامل و دارای ژرف‌ساختی اسطوره‌ای و آیینی است که با الگوهای اساطیری-آیینی داستان‌های ایرانی همخوانی دارد. این داستان نقشی مهم در الگوشناسی روایی داستان‌های حماسی ایران، در گذر از روایت موبدی به دهقانی دارد.

* عضو قطب علمی فردوسی‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد mafakher2001@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۳/۲۶

تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۵/۱۹

واژه‌های کلیدی

هفت گردان، قصه افراسیاب بن پشنگ، روایت‌شناسی، ساختارشناسی.

مقدمه

روایت عبارت است از «توالی ادراک شده‌ای از وقایع که به صورت غیراتفاقی با هم مرتبطند» (تولان، ۱۳۸۶: ۱۶) و «روایی بودن متن به این معناست که متن از طریق کلام، داستانی را نقل می‌کند. اصطلاح دیگر برای این نوع داستان‌گویی ارتباط روایی است که نشان‌دهنده فرایند انتقال از مؤلف به عنوان خطابگر به خواننده به عنوان مخاطب است» (لوتی، ۱۳۸۶: ۲۱).

داستان «هفت گردان» به روایت فردوسی یکی از داستان‌های پهلوانی شاهنامه است که در بین داستان‌های به آسمان رفتن کیکاوس و رستم و سهراب قرار دارد. با آنکه این داستان در زمان اسطوره‌ای شاه کاوس رخ داده، پیوندی با آن ندارد؛ اما نقش حلقه پیوند بین داستان‌های پیش و پس از خود را برعهده دارد. کارکرد این پیوند در گذر از داستان‌های کاوس به داستان رستم و سهراب، کمرنگ جلوه دادن نقش شاه و پررنگ کردن نقش پهلوان است؛ بنابراین نمی‌توان آن را از زمان و مکان خود خارج کرد و به جای دیگری از شاهنامه انتقال داد. نکته مهم آن است که ساختار این داستان از نظر روایت‌شناسی به شکوه و استواری سایر داستان‌های شاهنامه نیست. هانزن به عدم توازن، رنگ‌باختگی و بی‌مزگی این قطعه اشاره کرده و معتقد است که شاعر در جانداختن آن به صورتی محکم و منسجم که با روایت اصلی ارتباط سستی دارد، توفیقی نداشته و نقص موجود در الگوی اصلی به وی اجازه نداده است که با وارد کردن بن‌مایه جنگ بین ایران و توران، که در سایر موارد جان‌بخش و پیوند دهنده است، در اینجا وحدت ایجاد کند و داستان را یکدست سازد (هانزن، ۱۳۸۴: ۱۵۷).

حال پرسش مطرح شده این است که الگوی اصلی داستان چیست و چگونه می‌توان به آن دست یافت؟ از آنجا که این داستان در غررالسیر ثعالبی (م. ۴۲۹ه.ق) و نیز متون تاریخی شناخته شده و در پیوند با حماسه ملی ایران، پیش از فردوسی و معاصر با او نیامده، دستیابی به الگوی اصلی داستان و آگاهی از دخل و تصرف نویسندگان نخستین یا خود فردوسی در این داستان دشوار است. اما در نوشته‌های فارسی زردشتی داستانی به نام «قصه افراسیاب بن پشنگ» از انوشیروان پسر مرزبان (زنده در ۱۰۳۶ه/ ۹۹۶یزدگردی) آمده که از نظر هسته اصلی داستان؛ حضور هفت گردان به فرماندهی رستم و نبرد با

افراسیاب و... با روایت فردوسی از داستان هفت‌گردان همخوانی دارد. این داستان راهنمای خوبی برای روایت‌شناسی داستان هفت‌گردان در شاهنامه، پی‌بردن به الگوی اصلی آن و شناخت میزان دخل و تصرف نویسندگان در متن آن است.

برای رسیدن به الگوی اصلی داستان، نخست خلاصه دو روایت از نگاه راویان آورده می‌شود و پس از آن ساختار تطبیقی دو روایت بررسی می‌گردد. پس از شناخت روایت و ساختار داستان‌ها، ارکان بنیادی دو داستان از دیدگاه اساطیری و آیینی بررسی می‌شود.

روایت فردوسی

داستان هفت‌گردان یکی از داستان‌های شاهنامه است که پیش از داستان رستم و سهراب و پس از ماجراهای کاوس آمده‌است. محور اصلی داستان شخصیت رستم است و برخلاف داستان‌های پیش که بر محور شخصیت شاه می‌چرخد، داستان از روایت شاهی خارج و به روایتی پهلوانی دگرگون شده است. شمار پهلوانان همراه رستم نیز در بخش‌های مختلف داستان متفاوت است؛ اما با توجه به ابیات داستان، شمار این پهلوانان با رستم «هفت‌گرد» (۲/۱۰۶؛ ۴۵/۱۱۴؛ ۱۳۷/۱۱۴)، «هفت‌یل» (۴۷/۱۰۶)، «هفت‌گردان» (۶۵/۱۰۸) و «هفت‌تن» (۸۳/۱۰۹) است که نمونه‌ای از نمادشناسی اسطوره‌ای عدد هفت را آشکار می‌سازد.

داستان همان‌گونه که شیوه داستان‌پردازی فردوسی است، با مقدمه وی آغاز می‌شود. فردوسی مقدمه را با تمثیلی کوتاه از زبان «سراینده‌مرد دلیر» در ستایش مردی و مردانگی در نبرد بیان کرده و پس از آن به تفسیر تمثیل و بیان دیدگاه خود می‌پردازد. تفسیر وی گزارشی ناهمگون با فرهنگ ایرانی و فضای کلی شاهنامه را دربردارد؛ زیرا او با جدا کردن راه نبرد از خرد و دین، زیر پا گذاشتن این آموزه‌ها را توسط پهلوانان ایرانی توجیه می‌کند.

داستان با روایت «دهقان» که در بیشتر داستان‌های شاهنامه نقش راوی را برعهده دارد، ساده و گویا از زبان سوّم‌شخص روایت می‌شود. برخلاف بیشتر داستان‌های شاهنامه که در آغاز از شاهان سخن به میان می‌آید و رستم در میانه داستان پا به میدان می‌گذارد، این داستان به طور مستقیم با رستم و انجمن پهلوانان (توس، گودرز، بهرام، گیو، گرگین، زنگه شاوران، گسته‌م، خرد، برزین و گرازه) آغاز می‌گردد. گیو در حالت مستی پیشنهاد شکار و تاختن به نخجیرگاه افراسیاب می‌دهد. این کردار

برخلاف فرهنگ کلی؛ شاهنامه یعنی نکوهیده بودن مرزشکنی است و پهلوانان برای تاختن به مرز توران دلیلی جز مستی و شکار ندارند.

پس از یک هفته شادخواری گردان در سرزمین توران، افراسیاب از آمدن آنان به شکارگاه آگاه می‌گردد. او با سپاهی انبوه به جنگ رستم و یارانش می‌آید تا آنان را گرفتار سازد. رستم که از آمدن افراسیاب آگاه شده، همچنان به می‌خواری خود ادامه می‌دهد. پس از آن بسر بیان پوشیده و به جنگ افراسیاب می‌رود؛ اما افراسیاب از ترس هفت گردان پای به میدان نمی‌نهد. در این هنگامه چهار نبرد فرعی اتفاق می‌افتد که برای پربار شدن ساختار حماسی داستان به آن اضافه شده‌اند:

(۱) نبرد پیران با رستم

(۲) نبرد پیلسم با ایرانیان

(۳) رزم الکوس با ایرانیان

(۴) رزم هفت گردان با تورانیان

پس از این چهار نبرد، داستان به سوی نقطه اوج حرکت می‌کند. افراسیاب می‌گریزد و رستم او را دنبال می‌کند. او همراه رخش در پی افراسیاب می‌تازد و کمندش را بازمی‌کند تا افراسیاب را گرفتار کند. با پرتاب کمند به سوی افراسیاب، خم کمند بر روی کلاهخود او می‌افتد. افراسیاب سر خود را خم می‌کند، همانند باد می‌تازد و از کمند رستم رهایی می‌یابد.

گردان به نخجیرگاه بازمی‌گردند، گزارش نبرد خود را برای کاوس شاه می‌نویسند و پس از دو هفته به درگاه کاوس بازمی‌گردند. این داستان با پند و اندرز فردوسی به پایان می‌رسد.

روایت انوشیروان مرزبان

قصه افراسیاب بن پشنگ سروده یکی از روایان برجسته زردشتی به نام انوشیروان پسر مرزبان است. مرزبان، یکی از دستوران بزرگ زردشتی، در کرمان می‌زیسته و یکی از آثار برجسته او ترجمه مینوی خرد از پهلوی به نظم فارسی زردشتی است (آموزگار، ۱۳۴۹: ۱۸۴). انوشیروان نیز به پیروی از پدر در ترجمه متون اوستایی، پهلوی و پازند به فارسی زردشتی تلاش گسترده‌ای داشته است؛ از جمله ترجمه‌های وی می‌توان «حکایت شاه جمشید»^۱ (روایات داراب هرمزدیار: ۲/ ۲۰۸-۲۳-۲۶) را نام برد. او داستان‌هایی را نیز به نظم درآورده که یکی از آنها «قصه افراسیاب بن پشنگ» (همان، ۲/ ۲۱۰-۲۱۳)

است (آموزگار، ۱۳۴۹: ۱۸۵-۱۹۰؛ رضی، ۱۳۵۳: ۱۱۲-۱۳۹). به نظرمی‌رسد، با توجه به اصالت بنیادهای اساطیری و آیینی آن از متنی کهن گرفته شده و در نود و سه بیت به نظم درآمده است.

داستان با مقدمه دو بیتی انوشیروان در بیان لطف دادار و موضوع روایت آغاز می‌گردد و با توصیف شهریاری و بدکاری افراسیاب در توران و رفتن او با نیروی جادو به نزد اهریمن در دوزخ ادامه می‌یابد. از این رو داستان در شروع خود از ژرف‌ساخت اسطوره‌ای خوبی برخوردار است.

افراسیاب در دیدار خود از اهریمن می‌خواهد تدبیری بیندیشد تا او در هر جا پیروز شود، در روی زمین شادان باشد و پادشاهی ایران را در دست گیرد. مهمترین درخواست او از اهریمن پیروزی بر رستم زال است. افراسیاب با وعده شادکام کردن اهریمن در صورت رسیدن به پادشاهی ایران، خشنودی او را به دست می‌آورد. اهریمن گرگ و اژدهایی به افراسیاب می‌دهد و از او می‌خواهد که به جای کمربند از آنها استفاده کند، هر روز به آنها آب و خورش دهد و تا هفت سال از خانه بیرون نرود تا پس از آن به کار او پایانند.

روزی هفت پهلوان ایرانی (توس، گیو، گودرز، رستم، زواره، گرگین و فرهاد) به نخجیر می‌روند. یزدان پاک به پهلوانان الهام می‌کند که برای شکار به دشت توران بروند. در پی این اندیشه ایزدی، پهلوانان به توران می‌روند و در آنجا به شکار و شادخواری می‌پردازند. افراسیاب از حضور پهلوانان ایرانی آگاه می‌شود. او در حالی که گفته اهریمن مبنی بر هفت‌سال در خانه ماندن را فراموش کرده، با سپاهی بی‌شمار به مبارزه با رستم و یارانش برمی‌خیزد تا آنان را گرفتار کند و به بند کشد. در این هنگام یزدان پاک امشاسپندان (بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسفندارمذ، خرداد، مرداد و بهرام) را نزد خود فراخوانده و از آنان می‌خواهد هفت پهلوان ایرانی را در نبرد با افراسیاب یاری کنند. هر کدام از امشاسپندان بنا بر خویش کاری خود پهلوانان را یاری می‌رسانند.

افراسیاب جادو به سوی هفت گردان لشکر می‌کشد. ایرانیان از آمدن افراسیاب آگاهی می‌یابند، از حالت مستی بیرون می‌آیند و به نبرد با تورانیان می‌پردازند و به نیروی دادار پاک آنان را تار و مار می‌کنند. رستم به قلب سپاه افراسیاب می‌تازد، درفش او را می‌بیند و به سوی او می‌رود. رستم کمربند افراسیاب را در دست می‌گیرد، او را به بالا می‌کشد، از زین جدا می‌کند و به سوی ایرانیان می‌تازد. دلیران سپاه افراسیاب از گرفتاری او سخت آشفته می‌شوند؛ اما افراسیاب با نیروی جادو از میان کمربند می‌رهد و کمربند در دست رستم باقی می‌ماند.

رستم که گمان می‌کند، افراسیاب را گرفتار کرده؛ با شادی به سوی ایران می‌آید، اما هنگامی که به دست خود می‌نگرد کمربندی از گرگ و اژدها می‌بیند. او گرگ و اژدها را نزد کاوس می‌برد و باعث شگفتی بزرگان می‌شود. کاوس دستور می‌دهد، آنها را نیست و نابود کنند. افراسیاب نیز پس از گریختن از دست رستم به سوی اهریمن در دوزخ می‌رود؛ اما اهریمن او را به سبب عمل نکردن به دستوراتش سرزنش می‌کند و از خود می‌راند. داستان با پند و اندرز شاعر در پنج بیت خطاب به بهدینان (زردشتیان) پایان می‌یابد.

ساختار تطبیقی دو روایت

الف) روایت انوشیروان مرزبان	ب) روایت فردوسی
۱) مقدمه انوشیروان	۱) مقدمه فردوسی
۲) آغاز داستان	۲) آغاز داستان (توصیف انجمن پهلوانان)
۳) دیدار افراسیاب با اهریمن	۳) — [اسطوره‌زدایی]
۴) رفتن هفت گردان به شکار و می‌خواری	۴) رفتن هفت گردان به شکار و می‌خواری
۵) آگاهی افراسیاب از آمدن هفت گردان	۵) آگاهی افراسیاب از آمدن هفت گردان
۶) حضور و یاری امشاسپندان به هفت گردان	۶) — [آیین‌زدایی]
۷) لشکرکشی افراسیاب و نبرد با هفت گردان	۷) لشکرکشی افراسیاب و نبرد با هفت گردان
	۷-۱) می‌خواری رستم و پهلوانان
	۷-۲) رفتن رستم و گردان به نبرد افراسیاب
	۷-۳) نبرد پیران با رستم
	۷-۴) رزم پیلسم با ایرانیان
	۷-۵) رزم الکوس با زواره و رستم
	۷-۶) رزم هفت گردان با تورانیان
۸) جنگ رستم با افراسیاب	۸) جنگ رستم با افراسیاب
۸-۱) فرار افراسیاب با جادو از میان کمربند	۸-۱) پاره‌شدن کمربند افراسیاب [اسطوره‌زدایی]
۹) بازگشت رستم با کمربند مار و اژدها به ایران	۹) بازگشت هفت گردان و پایان داستان

(۱۰) رفتن افراسیاب نزد اهریمن و پایان داستان (۱۰) — [اسطوره‌زدایی]

(۱۱) سخن پایانی انوشیروان (۱۱) سخن پایانی فردوسی

بررسی تطبیقی ساختار دو روایت

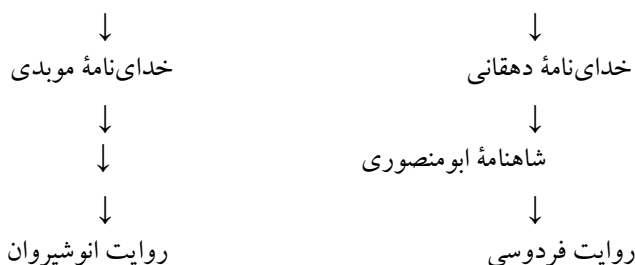
با توجه به ساختار دو داستان می‌توان گفت که روایت انوشیروان مرزبان، روایتی یکدست با آغاز، میانه و پایانی در پیوند با هم، با بن‌مایه‌های اسطوره‌ای کهن، بر ژرف‌ساختی آیینی شکل گرفته که می‌توان آن را یکی از پیش‌الگوهای برجای مانده از داستان‌های شاهنامه در نگاه موبدان زردشتی و بازمانده‌ای از روایت موبدی خدای‌نامه با محوریت نقش رستم دانست. در این گونه روایت‌ها تکیه‌ی راوی بر آموزه‌های مزدیسنايي و نگاهی اعتقادی به اساطیر ایرانی است. نویسنده این خدای‌نامه‌ها موبدان ساسانی بوده‌اند. اما در روایت‌های دهقانی تکیه‌ی راوی بر بنیادهای ملی و مردمی است و نویسنده این خدای‌نامه‌ها دیران و دهقانان ساسانی بوده‌اند (خالقی مطلق، ۱۳۵۷: ۱۰۷۵؛ تفضلی، ۱۳۷۷: ۲۷۳).

در انتقال یک روایت ادبی سه نقش اصلی وجود دارد: «نویسنده، راوی و خواننده» (تولان، ۱۳۸۶: ۱۱۶). درباره نویسنده اصلی داستان هفت گردان در روایت فردوسی، اطلاعی در دست نیست. تنها می‌توان فرض کرد که این داستان پیش از فردوسی در شاهنامه ابو منصور (۳۴۶هـ) به نثر وجود داشته؛ اما تعالی با توجه به نگرش تاریخی و واقع‌گرای خود این داستان را که در حلقه‌های شناسایی تاریخ و خاندان شاهی نقشی نداشته، مانند داستان‌های رستم و سهراب، بیژن و منیژه و... حذف کرده است.

درباره نویسنده داستان افراسیاب بن پشنگ نیز با قطعیت می‌توان گفت که این داستان از طریق پدر انوشیروان به او رسیده است. آنان بنا بر سنت خانوادگی متون نثر اوستایی و پهلوی را به نظم درمی‌آورده‌اند و این داستان نیز یکی از این نمونه‌هاست؛ بنابراین نویسنده روایت انوشیروان، یکی از موبدان زردشتی بوده است.

با توجه به هسته مشترک اصلی دو روایت (حضور هفت گردان و نبرد رستم با افراسیاب) باید سرچشمه‌ای نخستین برای هر دو داستان در نظر گرفت. به این معنی که منشأ این دو روایت می‌تواند خدای‌نامه‌های روزگار ساسانی با دو رویکرد موبدی و دهقانی باشد که در انتقال به جامعه ایران پس از اسلام توسط دو گروه متفاوت با دو رویکرد دهقانی؛ یعنی ایرانیان میهن‌گرا (مسلمان / زردشتی) و موبدی یعنی ایرانیان دین‌گرا (زردشتی) گسترش یافته است. نمودار زیر این فرضیه را بخوبی نشان می‌دهد:

سرچشمه نخستین داستان (نوشتاری / گفتاری)



بنابراین در فاصله بین روزگار ساسانی؛ زمان خدای نامه‌ها و انتقال آن به شاهنامه ابومنصوری تا انتقال به فردوسی و خاندان انوشیروان مرزبان در این داستان‌ها تغییراتی روی داده است. نویسنده داستان افراسیاب بن پشنگ، زردشتی بوده و داستان را از روی تعصب دینی برای زردشتیان و با هدف تبلیغ آیینی نوشته است. از این رو داستان را با همان قداست دینی روایت کرده تا اینکه به دست انوشیروان رسیده و به نظم درآمده است. برخلاف این روند، داستان هفت گردان احتمالاً از طریق شاهنامه ابومنصوری به فردوسی رسیده است. از آنجا که هدف از ارائه این داستان تعصب ملی و تبلیغ ملی‌گرایی در بین ایرانیان مسلمان بوده؛ حذف‌های گسترده‌ای در آن صورت گرفته است. همچنین برای جبران کاستی‌های روایت، رویدادهایی فرعی در متن افزوده شده که براحتی می‌توان آنها را حذف کرد.

به نظر می‌رسد، موارد حذف شده، در دو مرحله صورت پذیرفته است. دو نکته اصلی را در بردارد. مرحله نخست که پیش از فردوسی بوده، آیین زدایی از داستان است که براساس آن رستم را از زردشتی بودن بری دانسته‌اند. مرحله دوم اسطوره‌زدایی از داستان است. هسته اسطوره‌ای این داستان، رفتن افراسیاب به دوزخ، دیدار با اهریمن و گریختن او به کمک جادو از دست رستم است.

نکته دیگر فرایند انتقال از راوی به خواننده است. «خوانندگان محصول زمینه اجتماعی-فرهنگی خویش‌اند» (مارتین، ۱۳۸۲: ۱۵) و تأثرات خود را بر داستان‌ها برجای می‌گذارند. خوانندگان داستان فردوسی ایرانیان با نگرش ملی‌گرایی و حماسی هستند؛ بنابراین پافشاری در دین پهلوان چندان ضروری

به نظر نمی‌رسد؛ اما خوانندگان داستان انوشیروان به دلیل زردشتی بودن و داشتن نگاه اعتقادی و مقدّس به داستان، پذیرای حذف‌های آیینی نیستند.

بنیادهای اساطیری و آیینی

۱) رفتن پهلوان اهریمنی به دوزخ و دیدار با اهریمن

رفتن افراسیاب به دوزخ و راهنمایی خواستن از اهریمن، یکی از آموزه‌های بنیادی اساطیر ایرانی است که در پی آن فرد به دانش یا وسیله‌ای دست می‌یابد و از دیگران ممتاز می‌گردد. به عنوان مثال اخت جادوگر برای یافتن دانشی که بتواند پاسخگوی پرسش‌های یوشت‌فریان باشد، به دوزخ می‌رود و از اهریمن یاری می‌خواهد (یوشت‌فریان: ۴، ۱۰). در سفر افراسیاب نیز اهریمن کمربندی را که ترکیبی از گرگ و اژدهاست به او می‌سپارد تا هفت سال آنها را پروراند و پس از آن به شادکامی برسد. این بخش در روایت فردوسی به‌طور کامل حذف شده‌است.

شوی زین گرگ و اژدر شاد و خرسند	بدار این را تو بر جای کمربند
پس از هفت‌سال آید بر تو در کار	کمربند خودت اینها نگه‌دار
که آن دم تو شوی خود شاد و فیروز	خورشن و آب ایشان ده به هر روز
بشو خرسند بر اینکار افسون	مرو تا هفت‌سال از خانه بیرون

(روایات داراب هرمزدیار، ۲/ ۲۱۱-۱۱ / ۱۴)

نمونه‌ای از این رزم‌افزار جادویی و اهریمنی، خنجر ویدرفش جادوست که دیوان آن را در دوزخ به خشم و زهر ساخته و به آب پزه پرداخته‌اند (یادگار زیران: ۱۰۰). رزم‌افزار شپده در نبرد با کیخسرو نیز دارای این ویژگی است:

سلیحش پدر کرده از جادوی	ز کژی و تاروی و از بدخوی
بر آن جوشن و خود پولادسر	نباشد سلیح شما کارگر

(فردوسی، ۴/ ۲۰۵-۵۴۵-۵۴۶)

۲) حضور امشاسپندان و یاری آنان به پهلوانان اهورایی

رفتن هفت گردان به شکار و آگاهی افراسیاب از آمدن آنها قسمت‌های مشترک هر دو روایت است؛ اما روایت انوشیروان قطعه‌ای آیینی، حضور امشاسپندان دارد که در روایت فردوسی نشانی از آن نیست:

همانگه دستگیری پاک یزدان	بر خود خواند شش امشاسپندان
بگفت یزدان به بهمن نیز گفتار	که هفت این تن ز ایران تو نگهدار
ایا اردیبهشت و شهریور راد	به اسفندارمد خورداد و مرداد
ابا بهرام فیروزگر همانند	که بر این هفت تن یاور باشند
نگهدارید آن گردان هفتا	که هستند بیخبر میخواره مستا
	(روایات داراب هرمزدیار، ۲ / ۲۱۱ / ۳۳-۳۷)

در این ابیات انوشیروان مرزبان، شمار امشاسپندان را شش تن می‌داند؛ اما هفت امشاسپند را نام می‌برد. هرچند شمار امشاسپندان شش تاست (Bundahišn: 1.52; 3.7)؛ وزیدگی‌های زادسپرم: ۳۵. ۱۳؛ روایات داراب هرمزدیار: ۱ / ۵۷۵ / ۴)، اما گاه در نوشته‌های پهلوی شماره هفتمی نیز بر آنها افزوده شده‌است.

نکته برجسته درباره حضور امشاسپندان در این متن معرفی ایزد بهرام به عنوان هفتمین امشاسپند است. اگرچه ایزد بهرام از برجسته‌ترین ایزدان است و بهرام‌یشت اوستا ویژه اوست، در متون اوستایی و پهلوی از او به عنوان هفتمین امشاسپند یاد نشده؛ بلکه هرمزد (Bundahišn: 3.1)؛ روایات داراب هرمزدیار: ۱ / ۵۲۵ / ۴) یا سروش (Bundahišn: 5.1)؛ صددر بندهش: ۲.۳۴؛ ۲.۹۹) هفتمین امشاسپند هستند.

در بخشی از دستنویس پهلوی م.ا.و ۲۹ (ص ۴۸-۵۵) با عنوان «شماره امشاسپندان در دین» در داستانی از بهرام به عنوان امشاسپند هفتم یاد شده‌است (de Menasce, 1947/8: 5-18)؛ مزداپور، ۱۳۷۸: ۱۹۵-۲۱۵). در این داستان زردشت پس از برشمردن امشاسپندان ششگانه، درباره هفتمین امشاسپند از اهورامزدا پرسش می‌کند. اهورامزدا پاسخ می‌دهد که شش امشاسپند نمی‌توانند اهریمن را از تازش بزرگ بر آفرینش اورمزدی بازدارند و این کار تنها از عهده ایزد بهرام می‌آید؛ بنابراین ایزد بهرام، اهریمن را به بند مینوی بسته و او را سرنگون در دوزخ زندانی می‌کند و از آن پس به عنوان هفتمین امشاسپند شناخته می‌شود. او در پایان جهان نیز اهریمن، دیوان و دروجان را به بند می‌کشد. نویسنده متن پهلوی منبع داستان خود را در آغاز و پایان روایت، اوستا و زند معرفی می‌کند. این داستان نیز به طور خلاصه در یکی از متون فارسی زردشتی آمده‌است (de Menasce, 1947/8: 5-18)؛ دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۶۴).

ایزد بهرام در رساله‌ی علمای اسلام نیز نقش برجسته و جایگاه مهمی دارد و همراه با اردیبهشت، نگهبان اهریمن در دوزخ است (روایات داراب هرمزدیار: ۲/ ۶۳/ ۱۹). «در سنت زنده‌ی زردشتی، امروز نیز بهرام برترین امشاسپندان و ایزدان است» (مزداپور، ۱۳۷۸: ۷۹). هدف از این بررسی دریافت اصالت روایت انوشیروان مرزبان است؛ بویژه در گزینه‌ی هفتمین امشاسپند؛ ایزد بهرام.

۳) زردشتی‌بودن رستم

یکی دیگر از برجسته‌ترین آموزه‌های آیینی روایت انوشیروان مرزبان، تفکر دینی او درباره‌ی رستم است. در روایت وی، رستم زردشتی‌ای پاک‌دین و مورد توجه و لطف خاص اهورامزداست. این نگرش موبدان و زردشتیان ایران درباره‌ی زردشتی‌بودن رستم تنها مختص این متن نیست و در نوشته‌های پهلوی تا نوشته‌های متأخر زردشتی نمونه‌هایی دارد. با توجه به این متون هیچ شکی در دوستی و ارادت موبدان و زردشتیان به رستم باقی نمی‌ماند:

در کهن‌ترین نوشته‌های پهلوی که اصل آنها به دوران اشکانی بازمی‌گردد، از رستم در کنار اسفندیار به نیکی یاد شده است (یادگار زریران، ۲۸؛ درخت آسوریک، ۷۱). در آثار دوره‌ی ساسانی نیز رستم شخصیتی نیک و مورد تأیید جامعه‌ی موبدی این دوره است. در بندهشن (۱۲-۳۳.۸) پهلوانی است که هنگام گرفتاری کاوس، یاریگر ایرانیان و نجات‌بخش شاه است. همچنین در شهرستان‌های ایرانشهر (بند ۳۷) از رستم به عنوان پادشاه سیستان و سازنده‌ی شهر زابلستان بخوبی نام برده‌اند.

مهم‌ترین اشاره به نام رستم و نقش او در اعتقادات زردشتی، شعر «بهرام ورجاوند» است. در این شعر بهرام را که از ناجیان زردشتی است و در پایان جهان ظهور می‌کند، به رستم مانند کرده‌اند:

از ما بیاید آن شه بهرام ورجاوند از دوده‌ی کیان

تا بیاوریم کین تاژیکان

چونان رستم که آورد یکصد کین سیاوشان (بهار، ۱۳۷۵: ۱۹۹).

در زند خرده‌اوستا در قطعه‌ی «آفرین بزرگان» از «رستم زیناور» در کنار گشتاسپ‌شاه و اسفندیار نیزه‌ور نام برده شده است. و همچنین در قطعه‌ی «پیمان کدخدایی» از «رستم زوردار» در کنار کیخسرو جاودانی، زردشت نامدار، خورشید توانگر، ماه بهره‌دهنده و سپندارمذ نورانی به نیکی یاد شده است (Dhabhar, 1927:219, 221؛ عقیقی، ۱۳۷۴: ۱۳۱، ۳۸۰).

در گذر از ادبیات پهلوی به متون فارسی زردشتی، در روایت داراب هرمزدیار که توسط موبدان و زردشتیان پس از اسلام نوشته شده نیز رستم چهره‌ای نیک و ستودنی دارد: در «آفرین بزرگان» از رستم نیزه‌ور در کنار اسفندیار دین‌یاور یاد شده (۱۰/۴۰۳) و در «دیباچه آفرینگان» یاد رستم و خانواده‌اش گرامی داشته شده است: «رستم زال ایدر، زال سام، سام نریمان ایدر یاد باد» (۱۶/۳۵۶/۱) و همچنین در یکی دیگر از داستان‌های انوشیروان مرزبان آمده است:

کجا رویین تن آن اسفندیاری	که در گیتی نبودش مثل و یاری
کجا جاماسب با احکام دانش	که بوده آشکارا هر نهانش
کجا رستم که پیل و شیر نر بود	به پیش پادشاهان چون سپر بود

(۲/۳۰۶/۱۵-۱۷) ۲

و همچنین نام بسیاری از موبدان و بزرگان زردشتی «رستم» است که نشان از ارجمندی نام و یاد او در دیدگاه زردشتیان دارد (روایات داراب هرمزدیار: ۲/۴۸۰؛ 627, 630 Peršian Rivāyats).

دقیقی در گشتاسپ‌نامه، ایمان آوردن رستم و خانواده او را به آیین زردشت شرح می‌دهد:

به شادی پذیره شدندش به راه	از آن شادمان گشت فرخنده شاه
به زاولش بردند مهمان خویش	همه بنده‌وار ایستادند پیش
وزو بند کستی پیاموختند	بیستند و آذر برافروختند
برآمد برین میهمانی دو سال	همی خورد گشتاسپ با پور زال

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۱۷۰/۵-۹۹۱-۹۹۴)

فردوسی نیز در داستان بیژن و منیژه بروشنی به زردشتی بودن رستم اشاره می‌کند. در این داستان

رستم با اعتقاد به اورمزد و امشاسپندان، کیخسرو را ستایش می‌کند:

برآورد سر آفرین کرد و گفت	مبادا به جز نیک و خوییت جفت
که هرمز دهادت به دین پایگاه	و بهمن نگهبان فرخ کلاه
همه ساله اردیبهشت هژیور	نگهبان شده بر هس و رای پیر
و شهریورت باد پیروزگر	به نام بزرگی و فر و هنر
سپندارمذ پاسبان تو باد	خرد جای روشن روان تو باد
ز خرداد باش از بر و بوم شاد	تن چارپایانت مرداد باد

دی و اورمزدت خجسته بواد در هر بدی بر تو بسته بواد
 ترا باد فرخنده تر شب ز روز تو شادان و تاج تو گیتی فروز
 (فردوسی، ۱۳۷۴: ۳/ ۳۵۸-۳۵۹ / ۷۳۵-۷۴۲)

ستایش رستم در شاهنامه برگرفته از نیایشی کاملاً زردشتی به نام «آفرین ایزدان» است که مورد توجه موبدان ساسانی (شایست ناشایست: ۲۲، ۱-۷) و موبدان پس از اسلام در متون فارسی زردشتی (روایت داراب هرمزدیار: ۲/ ۲۸۲-۲۸۳) است، اکنون به این پرسش می‌رسیم که دلیل آیین‌زدایی از رستم (زردشتی بودن) در روایت فردوسی چه بوده است؟

در پاسخ این پرسش می‌توان گفت: رستم پهلوانی است که مردم ایران دست کم از روزگار اشکانی تا امروز با او زندگی کرده و به دلیل علاقه فراوان به شخصیت ویژه‌اش دگرگونی‌هایی در آیین او به وجود آورده‌اند. از آغاز ورود اسلام همزمان با گرویدن مردم ایران به اسلام و مخالفت با زردشتی‌گری، مردم تلاش کرده‌اند تا دامن پهلوان دوست‌داشتنی خود را از زردشتی و گبری بودن پاک کنند (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۷). نمونه‌ای از این حرکت را می‌توان در کتاب‌های نه‌ایة‌الارب (۸۲-۸۵)، اخبار الطوال (۴۹-۵۰)، تجارب‌الأمم (۱۳۲-۱۳۴)، تاریخ سیستان (۳۳) و زین‌الأخبار (۱۳-۱۵) مشاهده کرد. در این متون رستم را بر دین کهن پنداشته و او را در برابر دین زردشتی و پیروان این آیین؛ گشتاسپ و اسفندیار قرار داده‌اند. هرچند که رستم فردوسی در شاهنامه پهلوانی به‌دین است و در سراسر متون پهلوی و فارسی زردشتی‌ای که در دسترس بوده، نکوهش و ناسزایی به رستم دیده نشده است؛ بنابراین داستان هفت گردان پس از دگرگونی‌های آیینی در هسته اصلی و نخستین به دست فردوسی رسیده و توسط او به نظم درآمده است. این دگرگونی آیینی تاحدی است که در حماسه‌های شفاهی رستم را فردی مسلمان (انجوی، ۱۳۵۴: ۸۸، ۱۲۷) معرفی کرده‌اند؛ پهلوانی که در رکاب حضرت امیر(ع) است و در نبرد با دیو سپید نماز می‌خواند (همان، ۱۰۷-۱۲۷؛ ۸۸).

۴) آموزه بُروز

آیا انوشیروان مرزبان رابطه هفت گردان با امشاسپندان را به متن داستان افزوده یا این آموزه، ریشه‌دار و اصیل است؟ در صورت اصالت روایت انوشیروان، دلیل آیین‌زدایی در روایت فردوسی چه بوده است؟ با توجه به محتوای غنی و دیرینه روایت انوشیروان از جمله رهایی افراسیاب به وسیله نیروی جادو از

دست رستم که در نخستین نبرد رستم و افراسیاب در غررالسیب ثعالبی نیز آمده، تردیدی در اصالت متن برجای نمی‌ماند. ازسوی دیگر پیوند هفت گردان و امشاسپندان بازتابی از آموزه کهن «بروز»^۵ (عالیخانی، ۱۳۷۹:۱۲۹) است. در این آموزه، امشاسپندان در تن انسان‌های هفتگانه بروز کرده و خود را نشان می‌دهند، همانند بروز اهورامزدا و امشاسپندان در زردشت و یارانش. جاماسپ و پوروچیست در قطعه زیر نمودار زمینی امشاسپندان وهومنه (= بهمن) و آرمیتی (= سپندارمذ) هستند (همان، ۱۳۰-۱۳۱):

ای پوروچیست از خاندان هیچتسپ، سپتمان،

که دختر کوچک زردشت باشی

زردشت او را (= جاماسپ) جفت تو قرارداد،

بنابراین با خرد خویش هم‌سخنی کن بر وفق آرمیتی (گاهان، ۵۳. ۳).

همچنین آموزه بروز در متون پهلوی:

- شهریوری، فرمان‌روای نیک، کی‌گشتاسپ راست که نژاده‌ترین است.

سپندارمذی، هُوتس زن گشتاسپ راست که بزرگترین یاور زردشت است.

خردادی و امردادی فروشتر رادسرت و جاماسپ راست.

- در دین به‌سبب همانندی زردشت به اورمزد،...

سه پسر زردشت بمانند بهمن، اردیهشت و شهریور

سه دختر مانند سپندارمذ، خرداد، امرداد (وزیدگی‌های زادسپرم، ۳۵، ۱۰-۱۳)

نمونه همسان با بروز اهورامزدا و امشاسپندان در تن پهلوانان ایرانی، بروز هفت‌تن؛ پیر بنیامین، پیر داود، پیر موسی و... (نمادهای نزدیک به امشاسپندان) در یکی از سرودهای کردی گورانی (دیوان گوره: بارگه‌بارگه، بند ۶۶) از پیر هاشم رژی (Rižwi) در سده هشتم هجری (صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۱۷۰) است:

در مازندران، در مازندران

بارگاه خداوندی بستند در مازندران

یاران با هم جنگ و ستیز می‌کردند

کی کاوس خودش بود شاه شاهان

سلطان یکرنگ، خواجه غلامان

در بروز خود آشکارکرد پیکر هفت‌تنان:

رستم بود (نماد) بنیامین، پیر شفاخواه،
همانا گیو بود (نماد) داود چرخاننده جهان
گودرز بود (نماد) پیر موسی نکته سنج
رستم یک دست بود (نماد) مصطفی داودان
بهرام بود (نماد) رمزار، مهرداد خوان،
زواره خودش بود (نماد) یادگار زرده بام
جهانبخش بود (نماد) ابوت هم پایه خواجگان.

بنابراین با توجه به باور انوشیروان به اسطوره‌های آیینی و دسترسی وی به متون اوستایی و پهلوی تردیدی در اصالت روایت او باقی نمی‌ماند. نمونه‌ای دیگر از اصالت و دیرینگی روایات انوشیروان، «حکایت در شرح دنیا و آخرت» (روایت داراب هرمزدیار: ۲/ ۳۰۵-۳۰۸) است (Inostranzev, 1918: 131-132). این داستان در روزگار ساسانی رواج داشته و توسط برزویه طیب در آغاز کلیله و دمنه، «باب برزویه» آمده است (ابن المقفع، ۱۹۶۶: ۱۲۱-۱۲۴؛ کلیله و دمنه، ۱۳۴۳: ۵۶-۵۷).

۵) پیوند پهلوان اهریمنی با جادو

بنا بر روایت انوشیروان، رستم در هنگام رویارویی با افراسیاب، کمر بند وی را می‌گیرد؛ اما افراسیاب با نیروی جادویی از میان کمر بند می‌گریزد. اگرچه ثعالبی از داستان هفت گردان سخنی به میان نیاورده، اما این کردار جادویی افراسیاب را در نخستین نبرد رستم و افراسیاب بیان کرده است: پس دو لشکر برهم تاختند و به هم درآویختند و آسیاب جنگ به گردش درآمد و شعله‌هایش زبانه کشید. پهلوانان چنان با شمشیر و نیزه به جان هم افتادند که افشاندن گرد، روز را شب کرد. در همین هنگام جای افراسیاب را به دشمن نشان دادند. رستم به سوی او شتافت و راه را بر او گرفت و با وی به نبرد پرداخت و بر او دست یافت. افراسیاب دانست که با رستم برنخواهد آمد، هراسان شد و گریخت. رستم او را دنبال کرد و کمر بند او را گرفت و از کوهه زین بر کند و بر زمین کوبید و از اسب پیاده شد و بر او دست یافت، خواست تا او را زنده پیش کیقباد آورد. افراسیاب به جادو و ترفند، خود را از چنگ رستم رهانید و از مرگ بجست و راه گریز پیش گرفت و بی‌آماج به هرسو گریختن آغاز کرد» (ثعالبی، ۱۹۶۳: ۱۴۵؛ ۱۳۷۲: ۱۰۸).

در روایت فردوسی از داستان هفت گردان و نیز نخستین نبرد رستم و افراسیاب از کردارهای جادویی افراسیاب سخنی به میان نیامده؛ بلکه این قطعه توسط فردوسی اسطوره‌زدایی شده و ساختاری حماسی و خردگرا یافته است. در روایت وی کمر بند افراسیاب به طور طبیعی به دلیل سنگینی او و نیروی دست رستم پاره می‌شود و افراسیاب می‌گریزد:

به پیش سپه آمد افراسیاب	چو کشتی که موجش برآرد ز آب
چو رستم ورا دید بفشرد ران	به گردن برآورد گرز گران
چو تنگ اندر آورد با وی زمین	فرو کرد گرز گران را به زین
به بند کمرش اندر آورد چنگ	جدا کردش از پشت زین پلنگ
همی خواست بردنش پیش قباد	دهد روز جنگ نخستینش داد
ز سنگ سپهدار و هنگ سوار	نیامد دوال کمر پایدار
گسست و به خاک اندر آمد سرش	سواران گرفتند گرد اندرش
سپهد چو از چنگ رستم بجست	بخایید رستم همی پشت دست
چرا گفت نگر فتمش زیر کش	همی بر کمر ساختم بندوش

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۴۸-۳۴۷ / ۳۶-۴۴)

بنا بر متن ثعالبی در نخستین نبرد میان رستم و افراسیاب، او به کمک جادو از دست رستم که کمر بند او را در دست دارد، رهایی می‌یابد. این روایت دقیقاً همانند روایت انوشیروان مرزبان است که در شاهنامه داستان از حالت اسطوره‌ای خارج شده و افراسیاب در اثر پارگی کمر بند از دست رستم رهایی می‌یابد. این امر نشان می‌دهد که فردوسی در جزئیات از شاهنامه ابومنصور پیروی نکرده است. در روایت فردوسی برای جبران اسطوره‌زدایی از داستان هفت گردان و پررنگ کردن بار حماسی روایت، داستان‌هایی کوتاه به متن افزوده شده (فردوسی، ۱۳۷۶: ۲ / ۲۶-۳۶) که می‌توان آنها را حذف کرد. حتی برخی از این داستان‌ها سخن فردوسی نبوده و بعدها در متن شاهنامه قرار گرفته‌اند (فردوسی، ۱۳۷۴: ۲ / ۲۵۱-۲۵۶؛ همان، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۱۱-۱۱۲).

۶) بازگشت پهلوان اهریمنی به دوزخ و دیدار با اهریمن

هر دو روایت با بازگشت پهلوانان به دربار ادامه می‌یابد. روایت فردوسی با سخن پایانی شاعر به پایان

می‌رسد؛ اما روایت انوشیروان با بازگشت دوبارهٔ افراسیاب به نزد اهریمن ادامه می‌یابد:

دگر ره پیش شیطان باز رفت او	پس آن افراسیاب پر جادو
که آنها برد از دست من آسان	بکن چاره دگر ای دیو شیطان
دگر چاره نتان کردن تو بگذر	جوایش داد ابلیس ستمگر

(روایات داراب هرمزدیار، ۲/ ۲۱۳-۲/ ۴-۲)

بازگشت افراسیاب به نزد اهریمن برپایهٔ الگویی داستانی است که در آن پهلوانان اهریمنی پس از شکست، دوباره به نزد اهریمن بازمی‌گردند (یوشت‌فریان: ۴، ۱۰-۲۶). اهریمن، پهلوان شکست‌خورده را از خود می‌راند و داستان با پندهای انوشیروان به پایان می‌رسد.

نتیجه‌گیری

با روایت‌شناسی و تجزیه و تحلیل ساختار داستان هفت‌گردان به روایت فردوسی و قصهٔ افراسیاب بن پشنگ از انوشیروان مرزبان می‌توان دریافت که هر دو این داستان‌ها با یک سرچشمهٔ اصلی و نخستین اما دو نگرش متفاوت؛ دهقانی و موبدی به خدای‌نامه‌های دورهٔ ساسانی رسیده‌اند. در روند انتقال این داستان‌ها به ایران پس از اسلام، داستان هفت‌گردان در رویکرد دهقانی فردوسی تغییرات عمده‌ای همچون آیین‌زدایی و اسطوره‌زدایی پذیرفته؛ اما داستان افراسیاب بن پشنگ که می‌تواند الگوی اصلی و نخستین هفت‌گردان شاهنامه باشد، از طریق خاندان‌های موبدی و زردشتی، بدون دخل و تصرف و با نگاهی باورمندانه و از روی قداست حفظ شده و توسط انوشیروان مرزبان به نظم فارسی زردشتی ترجمه شده‌است.

پی‌نوشتها

۱- انوشیروان در مقدمهٔ داستان «حکایت جمشید...» می‌گوید:

دگر از دین یزدان گویم ای‌ندر	به لطف آن بزرگ پاک و رهبر
به نثر اندر نوشته دیدم ای یار	اگر باشد رضا و لطف دادار
کنم نظم‌ش که تا خلقان بخوانند	انوشیروان روان من رسانند
چنین دیدم نبشته ای برادر	به اُوارش بدو بس نیک بنگر

(روایات داراب هرمزدیار، ۲/ ۲۰۸-۲۳/ ۲۶-۲۳)

۲- همچنین: ۲/۳۱۶؛ ۲/۳۲۹؛ ۸-۱۰.

۳- قطعه آفرین ایزدان:

«هرمزد (تو را) باد روزه (هر روز) پایه و جایگاه مهتر (برتر).

بهمن تو را خرد دهاد (آن) موهبت نیکوی بهممن (تا) نیک‌منش باشی (و از آن) نیک‌کنش که روان را
رستگاری بخشی.

اردیبهشت هژیر تو را هوش و ویر (حافظه) دهد.

شهریورت از هر چیز آباد (فرخنده و درست) (بهره) بدهد.

سپندارمذت بدهاد، در خدمت برای فرزند آوری، کدبانویت- (یعنی) زن دهاد- از تخمه بزرگان.

خردادت فراوانی و کامیابی بدهد.

امردادت رمه چارپایان بدهد.

در (روز) دی، دادار اورمزد (تو را) همیشه پشتیبان باد.

آذر روشن بلند در بهشت کراد (کناد) گاه. (مزدایور، ۱۳۶۹: ۲۵۷-۲۶۱).

۴- ترجمه منظوم جاماسپ‌نامه:

دعا کرد جاماسب آنکه به شاه	به شاهنشاه نامور پیشگاه
ز سی‌روز کردش برو آفرین	که هورمز دهد تاج و تخت و نگین
دهد زندگانی ترا تا قیام	ابا پادشاهی و لشکر تمام
منش نیک از بهممن امشاسفند	دهد آشتی با همه سربلند
نگهدار تو بباد اردی‌بهشت	کند این جهان بر تو خرم‌بهشت
ز شهریورت شادمانی بکام	سپندارمذتان کند نیک‌نام
ز خرداد باد آبرویت فزون	کند دشمنان ترا سرنگون
ز مرداد باد آبرومندیت	ز دی به آدرت خره‌اندوزیت...

(روایات داراب هرمزدیار: ۲/۲۸۲-۲۴-۳۱)

۵- اصطلاح «بروز» در همین معنی و اصطلاح در متون گورانی قرن هشتم کاربرد دارد:

birûz dā bayān yurt-i haf-tan-ān. در بروز خود آشکار کرد پیکرد هفت‌تان را.

... بروز خود را نشان داد.

... birûz dā nišān.

۶- هفت تن عبارت است از هفت فرشته در آیین کردان یارسان که هفتن نامیده می شوند و نمودار هفت فرشته بزرگ هستند که از گوهر خدا آفریده شده و پاسبانی آسمان، ماه، خورشید و... به آنها سپرده شده است. از این رو موجوداتی مقدس بوده و این هفتن شباهت زیادی به هفت امشاسپندان دارند (صفی زاده، ۱۳۶۱: ۸۹-۱۰۲).

اول بود بنیام رخشنده جام	نخستین ز هفتن بگویم نام
دگر مصطفی داودان دلیر	دویم داود و بعد موسی وزیر
ششم شاه برام است، هفت یادگار	به پنجم بود حور آن رمزبار
(جیحون آبادی، ۱۳۶۱: ب ۱۱۶۴-۶۶)	

منابع

- ۱- آموزگار، ژاله. (۱۳۴۹). «ادبیات زردشتی به زبان فارسی» مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، س ۱۷، ش ۲، ص ۱۷۳-۱۹۹.
- ۲- ابومنصوری، محمد بن عبدالرزاق. (۱۳۸۳). «دیباجه شاهنامه ابومنصوری»، رحیم رضازاده ملک، مجله نامه انجمن، ش ۱، سال ۴، ص ۱۶۶-۱۲۱.
- ۳- ابن المقفع، عبدالله. (۱۴۰۹). کلیله و دمنه، تحقیق: مصطفی لطفی المنفلوطی، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۴- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. (۱۳۶۳). مردم و فردوسی، تهران: انتشارات علمی، چاپ دوم.
- ۵- اونوالا، موبد رستم مانک. (۱۹۲۲). روایات داراب هرمزدیار، بمبئی.
- ۶- بهار، مهرداد. (۱۳۸۰). بندهش فرنیغ دادگی، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
- ۷- _____ (۱۳۷۵). پژوهشی در اساطیر ایران (پاره اول و دوم)، تهران: نشر آگه، چاپ اول.
- ۸- تاریخ سیستان. (۱۳۱۴). به تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: کتابخانه زوار.
- ۹- تجارب الامم فی اخبار ملوک العرب و العجم. (۱۳۷۳). تصحیح: رضا انزابی نژاد، محمد کلانتری، مشهد: دانشگاه فردوسی، چاپ اول.
- ۱۰- تفضلی، احمد. (۱۳۶۸). «شهرستانهای ایران»، از کتاب شهرهای ایران، به کوشش محمدیوسف کیانی، ج ۲، تهران: ص ۳۳۲-۳۴۹.

- ۱۱- _____ (۱۳۷۷). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: سخن، چ دوم.
- ۱۲- تولان، مایکل (۱۳۸۶). روایت‌شناسی، درآمدی زبان‌شناختی - انتقادی، ترجمه فاطمه علوی، فاطمه نعمتی، تهران: سمت، چاپ اول.
- ۱۳- پورداد، ابراهیم (۱۳۷۸). گات‌ها، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۱۴- الثعالی، ابومنصور عبدالملک بن محمد نیشابوری (۱۹۶۳). غرر اخبار ملوک الفرس، تهران: کتابخانه اسدی.
- ۱۵- ثعالی، حسین بن محمد (۱۳۷۲). شاهنامه کهن، پارسی‌گردان: محمد روحانی، مشهد: دانشگاه فردوسی، چاپ اول.
- ۱۶- جعفری، محمود (۱۳۶۵). ماتیکان یوشت فریان، تهران: فروهر، چاپ اول.
- ۱۷- جیحون‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۶۱). حق‌الحقایق یا شاهنامه حقیقت، به کوشش: محمد مکرری، تهران: کتاب‌خانه طهوری، چاپ دوم.
- ۱۸- حسینی، محمد (۱۳۸۲). دیوان گوره، کرمانشاه: باغ‌نی، چاپ اول.
- ۱۹- خالقی مطلق، جلال (۱۳۵۷). «ابوعلی بلخی»، دانشنامه ایران و اسلام، ج ۸، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۰- دابار، ارواد مانکجی (۱۹۰۹). صد در نثر و صد در بندهش، بمبئی.
- ۲۱- دستنویس م. او ۲۹، داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر (۲۵۳۵/۱۳۵۵) گنجینه دستنویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایران ۲۶، به کوشش ماهیار نوایی، کیخسرو جاماسب‌اسا، شیراز: مؤسسه آسیایی دانشگاه پهلوی شیراز.
- ۲۲- دومزیل، ژرز (۱۳۸۳). سرنوشت جنگجو، ترجمه شیرین مختاریان - مهدی باقی، تهران: نشر قصه.
- ۲۳- دینوری، ابی‌حنیفه احمد بن داود (۱۹۶۰). اخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، مصر: قاهره.
- ۲۴- راشد محصل، محمد تقی (۱۳۸۵). وزیدگی‌های زادسپرم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.

- ۲۵- رضی، هاشم. (۱۳۵۳). ادبیات سنتی زرتشتی، تهران: فروهر.
- ۲۶- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۷۸). سایه‌های شکار شده، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- ۲۷- صفی‌زاده، صدیق. (۱۳۶۱). نوشته‌های پراکنده دربارهٔ یارسان اهل حق، تهران: عطایی.
- ۲۸- _____ (۱۳۷۵). نامهٔ سرانجام، کلام خزانه (یکی از متون کهن یارسان)، تهران: هیرمند، چاپ اول.
- ۲۹- عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹). بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران: نشر هرمس، چاپ اول.
- ۳۰- عفیفی، رحیم. (۱۳۷۴). اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، تهران: اساطیر، چاپ اول.
- ۳۱- غیبی، بیژن. (۱۳۷۹). «یادگار زیران»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، شمارهٔ دکتر محمود افشار، تهران: انتشارات توس، ج ۱۲، ص ۹۴-۱۱۵.
- ۳۲- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). شاهنامه، چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول.
- ۳۳- _____ (۱۳۷۶). شاهنامه، تصحیح: ژول مول، تهران: کتاب‌های جیبی.
- ۳۴- _____ (۱۳۸۶). شاهنامه (ج ۱-۸)، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- ۳۵- کللیله و دمنه. (۱۳۴۳). تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۶- گردیزی. (۱۳۴۷). زین‌الأخبار، تصحیح: عبدالحی حبیبی، تهران.
- ۳۷- لوته، یاکوب. (۱۳۸۶). مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما، ترجمه امید نیک‌فرجام، تهران: مینوی خرد، چاپ اول.
- ۳۸- مزداپور، کتایون. (۱۳۶۹). شایست ناشایست، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- ۳۹- _____ (۱۳۷۸). بررسی دستنویس م. او ۲۹، داستان‌گرناسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر، تهران: انتشارات آگه، چاپ اول.

- ۴۰- نوابی، ماهیار. (۱۳۴۶). *درخت آسوریک*، تهران: فروهر.
- ۴۱- نهاية الأرب فی اخبار الفرس و العرب. (۱۳۷۵). تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- ۴۲- مارتین، والاس. (۱۳۸۲). *نظریه‌های روایت*، ترجمه محمد شهباز، تهران: هرمس، چاپ اول.
- ۴۳- هانزن، کورت هاینریش. (۱۳۸۴). *شاهنامه فردوسی؛ ساختار و قالب*، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: فرزانه، چاپ دوم.
- 44-Dhabhar, B. N., 1927: **Zand-i Khurtak Avestak**, Bombay.
- 45-Dhabhar, M.A., 1932: **The Peršian Rivāyats of Hormazyār Faramārz**, Bombay.
- 46-Humbach, H. & Ichaporia, P., 1994: **The Heritage of Zarathushtra, a New Translation of His Gatha**, Universitatverlag, C. Winter, Heildelberg..
- 47- de Menasch, J. P., 1947/8: "La Promotion de Vahrām", **RHR 133**, PP. 5-18.
- 48- Pakzad, Fazlollah, 2003: **Bundahišn, Tehran: Centre for Great Isiamic Encyclopaedia**
- 49- Inostranzev, M., 1918: **Iranian Influence on Moslem Litrature**, Translated: G. K. Nariman.
- 50- West, H., 1971: "Yavisht i Friyan" from Haug & West, **The Book of Arda Viraf**, Bombay, London, 1971.