

سخن‌گوی مردِ شاهنامه و پیشینهٔ مانوی زروانی آن

حمیدرضا اردستانی رستمی*

چکیده

«سخن‌گویی» صفتی است که فردوسی در شاهنامه (به‌جز مواردی که آن را درباره‌ی انسان زیاده‌گو به‌کار می‌برد) به کسانی ناشناخته می‌دهد و آن را با ویژگی‌های نیکِ دیگر چون بیدارمغز، بینادل، روشن‌دل و ... همراه می‌کند. تصویری که فردوسی از سخن‌گویِ مردِ شاهنامه ارائه می‌دهد، تصویری است از انسانی ناشناخته؛ اما کامل. وجود مردی مینوگوهر و ناشناخته در ادبیاتِ مانوی زروانی پیشینه دارد. می‌توان بر آن شد که بار معنایی واژهٔ ترکیبی سخن‌گوی را در معنای انسان کامل، واژهٔ wāxš (روح) از ریشه‌ی -vak (سخن گفتن) می‌کشیده است؛ چنان‌که در متنی مانوی به فارسی میانه، انسانی مینوگوهر با واژهٔ wāxš و به‌ریختی ناآشکار و روح‌وار نشان داده می‌شود که صرفاً سخن او قابل شنیدن است. در متن زروانی دادستان مینوی خرد نیز شخصیت «مینوی خرد» که با «دانا» سخن می‌گوید و راه را بندو می‌نماید، مبهم و روح‌وار است. با توجه بدین پیشینه که از سنجش متن (M 2/I) مانوی و متن پهلوی زروان‌گرای مینوی خرد و وزیدگی‌های زادسپرم برمی‌آید، شاید بتوان مقصود از سخن‌گوی را در شاهنامه، متأثر از اندیشه‌های مانوی زروانی که بسیار به هم نزدیک است، انسانی مینوگوهر و کمال‌یافته دانست که هیأتی ناشناخته دارد؛ اما راه‌نمایندهٔ دیگران است.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، سخن‌گوی، wāxš، مانویت، مینوی خرد، زروانیه.

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، ایران، تهران.

h_ardestani_r@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱۵، تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲۴

۱. مقدمه

ویژگی سخن‌گویی یکی از ویژگی‌هایی است که فردوسی در جای‌های گوناگون شاهنامه، درباره‌ی افرادی ناشناخته و بزرگ به‌کار می‌برد و گویا فردوسی، اوج احترام بدان شخص ناشناخته را با این واژه‌ی مرکب نشان می‌دهد؛ زیرا برای سخن‌گوی مرد، ویژگی‌های نیک دیگر همانند بیدارمغزی، بینادلی، با ترس و هوشی و شایسته‌ی انجمن بودن، روشن‌دلی، نکوخواهی، خردمندی، پاک‌تنی، یادگیرندگی، داددهندگی، آزادمردی، تیزویری و ... نیز برشمرده می‌شود. البته گاه در شاهنامه، واژه‌ی ترکیبی سخن‌گوی در معنای «پرحرف و زیاده‌گو» به‌کار رفته است، نظیر این بیت در داستان رستم و اسفندیار:

بدو گفت بهمن که خسرو نژاد سخن‌گوی و بسیار خواره مباد

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۳۲۲/۵)

در جای‌هایی نیز از شاهنامه که فردوسی خیال نقل قول داستان را از راوی دارد، از ترکیب سخن‌گوی به‌معنای روایت‌کننده‌ی داستان استفاده می‌کند و معمولاً آن را با نام دهقان همراه می‌سازد، مثلاً در این بیت‌ها:

سخن‌گوی دهقان چه گوید نخست که تاج بزرگی به گیتی که جست؟

(همان: ج ۲۱/۱)

سخن‌گوی دهقان چنین کرد یاد که یک‌روز کی خسرو از بامداد...

(همان: ج ۲۸۹/۳)

نگر تا سخن‌گوی دهقان چه گفت؟ که راز دل از دیدگان در نهفت:

مرا و ترا بندگی پیشه باد ابا پیشه‌مان نیز اندیشه باد

(همان: ج ۱۴۷/۱)

اما در همین دو بیت پایانی پیش‌نوشته نیز اگر دقت شود، این نکته آشکار است که سخن‌گوی دهقان نیز صرفاً روایت‌کننده‌ی داستان نیست؛ چنان‌که بیش‌تر گزارش‌گران شاهنامه از آن چنین برداشتی داشته‌اند (خالقی مطلق، ۱۳۸۰: ج ۲۹/۱؛ بهفر، ۱۳۹۱: ج ۸۵/۱؛ طاهری‌مبارکه، ۱۳۹۳: ج ۲۹/۲) بلکه او راه‌نماینده به نیکی نیز هست؛ بنابراین، می‌توان بر

آن شد که سخن‌گویی در شاهنامه ویژگی‌ای بزرگ است و نمی‌توان حتی نقال و داستان‌گو را در شاهنامه، تنها راوی دانست و از ویژگی‌های نیک چشم‌گیر او چشم پوشید. البته به این نکته باید اشاره داشت که یکی از مفسران شاهنامه، سخن‌گوی را چیزی بیش‌تر از راوی دانسته و نوشته است: «مراد از سخن‌گوی، کسی است که از روی تجربه و حکمت سخن بگوید؛ سخن‌دان، نکته‌سنج» (برگ‌نسی، ۱۳۸۹: ج ۱/۵۵).

نگارنده‌ی مقاله‌ی پیش رو بر آن است با اشاره به متن‌های مانوی و همین‌طور پهلوی زروان‌گرا، نشان دهد آن‌جا که فردوسی به شخصی سخن‌گوی اشاره دارد، مقصود او شخصیتی است مینوگوهر، هم‌چون شخصیت روحانی «بغارد»، مرزبان خراسان در متنی مانوی و یا شخصیت «مینوی خرد» در کتاب دادستان مینوی خرد که شخصیت «دانا» ز گفتار او بهره‌مند می‌شود.

۲. بحث و بررسی

چنان‌که گذشت، فردوسی در شاهنامه صفت سخن‌گویی را برای شخصیتی ناشناخته و بسیار دانا به کار می‌برد که این ویژگی، معمولاً در شعر او با دیگر ویژگی‌های شایسته همراه می‌شود. برخی از این بیت‌ها که از جاهای مختلف شاهنامه برگزیده شده و در آن سخن‌گویی و ویژگی‌های نیک کنار هم آمده است، در پی می‌آید:

چه گفت آن سخن‌گوی آزادمرد / که آزاد را کاهلی بنده کرد

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱/۴۲)

چه گفت آن سخن‌گوی با ترس و هوش / که خسرو شدی بندگی را بکوش

(همان: ج ۱/۴۵)

سخن‌گوی و روشن‌دل و پاک‌تن / سزای ستودن به هر انجمن

(همان: ج ۱/۹۸)

گزیدند پس موبدی تیزویر / سخن‌گوی و بینادل و یادگیر

(همان: ج ۱/۱۱۰)

۴ سخن‌گوی مرد شاهنامه و پیشینهٔ مانوی زروانی آن

کنون ای سخن‌گوی بیدارمغز یکی داستانی بیارای نغز

(همان: ج ۲/۲۰۱)

تو چندانک مانی سخن‌گوی باش خردمند باش و نکوخوی باش

(همان: ج ۲/۲۰۲)

سخن‌گوی و روشن‌دل و دادده کهان را به که دارد و مه به مه

(همان: ج ۷/۲۰۱)

سخن‌گوی و روشن‌دل و یادگیر خردمند و گویا و گرد و دیر

(همان: ج ۸/۹۱)

ویژگی سخن‌گویی چنان اهمیتی دارد که وقتی اهریمن نیز می‌خواهد خود را نیک و شایسته جلوه دهد و دیگری را بفریبد، تظاهر به بهره‌مندی از صفت سخن‌گویی می‌کند؛ چنان‌که وقتی ابلیس می‌خواهد ضحاک را بفریبد، با این ویژگی و البته خصایل نیک دیگر اخلاقی در برابر او ظاهر می‌شود:

جوانی برآراست از خویشتن سخن‌گوی و بینادل و پاک‌تن

(همان: ج ۱/۴۹)

و یا آن‌گاه که دیو می‌خواهد کاووس را از راه به‌در کند، باز با همین ویژگی در مقابلش نمایان می‌شود:

غلامی نکو ساخت از خویشتن سخن‌گوی و شایسته‌ی انجمن

(همان: ج ۲/۹۵)

به‌نظر نگارنده این نکته را باید در نظر داشت که در دو بیت اخیر و دیگر بیت‌ها، به هیچ‌روی سخن‌گویی نمی‌تواند معنای چرب‌زبانی و خوب سخن راندن باشد؛ زیرا از یک‌سو با ویژگی‌های معنوی نیک دیگر همراه می‌شود و در هیچ‌یک از بیت‌ها، ویژگی ظاهری نیکو در نظر نیست و از سوی دیگر، با توجه به بیت‌هایی که پس از این از شاهنامه

حمیدرضا اردستانی رستمی ۵

خواهد آمد، سخن‌گویی متعلق به جان و آن هم به معدنی پاک تعلق دارد. فردوسی در جایی، پس از آن‌که آرزوی به‌پایان بردن سرودن شاهنامه را مطرح می‌کند، بیان می‌دارد که:

از آن پس تن جانور خاک راست سخن‌گوی جان معدن پاک راست

(همان: ج ۷۱/۵)

بیژن نیز در جنگ یازده رخ، پس از آن‌که بر هومان چیره می‌شود، در نیایش با خداوند، پروردگار را بلندپایه‌تر از چند برتر دیگر (مکان، زمان و جان سخن‌گو) می‌گوید که در این سخن میزان حرمت جان سخن‌گوی را می‌توان دید:

که ای برتر از جایگاه و زمان ز جان سخن‌گوی و روشن‌گمان...

(همان: ج ۵۲/۴)

گر فردوسی از سخن‌گویی و بسیاری از دیگر صفت‌های نیکو هم چون خردمندی در کنار هم یاد کرده است، دیگر شاعر اسماعیلی،^۲ یعنی ناصر خسرو نیز میان نفس سخنور و خرد رابطه‌ای نزدیک می‌بیند و می‌گوید:

پیموده شد از گنبد بر من چهل و دو جویان خرد گشت مرا نفس سخنور

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۵۰۸)

و یا در جایی دیگر، در پیوند خرد و جان سخن‌گوی می‌گوید:

خرد، دوست جان سخن‌گوی توست که از نیک، شاد است و از بد، دژم

(همان: ۶۲)

بنا بر سخنان فردوسی (و ناصر خسرو) که سخن‌گویی و بسیاری از صفت‌های نیک انسانی را در پیوند با هم می‌بیند، می‌توان بر آن شد که جان سخن‌گوی، جانی است پیراسته که از بدی‌ها دست شسته و به کمال انسانی رسیده است. ناصر خسرو در این باره می‌نویسد: اگر آدمی روح نباتی را که «با روح حیوانی^۳ مشارکت است اندر کشیدن غذا و افزودن و زادن مانند خویش» (ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۲۹۴) متعادل سازد و در دام دنیا، آن‌گونه که ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۶۸) در دیوان خود می‌گوید، به دانه مشغول نباشد و به تقویت جان سخن‌گوی (نفس ناطقه: نفسی مجرد از ماده که در افعال خود با ماده مقارن است/جرجانی،

۲۰۰۴: ۲۰۵) خود پردازد که حرکت آن در ذات خویش است بی‌مشارکت جسم (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۲۹۵) می‌تواند شخصیت والای انسانی خود را آشکار کند که همانا رسیدن به مرتبه‌ای است که دو حکیم، فردوسی و ناصرخسرو، آن را سخن‌گویی می‌نامند. اگر در متون کهن غیر اسلامی ایرانی به مطالعه پردازیم، با سخنانی روبه‌رو می‌شویم که می‌توانیم پیشینه‌ی آن‌چه را فردوسی و ناصرخسرو گفته‌اند و از آن یاد شد، ببینیم. ظاهراً بار معنایی واژه‌ی مرکب سخن‌گوی را واژه‌ی wāxš در متن‌های مانوی و البته متن‌های پهلوی به‌دوش می‌کشیده است؛ به این معنی که در این متن‌ها، وقتی این واژه درباره‌ی کسی به‌کار می‌رود، نشان از آن است که آن شخص گوهری مینوی دارد. برای بررسی بیشتر موضوع باید نخست درباره‌ی ریشه‌ی واژه‌ی wāxš سخن گوئیم تا پیوند آن را با سخن‌گویی دریابیم.

۱.۲ ریشه‌ی واژه wāxš در متن‌های باستانی

با جست‌وجو در متن‌های فارسی کهن، واژگانی را چون واژه، گوازه، نیو، بانگ، نوا و آواز می‌بینیم که همگی این واژگان از یک ریشه برخاسته است و آن wak- در ایرانی باستان و vak- در اوستا به معنی گفتن و گفتار است (Reichelt, 1911: 257; Bartholomae, 1961: 1332; Jackson, 1892: 91; Cheung, 2007: 402). این ریشه در زبان سنسکریت نیز به معنی صحبت کردن است و از آن واژگانی چون: pra-vāc- (پُر گو)، prati-vac- (پاسخ دادن، به‌عنوان جواب چیزی گفتن) و vacana- (سخن خشن) ساخته شده است (جلالی‌نائینی، ۱۳۸۴: ج ۲/۷۷۱، ۷۳۵، ۲۷۵). در یسنای ۴۴، بند ۱۷، واژه‌ی vāxš از آن ریشه، دقیقاً به معنی «سخن»، در حالت فاعلی مفرد مؤنث و در همان بند، واژه‌ی vaočā در معنای «بگوی»، فعل امر دوم شخص مفرد گذرا، به‌کار رفته است:

taṭ θwā pərəsā ərəš mōi vaočā ahurā. kaθā mazdā zarəm čarānī hačā xšmaṭ
 āskaitīm xšmākam hyaččā mōi hyaṭ vāxš aēšō sarōi buždyāi haurvātā
 amərətātā avā maθrā yə rāθəmō ašāṭ hačā (Avesta, 1886: 153)

این از تو می‌پرسم، درست به من بگو ای اهورا. چگونه ای مزدا کام دلم از شما ساخته گردد، از پیوستن به شما و گفتارم کارساز شود؟ آیا از روی آن دستور و پیمان رسایی و جاودانی درآمیزند با آن کسی که از راستی بهره‌ور است؟ (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۵۱۸).

حمیدرضا اردستانی رستمی ۷

واژه -vaxša به شکل اسم ختشی و در معنی «گفتار» در فرگرد ۱۹ و ندیداد، بند ۱۵ نیز آمده است. در این بند اهورامزدا می‌گوید که زردشت گفتار مرا پذیرفت:

vaxšəm mē ašaša Zarathuštrō (Avesta, 1886: 125)

در مهریشت اوستا، بند ۷ نیز واژه -arš.vaçarjəm- از ستاک -arš.vaçah- در معنی «راست گفتار»، در حالت رایبی، مفرد ختشی، به صورت صفت به کار رفته است (Gershevitch, 1959: 77; Reichelt, 1911: 13).

بنابر آنچه بیان شد، دیده می‌شود که واژگان مشتق از -vak- همگی در بردارنده‌ی معنی گفتن، گفتار و سخن است که این معنی و مفهوم واژگان برخاسته از -vak- در دوره‌ی میانه، دچار دگرگونی‌هایی می‌شود که پس از این بدان پرداخته خواهد شد.

۲.۲ واژه wāxš (جان سخن گوی) در متنی مانوی

ریشه -vak- اوستایی که واژگانی از آن اشتقاق یافته است و در بردارنده‌ی معنی سخن و گفتن است، به شکل wāž, wāz (ماده‌ی مضارع) و wāxt (ماده‌ی ماضی) به دوره‌ی میانه رسیده است:

aḍyāniš kirbakkar āfrīwan kird. uš wāžēd kū āfrīd bawāh, (Boyce, 1975 a: 36).

(آن‌گاه ثواب‌کار نیایش کرد و می‌گوید که ستوده باشی ...).

aḍyān Tūrān Šāh wāxt kū až imīn harwīn tū wuzurgistar ud rōšnistar ay (Ibid: 35).

(آن‌گاه توران‌شاه گفت که از این‌ها همه، تو بزرگ‌تر و روشن‌تر هستی).

paydāg būd pattūdan īš zīndagīh andar ān ōwōn padīfrāh az suy ud tišn ud band ī garān abārīg anāgīh ī andar nērōg ī čīhr ī mardōm pattāy ī andar nē wāxt (The Compleat Text of the Pahlavi Dinkard, 1911: 2/638).

پیدا بود پایداری و زندگی او اندر آن پادافراه ناشی از گرسنگی و تشنگی و بندِ گران و دیگر بدی‌ها که اندر نیرو و چهر (سرشت) مردم، پایداری <کسی> در برابر <آن‌ها> گفته نشده است (دین‌کرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

از ریشه -vak-، واژه -wāxš- (سخن) را در اوستا دیدیم که این واژه در دوره‌ی میانه نیز

پدیدار است:

ahlaw spitāmān āyišn nē be wurrōyišnih ī šawišnih ī waxš kū mihr gōw
āwarišn barišn nē abāyēd (The Complet Text of the Pahlavi Dinkard, 1911:
2/611)

ای سیستمه پرهیزگار پاک! که آمدوشد سخن جز از راه اعتقاد «باشد»؛ یعنی که آوردن
و بردن سخن جز به مهر نباید (دین‌کرد هفتم ۱۳۸۹: ۲۶۶؛ روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۶۰۶،
۱۷۰، ۳۴۲).

اما پیوسته این واژه به معنی «سخن» و «گفتن» در دوره‌ی میانه به‌کار نمی‌رود؛ بلکه
واژه‌ی wāxš در معنی «روح» نیز دیده می‌شود (Nyberg, 1974, 2: 206; Mackenzie, 1971: 88; Gershevitch, 1955: 497, 487-488). اگر نظری به متن‌های مانوی تورفان بیفکنیم، به این
نکته دست می‌یابیم که واژه‌ی wāxš در این آثار، دربردارنده‌ی معنی و مفهوم «روح» است
(Boyce, 1975 b: 90; Durkin-Meisterernst, 2004: 336)؛ اما روحی کمال‌یافته که نشان
بزرگی آن، کاشتن کلام ایزدی در او است: «این بزرگ‌نشانه را شناس، ای روح! / نشان
بخشودگی گناهانت / بُود که کلام ایزدی در تو بکارد» (هالروید، ۱۳۸۸: ۴۰۷)؛ بنابراین
اگر واژه‌ی wāxš را معنی به «نفس سخن‌گو» کنیم، دقیق‌تر به‌نظر می‌رسد؛ چنان‌که
به‌روشنی این معنی را می‌توان در متن مانوی (M 2/I) دید.

در این متن‌نوشته، روایت شده است که مانی مبلغانی چون فتک (Pattēg) و ادا (Addā) را
برای تبلیغ دین به روم می‌فرستد و از رنج‌هایی که ادا برای دین کشیده است و جذب رومیان
به سوی کیش مانی، سخن به‌میان می‌آید. سپس از کسی به نام مار امّو (Mār Ammō) دیگر
شاگرد مانی و تبلیغ‌کننده‌ی کیش او در خراسان سخن گفته می‌شود. مار امّو از آن‌جا که
خطّ و زبان پهلوی می‌دانسته است به همراه شاهزاده اردوان و برادران نویسنده و کتاب‌نگار به
ابرشهر می‌رود و از دیدارش با wāxš (روحی سخن‌گو) گزارش می‌دهد:

ud ka mad hēnd ō pahrag ī Kušān, īg paydāg būd wāxš ī hwarāsān wimand,
pad dēs ī kanizag uš porsīd ō man Ammō, kū čē kārag hē. az kū āmad hē. man
guft kū dēnwar hēm, hašāgird ī Mānī frēstag. hān wāxš guft kūt an nē
padīrēm. abāz ward, kū āmad hē. ud nihuft az pēš man.

(و هنگامی که به‌جای نگاه‌بانی کوشان آمدند، پس روح مرزبان خراسان در هیأت
دختری آشکار شد و او از من امّو پرسید که چه کاره‌ای و از کجا آمده‌ای؟ گفتم که
دینورم، شاگرد مانی فرستاده. آن روح گفت که تو را نپذیرم. بدان‌جا که آمدی بازگرد و
از پیش من نهان شد).

امو دو روز روزه می‌گیرد و به نیایش در برابر خورشید می‌ایستد. مانی بر او آشکار می‌شود و او را دل‌داری می‌دهد و بر آن می‌دارد که کتاب گنج زندگان (کنز‌الاحیاء) را برخواند. در ادامه مار امو روایت می‌کند:

pas dudīg rōz hān wāxš paydāg būd. ō man guft, čē rāy nē šud hē ō xwēš šahr.
man guft, az dūr gyāg āmad hēm, dēn rāy. hān wāxš guft, čē ast dēn ī āwarē.
man guft, pit ud may nē xwarām, az zan dūr pahrēzēm. hān guft kū pad
pādixšāyī ī man merd čē'ōn tū was ast. pas man niyān ī zīndagān harrōbišn ī
darān, pēših pahipursēd. īg namāz burd. guft kū tū hē ardāw ī pāk... pas man
pursīd, čē-nāmē. guft kū "Baγārd" nām hum, wimandbān ī hwarāsān. ka any
tū padīrēm, īg dar ī hāmāg hwarāsān pēš tū wišihēd (Boyce, 1975 a: 40-41).

(پس از دو روز آن روح پیدا شد. او گفت که چرا به کشور خود نشدی؟ گفتم: از جای دور برای دین آمدم. آن روح مرا گفت: دین تو چیست؟ گفتم: گوشت و می نخورم، از زن دوری کنم. آن روح گفت که به پادشاهی من، مرد چون تو بسیار است. سپس گنج زندگان، [فصل] گردآوری درها را بلند خواندم. پس نماز بُرد. گفت که تویی دادگر پاک... پس پرسیدم: نام تو چیست؟ گفت که نامم بغارد است، مرزبان خراسان. آن‌گاه که پذیرفتم، پس در همه خراسان پیش تو گشوده خواهد شد).

بر پایه‌ی آنچه بیان شد، بغارد، مرزبان مشرق، به‌شکل روح آشکار می‌گردد و در چندین بار، از او به‌عنوان wāxš نام برده می‌شود که این تأکید بر واژه، می‌توانسته هدفی در پی داشته باشد؛ زیرا نویسنده‌ی متن از واژه‌ی grīw به‌معنای روح (نفس) می‌توانسته استفاده کند؛ اما چنین نکرده است. اکنون این پرسش به‌جا می‌ماند که دلیل به‌کارگیری واژه‌ی wāxš چیست که ریشه در سخن گفتن و گفتار دارد. در پاسخ می‌توان گفت که ظاهراً مرزبان خراسان، روحی کمال‌یافته و مینوگوهر است. او مطابق با اخنوخ‌نامه‌ی مانوی، یکی از همان پیام‌آورانی است که روح‌القدس (wāxš yōždahr) بزرگی خود را از زبان آنان بیان می‌دارد (Hening, 1977: 341) و آن‌چنان که خود می‌گوید، در قلمرو شهریارِ وی، مردانی بسیار هستند که گوشت نمی‌خورند، شراب نمی‌نوشند و از مناکحت و معاشرت با زنان دوری می‌کنند؛ به دیگر تعبیر، مردمانی در آن‌جا هستند که روح حیوانی‌نباتی خود را کنار نهاده و هم‌چون خودِ مرزبان، نفس ناطقه شده‌اند. به‌یاد بسپاریم که مرزبان، نخست‌بار، در هیأت دختری بر مار امو ظاهر می‌شود. واژه‌ی ناطقه، مؤنث است و مرزبان سخن‌گوینده، آن را تداعی می‌کند.^۴

در این‌جا افزودنی است که میان اندیشه‌های مانوی و کیش زروانی^۵ در ایران پیش از اسلام همانندی‌هایی است که این سبب شده است تا برخی پژوهندگان این دو کیش باستانی را در پیوند با هم ببینند؛ چنان‌که امیل بنونیست (۱۳۸۶: ۷۵) و مری بویس (۱۳۸۶: ۱۴۳) مانویّت را مقتبس و نشأت‌گرفته از کیش زروانی می‌دانند و البته برخی نیز بر آن‌اند از آن‌جا که کیش مانوی نتوانست در برابر روحانیانی متعصب چون کردیر (Kirdēr) و پادشاهان زردشتی متأثر از کردیر دوام یابد، در پیکره‌ی کیش زروانی به حیات خود تداوم بخشد (شکری فومشی، ۱۳۸۲: ۳۷). از این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری گذشته، دست‌کم این نکته جالب‌توجه است که در هر دو کیش، ایزد زروان، ایزدی برتر است (کریستن‌سن، ۱۳۸۸: ۱۲۳؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۲۴۲؛ ویدن‌گرن، ۱۳۸۷: ۶۵؛ معیری، ۱۳۸۱: ۱۰۸؛ جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴: ۶۵؛ اردستانی رستمی، ۱۳۹۳: ۲۰)^۶ و در متن‌هایی چون مینوی خرد^۷ و زیدگی‌های زادسپرم^۸ و بندش این ایزد نقشی پویا و پر رنگ دارد که نزدیکی این متن‌ها را به اندیشه‌های مانوی می‌رساند (اردستانی رستمی، ۱۳۹۳: ۳۵).

در متن پهلوی مینوی خرد، جدا از آن‌که چون مانویّت، زروان نقشی پویا دارد، جان سخن‌گو نیز تجلی دارد که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

۳.۲ جان سخن‌گوی در متن‌های زروان‌گرا (مینوی خرد و وزیدگی‌های زادسپرم)

داستان دیدار مار امو و مرزبان خراسان در متن‌های مانوی، یادآور و تداعی‌کننده‌ی داستان دیدار «دانا» با «مینوی خرد» در متن زروان‌گرای دادستان مینوی خرد است. دانا می‌پندارد که اگر دین و قانون ایزدان، راستی و نیکی است، چرا مردمان به کیش‌هایی جز آیین راستی و خوبی می‌پیوندند؟ او این نکته را دریافت که برای تشخیص راه درست باید رنج برد و به کار نیک، آگاهانه پرداخت. دانا به خواستاری خرد همه جا را می‌گردد و پژوهش می‌کند. او با اندیشه‌هایی متناقض روبه‌رو می‌شود و درمی‌یابد که این اندیشه‌ها نمی‌تواند از آفرینش ایزدان باشد و همین موضوع سبب آشفتگی مردمان شده است. او پس از این، در پژوهش و عمل به دین کوشاتر می‌شود و از آگاهان درمی‌یابد که برای نگاه‌داری تن و رهایی روان، هیچ‌چیز به اندازه‌ی خرد اهمیت ندارد. او می‌فهمد که جهان را با نیروی خرد می‌توان اداره کرد و مینو را نیز با همان نیرو می‌توان به‌دست آورد؛ پس او مینوی خرد را پناه‌گاه خود گرفت و دانست باید در خشنودی او بکوشد.

pas az ān mēnōg ī xrad menišn ud kāmag ī ān dānāg rāy tan xwēš paydāgēnīd.
u-š awiš guft kū dōst ī stāyīdār weh az ahlāyīh ī pāhloṃ. āfrāh xwāh az man,
mēnōg ī xrad. kū-t rāhnimāy bawēm ō hušnūdh ī yazadān ud wehān ud pad
gētīg dārišn ī tan ud pad mēnōg bōxtārīh ī ruwān (Dānāk-u Mainyō-ī Khrad,
1913: 8).

پس از آن مینوی خرد برای اندیشه و کامه‌ی آن دانا تن خویش را بدو نمایند و بدو
گفت که ای دوست ستاینده! نیکی از برترین تقدس است. از من، مینوی خرد، تعلیم
خواه تا تو را به سوی خشنودی ایزدان و نیکان و در گیتی به نگاه‌داری تن و در مینو
به رستگاری روان راهنما باشم (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۱۹).

پس از این است که دانا از مینوی خرد پرسش‌های خود را می‌پرسد و راه‌نمایی
می‌خواهد.

چنان‌که از سخنان پیش‌گفته برمی‌آید، مینوی خرد روحی است کمال‌یافته که دانا از
دانش او برمی‌خورد و فردوسی نیز در دیباچه‌ی شاهنامه با نقل سخن از این مینوی خرد، به
ستایش خرد پرداخته و از او تعبیر به «سخن‌گوی مرد»^۹ کرده است:

چه گفت آن سخن‌گوی مرد از خرد	که دانا ز گفتار او برخوردار:
کسی کو خرد را ندارد به‌پیش	دلش گردد از کرده‌ی خویش ریش
هشیوار دیوانه خواند وُرا	همان خویش بیگانه داند وُرا
از او بی به هر دو سرای ارجمند	گسسته خرد پای دارد به‌بند

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱/۴)

همان‌گونه که دیدیم، فردوسی مینوی خرد را سخن‌گوی مرد گفته است؛ روحی
سخن‌گوینده که در متن دادستان مینوی خرد به مانند wāxš (مرزبان خراسان) که با مار امو
دیدار می‌کند، تن خود را به دانا می‌نماید؛ بنابراین، در دیدگاه فردوسی نیز مرد کمال‌یافته و
راهنما، ویژگی سخن‌گویی و ناشناختگی دارد و او در جاهای گوناگون از شاهنامه، مرد با
تجربه و حکیم را تعبیر به سخن‌گوی کرده و در بسیار جای‌ها، چنان‌که پیش‌تر دیدیم، این
شخصیت ناشناس را با روشن‌دلی، پاک‌تنی، داددهی و یادگیری و ... معادل ساخته است؛ بر
این پایه می‌توان بر آن شد که نزد فردوسی نیز مقصود از «سخن‌گویی» مینوگوهری است.

باید افزود در دیگر متن‌های دوره‌ی میانه نیز می‌بینیم که واژه‌ی waxšūr / waxšwar
(دارنده‌ی روح) درباره‌ی زردشت به‌کار می‌رود که دقیقاً همان مفهوم و معنی انسان کامل را

دارا است. شاید از همین‌روی است که در متن وزیدگی‌های زادسپرم، دو واژه‌ی waxšwarīh و mēnōg-gōhrīh در کنار هم درباره‌ی زردشت به کار رفته است (Zātsparam, 1964: 90؛ زادسپرم، ۱۳۸۵: ۲۱۳). هم‌چنین گفتنی است که و. ب. هنینگ (W. B. Henning) واژه‌ی wāzāfrīd را در متن‌های مانوی که به معنای «کلام‌آفریده» (Durkin-Meisterernst, 2004: 334) است با واژه‌ی mēnōg (مینوی) هم‌معنا می‌داند (Boyce, 1954: 103).

بر پایه‌ی آنچه آمد، می‌توان چنین پنداشت که اگرچه واژه‌ی wāxš در فارسی دری حضوری مستقیم ندارد، معنا و مفهوم آن در دو واژه‌ی «جان و سخن» نمود یافته است. ناصرخسرو اسماعیلی، هم‌مذهب فردوسی، در برخی بیت‌های دیوان خود، چنان وصفی از «سخن» به دست می‌دهد که گویا می‌توان واژه‌ی «جان» را جانشین آن ساخت و آن دو مقوله را یکی پنداشت:

زنده به سخن باید گشتنت ازیراک مُرده به سخن زنده همی کرد مسیحا
پیدا به سخن باید ماندن که نمانده است در عالم کس بی سخن پیدا، پیدا
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۵)

انسان، بی سخن نقش دیوار (بی جان) است:

سخن پدید کند کز من و تو مردم کیست کی بی سخن، من و تو هر دو نقش دیواریم
(همان: ۷۰)

شاعر و متکلم قبادیان در زادالمسافرین نیز «گفتار» (سخن) را به روح تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «به مثل قول، روحانی است... قول مر کتابت را به مثل روح است مر جسد را» (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۸). او در جای دیگر از همین متن، «نطق» (سخن) را «عطای الهی» می‌خواند (همان: ۱۵). او از همین‌روی است که در آثار گوناگونش، گفتار را شریف‌تر و لطیف‌تر از نوشته می‌گوید (همان: ۷؛ ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۵) که بر پایه‌ی این سخنان، پژوهندگانی بر «کلام‌محوری» او تأکید کرده‌اند (غلام‌رضایی - خاتمی - بالو، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۶). البته می‌توان ریشه‌ی گفتارمحوری ناصرخسرو را افزون بر اندیشه‌ی افلاطون (همان: ۳۳-۳۴) در ایران باستان نیز پی گرفت؛ چنان‌که پژوهندگان ایران باستان به تقدس «گفتار» در آن دوران اشاره کرده‌اند (آموزگار، ۱۳۸۶: ۴۱۴؛ آسموسن، ۱۳۷۳: ۲۰۷) و «تکامل ادبیات

را از صورت روایی و نقلی به صورت نوشتاری، در بخش دوم از عصر ساسانیان» دانسته‌اند (زرشناس، ۱۳۸۴: ۷).

شایسته است در پایان به نکته‌ای دیگر هم اشاره شود و آن این‌که به احتمال واژه‌ی «نماز» بی‌پیوند با سخن و سخن‌گویی نیست. این واژه که از ریشه‌ی nam- در اوستا به معنای «خم شدن و تعظیم کردن» (Jackson, 1892: 75) است، در برخی بیت‌های شاهنامه با «سخن‌گویی» همراه شده و البته اغلب این واژه درباره‌ی اشخاص مثبت شاهنامه به کار رفته است. به عنوان نمونه، آن‌گاه که سیاوش کودکی را پشت‌سر می‌گذارد و از نزد رستم به دربار کاووس بازمی‌گردد، با دیدن شکوه دربار پدر:

نخست آفرین کرد و بردش نماز زمانی همی‌گفت با خاک راز

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲/۲۰۹)

در بیت پیش‌نوشته می‌بینیم که «نماز بردن» با «گفتن راز» همراه شده است. نماز بردن و گفتن راز، در دیگر جای شاهنامه نیز دیده می‌شود. گیو گودرز پس از آن‌که کی خسرو را در توران می‌یابد و از او نشانی می‌خواهد و او هم خال بازو را به گیو می‌نماید:

چو گیو آن نشان دید بردش نماز همی‌ریخت آب و همی‌گفت راز

(همان: ج ۲/۴۲۴)

بنا بر این گواهی‌ها، می‌توان بر آن شد که میان نماز و «سخن‌گویی» پیوندهایی است و در بعضی از بیت‌های شاهنامه کارکردی فراتر از معنای «خم شدن» می‌یابد و نشانی از کمال روح یا همان سخن‌گویی است. بایسته است پاک‌دستور طهمورث، شهرسب، را در شاهنامه به یاد بیاوریم که پس از برشمردن همه‌ی صفت‌های نیک وی (دور بودن رایش از کردار بد، به هر جای به‌نیکی گام زدن، با همه دوستی ورزیدن و...) از این موضوع سخن به میان می‌آید که «نماز شب و روزه آیین اوست» (همان: ج ۱/۳۶۱). بر پایه‌ی آنچه پیش‌تر درباره‌ی واژه‌ی نماز گفتیم، می‌توانیم نماز شب شهرسب را نیز نشانه‌ای بر سخن‌گویی یا به تعبیر دیگر، کمال روح او ببنداریم. از این نکته نیز غفلت نورزیم که کرداری چون در روز روزه داشتن و در همه شب به پیش جهان‌دار برپای بودن و در یک سخن ریاضت کشیدن، باورهایی است متعلق به کیش مانی (بهار - اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴: ۱۹۳-۱۹۵؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۷؛ الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۶) که به شاهنامه راه یافته است و آن را در کردار شهرسب

می‌بینیم؛ بنابراین، می‌توان او را جانی سخن‌گوی دانست که «همه راه نیکی نمودی به شاه [طهمورث]» (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۳۶۱).

۳. نتیجه‌گیری

چنان‌که گذشت، سخن‌گویی صفتی است که فردوسی در شاهنامه به کسانی نسبت می‌دهد که آنان هویتی روشن ندارند و از هیأتی مبهم و ناشناخته بهره‌مند هستند. او به‌جز سخن‌گویی از ویژگی‌هایی دیگر چون بیدارمغزی، بینادلی، با ترس و هوشی، روشن‌دلی، نکوخواهی، خردمندی، پاک‌تنی، یادگیرندگی، داددهی، آزادمردی و تیزویری درباره‌ی آنان سخن می‌گوید و بدان‌ها نسبت می‌دهد و می‌توان بر آن شد که همه‌ی این ویژگی‌ها، صفات سخن‌گوی مرد است؛ به سخنی دیگر، کسی که سخن‌گو است، همه‌ی ویژگی‌های نیکوی انسانی را در خود گرد آورده است. با توجه به شاهنامه، می‌توان گفت که سخن‌گویی متعلق به جان آدمی است و جان هم به معدنی پاک تعلق دارد؛ بنابراین، انسان سخن‌گوی، آن‌چنان‌که اسماعیلیان تأکید کرده‌اند و فردوسی نیز به‌احتمال از آنان است، انسانی است متعالی و متعادل که حرکت آن در ذات خویش است بی‌مشارکت جسم.

گویا بار معنایی واژه‌ی سخن‌گوی را در شاهنامه و فارسی دری، واژه‌ی wāxš در متن‌های مانوی و البته به‌گونه‌ای زروانی به‌دوش می‌کشد؛ زیرا این واژه درباره‌ی کسی به‌کار می‌رود که همان ویژگی‌های متعالی جان سخن‌گوی را دارد. ریشه‌ی واژه‌ی wāxš - vak به‌معنای سخن گفتن است و به شکل wāz و wāž به دوره‌ی میانه رسیده است؛ اما پیوسته این واژه به‌معنای «سخن و گفتن» به‌کار نرفته است و معنای «روح» نیز دارد؛ چنان‌که در متنی مانوی، واژه‌ی wāxš به‌معنای روح (گوهری مینوی و تعالی‌یافته) حضور دارد و در هیأتی مبهم و به‌ریخت دوشیزه‌ای (واژه‌ی ناطقه در «نفس ناطقه» ای که مسلمانان از آن سخن می‌گویند، مؤنث است) با مبلغ کیش مانی در شرق، مار امّو، دیدار می‌کند و سخن می‌گوید؛ بر این بنیان می‌توان واژه‌ی wāxš را جان سخن‌گوی معنی کرد.

داستان دیدار مار امّو و مرزبان خراسان (جان سخن‌گو) یادآورنده‌ی دیدار و گفت‌وگوی شخصیت «دانا» با «مینوی خرد» در متن زوان‌گرای دادستان مینوی خرد است. در این متن، شخصیت مینوی خرد در چهره‌ای مبهم و ناشناخته با دانا روبه‌رو می‌شود و پس از آن‌که او را راه‌نمایی می‌کند، چهره‌ی خود را بر دانا آشکار می‌کند. می‌بینیم که مینوی خرد نیز چون مرزبان مشرق، جانی است سخن‌گوینده و متعالی که به قول فردوسی «دانا» از او

برمی خورد. ناگفته نگذاریم که در متن های زروانی دیگر همانند وزیدگی های زادسپرم، زردشت (انسان کامل در دین زردشتی) با صفت و خشوری و دارنده ی گوهری مینوی وصف شده است.

پی نوشت ها

۱. گفتنی است در این بیت، زمان می تواند ایزد زروان (Zurwān) و مکان، ایزد وای (Wāy) باشد که دو بُن آفرینش جهان مادی هستند. در این باره بنگرید: (اردستانی رستمی، ۱۳۹۴ الف: ۳۹؛ اردستانی رستمی، ۱۳۹۳: ۶۱).
۲. آنچه فردوسی را اسماعیلی مذهب می نماید، از این قرار است: ۱- میان اسماعیلیان و دهقانان ایران دوست، پیوندهایی ژرف بوده است و اهل تسنن پیوسته اسماعیلیان را به داشتن باورهای کهن ایرانی متهم می کردند؛ ۲- فردوسی مانند ناصر خسرو اسماعیلی و ابویعقوب سجستانی، همراهی تشبیه و تنزیه را در شناخت خداوند سودمند می داند؛ ۳- در مصرعی از دیباجه ی شاهنامه، خداوند «نگارنده ی برشده گوهر» دانسته می شود که بر بنیان سخن ناصر خسرو اسماعیلی، می توان «برشده» را جوهر (در مقابل عَرَض) عقل و نفس کَلّی پنداشت که مایه ی همه ی آفرینش است؛ ۴- فردوسی چون ناصر خسرو، بر بنیان حکمت اسماعیلی، دیگران را به ژرف نگری در کلام خداوند فرامی خواند که دست آورد آن می تواند دریافت بطن سخن خداوند باشد؛ ۵- وصف روند آفرینش در دیباجه ی شاهنامه، بدان چه نزدیک است که اسماعیلیان معتقدند؛ ۶- فردوسی چون ناصر خسرو و اسماعیلیان از خداوند تنزیل (ناطق) سخن می گوید که خداوند تأویل (وصی) باید رمز سخنان او را بگشاید؛ ۷- فردوسی هم چون ناصر خسرو در ستایش خاندان پیامبر، از تعبیر «اهل بیت» استفاده می کند و بر خلاف بسیاری از مورخان و جغرافی دانان سنی مذهب که چون از شهر توس سخن می گویند، یادی هم از امام رضا (ع) می کنند، اشاره ای به این امام نمی کند که در نزدیکی او مدفون است. اگر او چنین می کرد، دلیلی بر دوازده امامی بودن او می شد. برای آگاهی بیش تر بنگرید: (اردستانی رستمی، ۱۳۹۴ ب: ۶۷-۹۸؛ زریاب خویی، ۱۳۸۹: ۱۷-۲۸؛ ریاحی، ۱۳۸۹: ۲۳۴؛ برگ نیسی، ۱۳۸۹: ج ۱/۱۲). البته برخی نویسندگان و محققان به دوازده امامی بودن فردوسی (هرندی اصفهانی، ۱۳۹۵: ۵۷، ۷۵؛ مهدوی دامغانی، ۱۳۷۲ الف: ۴-۱۶؛ همو، ۱۳۷۲ ب: ۲۰-۵۳؛ خالقی مطلق، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۹؛ همو، ۱۳۸۰: ج ۱/۱۸-۱۹؛ مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۷۳-۱۷۵) و برخی نیز به زیدلی بودن وی (محیط طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۹-۱۳۰؛ شیرانی، ۱۳۶۹: ۱۸۱-۱۸۳) باور دارند.

۳. روح حیوانی، روحی است منشا حیات و حسّ و جنبش که در همه‌ی جان‌داران هست و در همه‌ی اندام بدن جاری است (جرجانی، ۲۰۰۴: ۹۷). «روح حیوانی را حرکتی نیست جز به مشارکت جسم چون طلب جفت از بهر نسل و گریختن از دشمن و جُستن مرغذای خویش را به‌جای‌ها...» (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۲۹۵). تفاوت میان روح حیوانی با روح نباتی در این است که «مر روح حیوانی را حرکت انتقالی است و مر دشمن خویش را بشناسد و از غذای خویش مزه یابد و مر روح نباتی را این معنی‌ها نیست» (همان: ۲۹۴؛ جرجانی، ۲۰۰۴: ۲۰۵).

۴. لازم است یادآور شویم که یکی از گنوسیان صدر مسیحیت به نام مارکوس نیز مدعی می‌شود که حقیقت را به شکل زنی می‌بیند (پیکلز، ۱۳۹۴: ۵۳). در انجیلِ عبرانیان نیز عیسی از «مادرم روح» سخن می‌گوید (همان: ۸۹)؛ بدین سان می‌بینیم که در میان همه‌ی گنوسی‌ها، روح در شکل زن مجسم می‌شده است؛ پس طبیعی است که مانویان گنوسی نیز روح را در شکل دوشیزه‌ای تجسم بخشند.

۵. اعتقاد به دوگانگی در همه‌ی مراتب هستی، یکی از عمده‌ترین پیام‌های دین زردشتی است. زردشت در بخشی از سروده‌ی خویش، از دو مینوی همزاد، یعنی سپنت‌مئینو (-Spanta.Mainyu) و انگرمئینو (-Angra.Mainyu) سخن به میان می‌آورد که در اندیشه، گفتار و کردار در تقابل با هم هستند (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۴۵۲، ۵۲۲). او در بخشی دیگر از سخنش، اهورامزدا را در مقام آفریننده‌ی خیر (روشنایی) و شرّ (تاریکی) معرفی می‌کند و همه چیز را به دستانِ پر قدرت او نسبت می‌دهد (همان: ۵۲۶)؛ اما در اوستای نو، اهورامزدا از رتبت و حدانی خود نزول می‌کند و به‌جای سپندمینو می‌نشیند (دوستخواه، ۱۳۷۹: ج ۲/۸۶۵) و در مقابل اهریمن قرار می‌گیرد که از این‌گاه، ثنویت بسیار پررنگ‌تر می‌شود. دگرگونی‌ها در ثنویت بدین‌جا پایان نمی‌پذیرد؛ به این معنا که پس از این، گروهی که کیومرثیه نام دارند، بر این باور می‌روند که اهریمن نشأت گرفته از ذات اهورامزدا است. آنان به یزدانی ازلی و اهریمنی باور داشتند و گفتند که علت به‌وجود آمدن اهریمن آن بود که اهورامزدا در خویشتنِ خویش اندیشید که اگر مرا ضلّی باشد، آن چگونه خواهد بود؟ از آن‌جا که او به هرچه اندیشد، آن هستی می‌یابد، از این اندیشه‌ی اورمزد، چیزی ناخواستی و ناپسند چون اهریمن حادث شد (شهرستانی، ۲۰۰۳: ج ۱/۲۶۰؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۸). در دنباله‌ی این تغییرات اعتقادی، گروهی دیده می‌شود که با تأمل در دو مینوی نخستین به این باور می‌رسند که این دو را باید پدری باشد؛ بدین‌سان، آنان در جست‌وجوی یگانه‌ای برآمدند که از آن، دوگانه‌ی اورمزد و اهریمن برخاسته باشد. این گروه در جست‌وجوی خود به ایزد زروان رسیدند و بدو در مقام پدر دو مینوی پاک و ناپاک نگرستند (بویس، ۱۳۸۶: ۹۶؛ زهر، ۱۳۸۷: ۳۴۶). اغلب پژوهش‌گران بر این اعتقادند که زروانیه آیینی با نظام اعتقادی

- تک‌خدایی است و به‌گونه‌ای در پی کاستنِ دوگانه‌پرستی است؛ اما منبعی ارمنی که حاوی مجادلاتِ زروانیّه علیه مسیحیت است، به دیدگاهِ ثنویِ زروانیان تأکید دارد (شاکد، ۱۳۸۷: ۳۲).
۶. در همانندی‌های دیگر میان دو کیش بنگرید: (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۳: ۲۰-۲۸).
۷. در متن مینوی خرد، بر خلاف باورهای زردشتیان که جهان را دارای اصلی اورمزدی می‌دانند (Saddar Bundehesh, 1909: 74) آمده است که به هیچ چیز گیتی نباید تکیه کرد: «به هیچ نیکی گیتی معتمد مباش؛ چه، نیکی گیتی چون ابری [است] که به روز بهاران آید که به هیچ کوه باز نیاید» (Dānāk-u Mainyō-ī Khrad, 1913: 20; Saddar Nasr, 1909: 78). این سخنان نزدیک است به باورهای مانوی که جهان را دارای اصلی اهریمنی می‌پندارد یا اساساً جهان و تن انسانی را معادل اهریمن می‌داند (Cirillo, 2009: 46; Sundermann, 1973: 30-31). آبروی، ۱۳۸۸: ۱۲۲، ۲۲۷؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۰۸-۳۰۹؛ ثعالبی، ۱۹۶۳: ۵۰۲).
۸. زادسپرم، موبد سیرجان بوده که منوچهر، موبد فارس و برادر او، به‌دلیل برخی فتوهای زادسپرم او را متهّم به بدعت‌گزاری در دین زردشتی می‌کند و او را دوستِ مانویان می‌خواند (زرنر، ۱۳۸۷: ۳۳۰؛ جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴: ۱۰۸۵). (Mānūsh Chīhar, 1912: 1085). زرنر معتقد است که برخی اندیشه‌های زادسپرم، حتی افراطی‌تر از باورهای مانوی است (زرنر، ۱۳۸۷: ۵۱۳).
۹. برخی پژوهندگان شاهنامه بر این باورند که مقصود از سخن‌گویِ مرد در این بیت، محدثِ مشهور شیعه، ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی است. یکی از آنان در این باره نوشته است: «به گمان ما انساب آن است که مراد فردوسی از آن سخن‌گویِ مرد در این بیت خاص، محدثِ (سخن‌گوی) بزرگوار مرحوم ثقة‌الاسلام کلینی است؛ کسی که همه‌ی دانایان این امت از آن هنگام که وی کتاب کافی را تألیف کرده تا به امروز و تا هر زمان که این کتاب باقی است، از ثمرات آن بهره‌مند گشته و خواهند شد» (دشتی، ۱۳۹۲: ۵). دیگر پژوهنده‌ی شاهنامه، بنابر دلایلی، شخصیتِ دانا را در مینوی خرد، بزرگمهر، دستور انوشیروان، می‌داند (خطیبی، ۱۳۹۲: ۷۳-۹۰). اما پیش از این دو، دیگر ایران‌شناس، دانا و مینوی خرد را در بیت‌های دیباچه، همان شخصیت‌های متن دادستان مینوی خرد می‌داند (کویاجی، ۱۳۸۸: ۳۱۲).

کتاب‌نامه

- آسموسن، جس پیترا (۱۳۷۳). «مانی و دین او: بررسی متون»، آیین‌گنوسی و مانوی، ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز، صص ۱۸۹-۲۰۷.
- آبروی، چارلز رابرت سسیل (۱۳۸۸). *زبور مانوی*، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور (از انگلیسی)، تهران: اسطوره.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۷). *زیان. فرهنگ. اسطوره*، چ دوم، تهران: معین.

- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۶). *دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان*، چ دوم، تهران: هیرمند.
- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۷). *مانی به روایت ابن‌نَدیم*، چ سوم، تهران: طهوری.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۳). *روزگار نخست (جستارهایی پیرامون دیباچه‌ی شاهنامه)*، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۴ الف). *زروان در حماسه‌ی ملی ایران*، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۴ ب). «فردوسی، ناصر خسرو و اسماعیلیه»، *پژوهش‌نامه‌ی ادب حماسی*، سال یازدهم، شماره‌ی نوزدهم، صص ۶۷-۹۸.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۳). «مانی شاهنامه زروانی است»، *پژوهش‌نامه‌ی ادب حماسی*، سال دهم، شماره‌ی هجدهم، صص ۱۱-۴۲.
- النَدیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱). *الفهرست*، تحقیق رضا تجلّد، تهران: اساطیر - مرکز بین‌المللی گفت‌وگوهای تمدن‌ها.
- برگ‌نیسی، کاظم (۱۳۸۹). *تصحیح و توضیح واژه‌ها و معنای ابیات شاهنامه‌ی حکیم ابوالقاسم فردوسی از دیباچه تا پادشاهی کی‌قباد*، چ پنجم، تهران: فکر روز.
- بنویست، امیل (۱۳۸۶). *دین ایرانی بر پایه‌ی متن‌های معتبر یونانی*، ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، چ سوم، تهران: قطره.
- بویس، مری (۱۳۸۶). *زردشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*، ترجمه‌ی عسگر بهرامی، چ نهم، تهران: ققنوس.
- بهار، مهرداد و ابوالقاسم اسماعیل‌پور (۱۳۹۴). *ادبیات مانوی*، تهران: نشر کارنامه.
- بهر، مہری (۱۳۹۱). *شاهنامه‌ی فردوسی (تصحیح انتقادی و شرح یکایک ابیات)*، تهران: نشر نو.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۹). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، چ ششم، تهران: امیرکبیر.
- بیکلز، الین (۱۳۹۴). *انجیل‌های گنوسی*، ترجمه‌ی ماشاالله کوچکی میدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- تعالی، ابی منصور (۱۹۶۳). *تاریخ غرر السیر (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)*، تهران: اسلدی.
- جرجانی، علی بن محمد السید الشریف (۲۰۰۴). *معجم‌التعریفات*، تحقیق و درسه محمد صدیق المنشاوی، قاهره: فضیله.
- جلالی‌مقدم، مسعود (۱۳۸۴). *آیین زروانی (مکتب فلسفی عرفانی زردشتی بر مبنای اصالت زمان)*، تهران: امیرکبیر.
- جلالی‌نائینی، سید محمد رضا (۱۳۷۵). *فرهنگ سنسکریت‌فارسی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۸۰). *یادداشت‌های شاهنامه*، زیر نظر احسان یارشاطر، نیویورک: بنیاد میراث ایران.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۵). «نگاهی تازه به زندگی‌نامه‌ی فردوسی»، *نامه‌ی ایران باستان*، سال ششم، شماره‌ی ۱ و ۲، صص ۳-۲۵.

خطیبی، ابوالفضل (۱۳۹۲). «دانای مینوی خرد، شخصیتی خیالی یا تاریخی؟ (پیشنهادی برای نام نویسنده‌ی اصلی مینوی خرد)»، *نامه‌ی فرهنگستان*، دوره‌ی سیزدهم، شماره‌ی دوم، پیاپی ۵۰، صص ۷۳-۹۰.

دشتی، مهدی (۱۳۹۲). «تأثیرپذیری فردوسی از کلینی»، *متن‌شناسی ادب فارسی، دانشگاه اصفهان*، سال چهل و نهم، دوره‌ی جدید، سال پنجم، شماره‌ی ۱، پیاپی ۱۷، صص ۱-۱۲.

دوستخواه، جلیل (۱۳۷۹). *اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*، چ پنجم، تهران: مروارید.

دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۸۵). *دین ایران باستان*، ترجمه‌ی رؤیا منجم، چ دوم، تهران: علم.

دین‌کرد هفتم (۱۳۸۹). *تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه و یادداشت‌ها از محمدتقی راشد‌محصل*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

روایت پهلوی (۱۳۹۰). آوانویسی، برگردان فارسی، یادداشت‌ها و واژه‌نامه از مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ریاحی، محمدامین (۱۳۸۹). *فردوسی*، چ پنجم، تهران: طرح نو.

زادسپر (۱۳۸۵). *وزیدگی‌های زادسپر*، پژوهشی از محمدتقی راشد‌محصل، چ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زرشناس، زهره (۱۳۸۴). *میراث ادبی‌روایی در ایران باستان*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

زریاب‌خویی، عباس (۱۳۸۹). «نگاهی تازه به مقدمه‌ی شاهنامه»، *تن پهلوان و روان خردمند*، به کوشش شاهرخ مسکوب، چ سوم، تهران: طرح نو، صص ۱۷-۲۸.

زنر، رابرت چارلز (۱۳۸۷). *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمه‌ی تیمور قادری، چ دوم، تهران: امیرکبیر.

شاکد، شائول (۱۳۸۷). *تحول ثنویت*، ترجمه‌ی سید احمدرضا قائم‌مقامی، تهران: ماهی.

شکری فومشی، محمد (۱۳۸۲). «مبانی عقاید گنوسی در مانویت»، *نامه‌ی ایران باستان*، سال سوم، شماره‌ی اول، صص ۳۵-۶۶.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۲۰۰۳). *الملل و النحل، قدم له و علق حواشیه صلاح‌الدین الهواری*، بیروت: الهلال.

شیرانی، حافظ محمودخان (۱۳۶۹). *در شناخت فردوسی*، ترجمه‌ی شاهد چوهدری، تهران: علمی و فرهنگی.

طاهری مبارکه، محمدغلام (۱۳۹۲). *نامه‌ی خسروان (گزارش و ویرایش شاهنامه بر اساس دست‌نویس سن ژوزف، بیروت)*، تهران: آراد کتاب.

- غلام‌رضایی، محمد، احمد خاتمی و فرزاد بالو (۱۳۹۰). «از کلام‌محوری تا هرمنوتیک کلاسیک، با تأملی بر آثار منشور ناصر خسرو»، پژوهش‌نامه‌ی زبان و ادب فارسی (گوهرگویا)، سال پنجم، شماره‌ی چهارم، پیاپی ۲۰، صص ۳۱-۶۴.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران (جلد ششم محمود امیدسالار و جلد هفتم ابوالفضل خطیبی)، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- کریستن سن، آرتور امانوئل (۱۳۸۸). مزد/پرستی در ایران قدیم (تحقیقات در باب کیش زردشتی ایران باستان)، ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، چ ششم، تهران: هیرمند.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۸). بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، چ سوم، تهران: آگاه.
- گات‌ها (۱۳۸۴). گزارش ابراهیم پورداود، چ دوم، تهران: اساطیر.
- محیط‌طباطبایی، محمد (۱۳۶۹). فردوسی و شاهنامه، تهران: امیرکبیر.
- معیری، هایده (۱۳۸۱). مغان در تاریخ باستان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مهاجرانی، عطالله (۱۳۸۲). حماسه‌ی فردوسی (نقد و تفسیر‌نامه‌ی نامور)، چ سوم، تهران: اطلاعات.
- مهدوی‌دامغانی، احمد (۱۳۷۲ الف). «مذهب فردوسی»، گل‌چرخ، سال دوم، شماره‌ی ۸ و ۹، صص ۴-۱۶.
- مهدوی‌دامغانی، احمد (۱۳۷۲ ب). «مذهب فردوسی»، ایران‌شناسی، شماره‌ی ۱۷، صص ۲۰-۵۳.
- مینوی خرد (۱۳۸۰). ترجمه‌ی احمد تفضلی، تهران: توس.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۷۸). دیوان، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۵). زاد‌المسافرین، تصحیح محمد بذل‌الرّحمن، چ دوم، تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۴). خوان‌الاحوان، تصحیح و تحشیه‌ی علی‌اکبر قویم، تهران: اساطیر.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۸۷). مانی و تعلیمات او، ترجمه‌ی زهت صفای اصفهانی، چ سوم، تهران: مرکز.
- هالروید، استوارت (۱۳۸۸). ادبیات گنوسی، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- هرندی اصفهانی، حمزه بن محمدخان (۱۳۹۵). دیباچه‌ی پنجم شاهنامه، تصحیح، مقدمه و توضیحات محمدجعفر یاحقی و محسن حسینی‌وردنجاتی، تهران: سخن.

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

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

Boyce, M. (1975 a). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica vol 9, Leiden: ed Téhéran – Liège.

Boyce, M. (1975 b). *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica vol 9, Leiden: ed Téhéran – Liège.

- Boyce, M. (1954). *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, London-New York-Toronto.
- Cheung, J. (2007). *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden-Boston.
- Cirillo, L. (2009). "The Mani Logion; The Purification that Was Spoken about Is that which Comes Through Gnosis", *New Light on Manichaeism; Nag Hammadi and Manichaean Studies*, vol. 64, ed Jason David Beduhn, Leiden-Boston: Brill, pp 45-59.
- Dānāk-u Mainyō-ī Khrad; Pahlavi; Pazand and Sanskrit Texts* (1913). ed Behramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.
- Durkin - Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaean Texts*, London: University of London.
- Gershevitch, I. (1959). *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- Gershevitch, I. (1955). "Word and Spirit in Ossetic", *BSOAS 17*, PP 478-489.
- Henning, W.B. (1977). "Ein manichäisches Henochbuch", *BSOAS 14*, PP 341-349.
- Jackson, A. V. W. (1892). *Avesta Grammar and Reader*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Mackenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.
- Mānūsh Chīhar (1912). *Nāmākīhā-ī Mānūshchīhar*, ed Ervad Bamanji Nasar Anji Dhabhar, M. A., Bombay.
- Nyberg, H. S. (1974). *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden.
- Reichelt, H. (1968). *Avesta Reader, Texts, Notes, Glossary and Index*, Strassburg.
- Saddar Bundehehsh* (1909). ed Ervad Bamnji Nasarvanji Dhabahr, M. A., Bombay.
- Saddar Nasr* (1909). ed Ervad Bamnji Nasarvanji Dhabahr, M. A., Bombay.
- Sundermann, W. (1973). *Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin: Akademie-Verlag.
- The Complete Text of the Pahlavi Dinkard* (1911). Madan. D. M (ed), Bombay.
- Zātsparam (1964). *Vichitakīhā - ī Zātsparam, Text And Introduction*, by: B. T. Anklesaria, Bombay.