
بهره قصه بلوهر و یوداسف از آبشخور فرهنگ اسلامی شیعی

عبدالله موحدی محب*

◀ چکیده

ماجرای «بلوهر و یوداسف» از سرگذشت‌هایی است که دیرینگی آن زمینه‌ساز کاوش‌های نظری فراوان از سوی صاحبان اندیشه و قلم به‌منظور یافتن پاسخ روشن به پرسش‌های مختص آن، به‌ویژه در سده اخیر شده است. کهن‌ترین متن موجود از قصه در زبان عربی، روایت شیخ صدوق، فقیه و محدث شیعی سده چهارم هجری است؛ پرسش‌های طرح‌شده یا قابل طرح درباره این داستان عبارت‌اند از: ۱. درون‌مایه قصه، واقعی است یا افسانه؟ ۲. به فرض واقعی بودن در چه سرزمینی تحقق پذیرفته است؟ ۳. در چه فضای زبانی و فرهنگی نگاشته و روایت شده است؟ ۴. در مسیر حرکت خود در زبان‌ها و فرهنگ‌ها چه رویش‌ها و ریزش‌هایی به خود گرفته و دیده است؟ و... کسانی در مقام جست‌وجوی پاسخ پرسش‌های یادشده برآمده، حاصل تلاش خود را در معرض داوری صاحب‌نظران نهاده‌اند؛ اما نوشته پیش روی در پاسخ به کسانی است که وجود سخنان پیامبر اسلام ﷺ و معصومان علیهم‌السلام را در روایت صدوق منکر شده‌اند؛ این جست‌وجو بر آن است که پیشینه نقل قصه به دنیای اسلام را با بررسی راویان روایت صدوق به کاوش نشسته، در کنار ارائه نمودهایی از آن در آثار اسلامی، بازتاب حکمت‌ها و سخنان مأثور از پیامبر ﷺ و امامان معصوم شیعه علیهم‌السلام را در متن قصه نشان دهد. در پایان، این نتیجه به حاصل آمده است که ساختار و محتوای کنونی قصه که تنها از طریق شیخ صدوق به ما رسیده، برکشیده و بالیده فرهنگ اسلامی و شیعی است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** بلوهر و یوداسف، شیخ صدوق، شاهزاده، حکیم، ایران.

مقدمه

شیخ اقدم محمد بن علی بن بابویه معروف به صدوق (م ۳۸۱ق) در *کمال‌الدین*، نقل جریانی را به‌مثابه شاهدی کهن بر وجود بزرگان و معمرانی در هر دوره که هویت خود را به اقتضای زمانه از دیده‌ها پنهان می‌داشته‌اند، با سندی مشتمل بر سه تن از سلسلهٔ راویان، بدین گونه آغاز می‌کند: «حدثنا احمد بن الحسن القطان قال حدثنا حسن بن علی السکری قال حدثنا محمد بن زکریا قال: فقد بلغنی أن ملکاً من ملوک الهند کان کثیر الجند واسع المملکة...» (صدوق ۱۴۳۶ق، ص ۶۰۳) و بدین‌سان به شیوهٔ محدثان به گزارش داستانی می‌پردازد که نظر به محتوای آن به قصهٔ بلوهر و یوزاسف شهره شده است.

شمار فراوانی از نویسندگان، محدثان، خطیبان، عالمان حکمت و اخلاق و... پس از عهد شیخ صدوق تاکنون، به تلخیص، ترجمهٔ مشهور و منظوم، اقتباس، بازنگاری و بهره‌جویی از آن پرداخته‌اند؛ حتی در آغاز دورهٔ رواج آموزش به شیوهٔ نو در ایران، از کتابچهٔ قصهٔ یوزاسف به‌مثابهٔ درس اخلاق برای فراگیران استفاده می‌شد. (رشدیه، ۱۳۶۲ش، ص ۶۷) در این زمان پس از گذشت بیش از یک قرن، هنوز نسخه‌هایی از چاپ سنگی آن کتابچه را می‌توان در گوشه و کنار سراغ داشت که با تصویب وزارت فرهنگ آن زمان، جزو منابع درسی نوآموزان بوده است. (مشکاة الحکماء، ۱۳۲۱ق، ص ۲۷۱)

۱. طرح مسئله

قصهٔ بلوهر به‌ویژه در این دوران، از چند دهه پیش بدین‌سو، دست‌آویز پژوهش‌های سودمندی از سوی برخی از معاصران به‌منظور دستیابی به زادبوم و خاستگاه نخست آن شده است؛ با این پرسش که: نظر به درون‌مایه‌های داستان آیا دارای اصالت شرقی است یا اروپایی؟ و در صورت شرقی بودن و با درون‌مایهٔ هندی آن، آیا نخست در ایران زاد و سپس راهی دیار هند و مصر و دیگر نقاط شد یا ماجرا به‌گونه‌ای دیگر صورت بسته است؟ محتوای خالص قصه بدین صورت آمده که در روزگارانی، پادشاهی با شکوه و شوکت تمام در بلاد هند حکومت می‌کرد اما تا مدت زیادی او را فرزند پسری نصیب نشده بود. پس از سال‌ها اشتیاق و انتظار در خانهٔ او پسری به دنیا

آمد که نامش را یوزاسف نهادند. پیشگویان طالع نوزاد را بلند یافته گفتند: وی به‌زودی پیشوای زاهدان و تارکان دنیا خواهد شد. پادشاه که از اهل زهد نفرت داشت، دایگانی را بر او گماشت تا طفل را از هرگونه ارتباط با آن طایفه دور نگه داشته اسباب عیش و شادی را به کمال برایش فراهم سازند؛ اما او پس از چندی، کم‌کم راز مرگ و پیری و بیماری و نیستی و از این دست مقولات را دریافت؛ در این گیرودار، حکیمی به نام بلوهر از بلاد سرانندیب به دیار شاهزاده رسید و با تمهیداتی به کاخ وی بار یافت و این آغاز دگرگونی فکر و ذهن رفتار یوزاسف شد. وی همچنان هم‌پای بلوهر پیش رفت و حقایق فراوانی از اسرار هستی از زبان او فراگرفت تا به‌حدی که به‌یکباره ترک تمتعات دنیا گفته، جامه شاهانه را به سویی افکند و در پوشش تارکان دنیا درآمد و خداوند درهایی از حکمت را به‌سوی جان وی گشود و او را به هدایت آدمیان فرمان داد. به هر روی، محور جست‌وجو در این نوشته، روایت شیخ صدوق، به‌مثابه کهن‌ترین منبع موجود از این قصه است و هدف بررسی میزان رنگ‌پذیری آن از فرهنگ شیعه و بازتاب آن در آثار اخلاقی روایی اسلامی و شیعی از زمان صدوق تا این زمان است.

۲. نگاهی به گفته‌ها

کسانی به‌رغم نبود هیچ متنی به فارسی یا دیگر زبان‌های کهن ایرانی، از این قصه با استناد به قرآینی از درون آن، نتیجه گرفته‌اند که بی‌گمان داستان دارای اصالت ایرانی است و احتمالاً نخست برزویه حکیم آن را به زبان پهلوی نوشته است؛ حتی ترجمه‌های عربی قدیم نیز چیزی جز برگردانی از اصل پهلوی آن نیست؛ زیرا عناصری در آن دیده می‌شود که جز در این خاک‌بوم چهره نیسته است (مینوی، ۱۳۶۷ش، ص ۲۳۰-۲۳۱)؛ مانند همگونی‌های حدس‌بنیانی که میان روایت صدوق در به‌کارگیری واژگانی مانند تابوت با آنچه در نامه باستانی تنسر^۱، منسوب به موبدی در عهد اردشیر بابکان^۲، که مهم‌ترین سند تاریخ ایران پس از اوستا و کتیبه‌های هخامنشی به شمار آمده و به‌قولی نخست به دست برزویه حکیم تألیف شده، دیده می‌شود. با آنکه کاربرد چنین واژه‌ای می‌تواند خاستگاه هندی هم داشته باشد یا مثال مادر مشفق در نامه تنسر که برای فرزند دل‌بند خود داروی تلخ و داغ آورد (مینوی، ۱۳۵۴ش، ص ۶۹) و نمونه طیب مشفق در داستان بلوهر (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۲۲) و بدین منوال صورت‌هایی

از سفر تمثیلی و تصاویری از بهشت و دوزخ که شاید در منابع کهن جز در آثاری چون *آردویراف نامه*^۳ ایرانی، که در میان آثار مزدیسنی شناخته شده ترین آن‌ها (ژینیو، ۱۳۷۲ش، ص ۱۱) و در اصل مانند یادگارهایی چون *مینوی خرد* مربوط به زمان خسروان است (کریستن سن، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱۸) دیده نمی شود. (نوذری، ۱۳۸۵ش، ص ۲۰-۲۳) افزون بر این‌ها وجود اشتراکاتی میان این قصه و درون مایه اندرزها و پندنامه‌های منسوب به بزرگان تاریخی یا افسانه‌ای ایران کهن یا کسانی چون بزرگمهر، وزیر دانای خسرو اول، که به روایتی همان بُرزویه، طیب نام بردار در *کلیله و دمنه* است. (کریستن سن، ۱۳۹۴ش، ص ۷۰-۷۱) بر پایه این مسائل نتیجه گرفته اند که مخاطبان اصلی این داستان باید ایرانی و باورمند به کیش زرتشتی بوده باشند؛ مضاف بر این‌ها کسانی مانند ابان لاحقی^۴ و عبدالله بن مقفع^۵ که متهم به مانویت بوده اند، برابر گزارش‌ها به ترجمه آن به نظم و نثر از زبان پهلوی به تازی پرداخته اند. کسانی هم بر این باورند که داستان مزبور به مثابه خلاصه سرگذشت بودا به وسیله پیروان او در هند تألیف شده و در اساس، داستانی هندی است که آن را رنگ تازه‌ای داده اند تا در محیط ادیان سامی قابل قبول گردد، اما در پایه و مایه خلاصه حکمت هندی تلقی می شود. (زرین کوب، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳۶-۱۳۸) به هر روی دارای اصلی هندی است (تفضلی، ۱۳۹۳ش، ص ۳۰۱-۳۰۲) و بدین روی اصل واژه بوذاسف در روایت صدوق، چنان که در *پناهش* - که برابر گزارش منقول از مسعودی، با توجیهی به قلم برخی از پژوهشگران، جزو برساخته‌های ابن مقفع (اقبال آشتیانی، ۱۳۰۶ش، ص ۵۹) و از کتاب‌های پهلوی تألیف شده بعد از اسلام است - هم آمده، به صورت بوذاسف ثبت شده است (دادگی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۱) که همان نام بوداست. در واقع مقام بودائیت عامه، که در کتاب‌های فارسی و عربی به همان صورت خوانده و نوشته می شود، و به گزارش برخی از ترجمه‌ها، بوذاسف در اصل گویا به معنی بودایی معادل سازی می شود (سوزوکی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۹، ۲۴ و ۹۸) و به معنای کسی است که به معرفت کامل دسترسی دارد یا بودای بالقوه (توفیقی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۳۹). چنان که از واژه بلوهر نیز با اصالت هندی، یاد شده و در همان سده‌های نخست اسلامی بزرگانی چون سیبویه و سیرافی، آن را به معنی هر بزرگی از پادشاهان هند تعبیر و تفسیر

کرده‌اند. (زبیدی، ۱۳۰۶ق، ج ۳، ص ۶۰؛ ابن منظور، ۱۳۸۸ق، ج ۴، ص ۸۱) البته چندان غیرطبیعی نمی‌نماید اگر قائلان به سبب ریشه مسیحی قصه، «بلوهر و یوداسف» را از اولیا و زاهدان مسیحی به شمار آورند. (نوذری، ۱۳۸۵ش، ص ۵۳؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۲ش [الف]، ص ۱۶۳) همان سان که از واژه «یوداسف» نیز، به‌رغم هم‌خوانی ساختاری با واژه «بیوراسف» پهلوی که لقب ضحاک ماردوش معروف در افسانه‌های ما بوده (داعی‌الاسلام، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۸۰۶؛ رستگار فسائی، ۱۳۸۸ش، ص ۲۴۲؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳ش، ص ۳۴-۳۵)، هرگز کسی از آن تلقی اصالت ایرانی نکرده است. با این‌همه، نگارنده بدین واقعیت باور دارد که ذوق قهرمان‌پرستی که در شمار فراوانی از ملت‌ها ریشه کهن دارد، باعث شده است که حکمت‌های زنده و سرگردان و سرگذشت‌های شگفت و هدف‌دار را به شخصیت‌های واقعی یا داستانی و افسانه‌ای مانند لقمان و انوشیروان و بزرگمهر و جمشید و قیصر و بودا و... نسبت دهند (زرین‌کوب، ۱۳۶۲ش [ب]، ص ۲۳۵) و گرنه حکمت‌ها که ریشه در فطرت‌های ناب و وجدان‌های بیدار بشری دارند، قائم به خویش‌اند و در ماندگاری خود چندان نیازی به تاریخ و جغرافیا و مانند آن ندارند و بدین منوال، قصه‌های حکیمانه، که به‌مشابه پیمانه‌ای برای معناهای حکمی‌اند، می‌توانند زاده ذهن آفرینشگر هر صاحب‌اندیشه‌ای باشند که دانه معنی را در آن‌ها کشته و هشته است.

ای برادر قصه چون پیمانه‌ای است
معنی اندر وی مثال دانه‌ای است
دانه معنی بگیرد مرد عقل
ننگرد پیمانه را گر گشت نقل

(مولوی، ۱۳۶۸ش، دفتر دوم، ص ۳۲۸)
و قصه بلوهر و یوداسف هم بی‌گمان می‌تواند یکی از همان‌ها باشد. بحث در ساختار کنونی آن است که زاده فرهنگ اسلامی شیعی است و نوشته حاضر در کار بررسی آن.

۳. دفع یک توهم

آنچه در برخی از منابع روایی دیده می‌شود که ایرانیان مسلمان در آغاز اسلام با ذهنیت پیشین خود، امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به شکل بودا تصویر کرده و با دیدن او واژه‌ای مانند «بوداشکنب» (ابن‌حنبل، ۴۳۳ق، ص ۱۴۰؛ واقلدی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۱۷) یا

«الیوذشکنب» (ابن عساکر، ۱۳۹۵ق، ج ۳، ص ۵۰). یا «بوداسکفت» (صفار، ۱۳۶۲ش، ص ۵۳۷) و مانند آن برای آن حضرت به کار می‌برده‌اند، با درنگی در عبارات آن منقولات روشن می‌شود که این خطا از رهگذر بدخوانی و تصحیف در ترکیب «بزرگ شکنب» صورت گرفته است. (بلاذری، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۱۲۶) و شگفت از بزرگی چون علامه مجلسی که در ذیل این واژه تصحیف شده آورده است: شاید واژه «بوداسکفت» نام مردی شکم‌گنده بوده است و شاید برای هر مرد شکم‌گنده‌ای به کار می‌رفته و... (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۴۳) جالب آنکه این واژه در بعضی از منابع دیگر بدخوانی دیگری پیدا کرده و به صورت «المرد شکنبه» خوانده شده (ثقفی، ۱۳۵۵ش، ج ۱، ص ۱۱۰) و چون محدث نوری نتوانسته توجیهی برای آن بیابد، در حاشیه کتابش نوشته است: «هكذا كان الاصل و لا يخلو من سقم» (نوری، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۴۶۳) در حالی که «مرد شکنبه» ترکیبی است به فارسی دری که به علت مهاجرت ایرانیان به شهر کوفه در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام در آن شهر رایج بوده است. (ثقفی، ۱۳۷۱ش، ص ۴۵ و ۲۴۲)

۴. سرزمین مزدا و بودا

ناگفته پیداست که نشانه‌های فراوانی از دل‌بستگی شاهان و شاهزادگان ایرانی عهد باستان به آیین بودا و بوداپرستی در کنار مزداپرستی از پیش از زمان اشکانیان تا دوره ساسانیان در تاریخ ایران کهن دیده می‌شود؛ به‌ویژه با توجه به ظهور کیش بودایی در حدود سده ششم پیش از میلاد (شایگان، ۱۳۶۲ش، ص ۱۲۱)، یعنی چند قرن پس از پیدایش آیین زرتشتی در هزاره نخست پیش از میلاد (کریستن‌سن، ۱۳۴۵ش، ص ۳۴)، و وجود بیش از صد معبد بودایی در ایران و تمامی راه‌های بین چین و هند و ایران در عهد ساسانی (زرین‌کوب، ۱۳۶۹ش، ص ۵۰۴) و دیگر بهارها که هندوان در آن از جهت تقرب به فریشتگان و ستارگان صورت‌ها کنند (علوی، ۱۳۱۲ش، ص ۱۹)؛ که لابد در آن‌ها درس‌ها از آیین می‌آموختند و به گسترش آن می‌پرداختند؛ چه واژه بهار، گویا همان گونه که در زبان پهلوی به معنای معبد و بت‌کده و آتشکده به کار می‌رفته (برهان، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۳۲۲؛ داعی‌الاسلام، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۷۷۵) در زبان هندی به معنای مدرسه نیز بوده است. (اصفهانی، ۱۳۷۷ش، ص ۶۰) همچنین، حکایت نوبهار بلخ که در

روزگاران کهن معبد مهم بوداییان بوده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۸ش، ص ۱۶۸-۱۶۹)، همان معبدی که جغرافی‌نویسان اسلامی آن را اقامتگاه پیامبر عجم و متعلق به زرتشتیان دانسته‌اند و...؛ همه این گزارش‌های تاریخی از مسائل قابل توجه هر پژوهشگر تاریخ و فرهنگ ایران و زمینه‌ساز احتمال درهم‌تنیدگی آموزه‌های این دو آیین تواند بود تا امکان پیوند داستان بلوهر به ایران دوره اشکانی و ساسانی، به مانند آیین‌های هندی روشن تر شود. البته پی‌جویی این موضوع خارج از مسئله اساسی پژوهش پیش رو و بر عهده دیگران است؛ با این‌همه روایت شیخ صدوق کهن‌ترین روایت این قصه در زبان عربی شناخته شده است. بدین روی باورپذیر خواهد بود که گفته شود: کسانی که به‌ویژه در جهان اسلام از زمان صدوق بدین سو همه یا بخشی از این قصه را با ذکر مأخذ یا بدون آن به لفظ یا به مضمون در آثار خود به فارسی یا عربی یا دیگر زبان‌های رایج در حوزه‌های اسلامی به نثر یا نظم آورده‌اند، به‌صورت عمده به این روایت از داستان توجه داشته‌اند. حتی شرح نظام تبریزی که ترجمه‌ای کم‌وبیش متفاوت از روایت صدوق را نشان می‌دهد ظاهراً چیزی جز بازنویسی ترجمه روایت کمال‌الدین نیست.

۵. در زبان‌های دیگر

برابر یک گزارش، روایاتی از این قصه به زبان‌های اروپایی و حتی به زبان‌های شرقی «غیرعربی» مانند عبری، حبشی، گرجی و ارمنی هم وجود دارد (زرین‌کوب، ۱۳۵۶، ص ۱۴۱) و پیش از انتشار شرح نظام تبریزی، که پس از این بیشتر بدان پرداخته خواهد شد، تعداد شصت ترجمه و روایت از این قصه در فرهنگ‌های مختلف وجود داشته است. جالب اینکه در روایات اسلامی و مسیحی، از قصه مزبور عناصر مشترکی دیده می‌شود که نشان می‌دهد خاستگاه دو روایت یکی بوده است؛ مانند مثل دهقانی که بذر می‌باشد و قطعات مختلف زمین بر اثر آن حاصل‌های گوناگون می‌دهد که به‌صورت یکسان در روایت صدوق و انجیل‌ها آمده است. (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۱۸؛ مرقس ۱۹۹۷م، ۹۲/۴؛ متی، ۱۹۹۷م، ۸۳ و ۲۳-۱۸؛ لوقا، ۱۹۹۷م، ۸/۸) گفته شده است که قصه بلوهر چون برخی از قصه‌های دیگر، پس از سقوط شهر طلیطله^۶ به دست مسیحیان در ۱۰۸۵م، توسط یک یهودی نصرانی شده در سال ۱۱۲۰م از عربی ترجمه شده به زبان‌های اروپایی رفت (مشکوٰۃ‌الدینی، ۱۳۵۰ش، ص ۴۱۰) و برابر

گزارش‌ها و شواهد، دیگر روایات عربی قصه هم از روایت صدوق گرفته شده است (زرین کوب، ۱۳۵۶ش، ص ۱۴۲) و بدین سان می‌توان رأی به پیشی روایت صدوق بر روایت مسیحی آن داد. با این‌همه آنچه در نگاه نگارنده این سطور، راز ماندگاری این قصه در جهان اسلام و حتی مسیحیت شده، همان رنگ حکمی است که در اساس رنگ دینی آن است.

۶. از نگاه دین‌مداران

علامه مجلسی در *عین‌الحویة*، انگیزه خود را از ترجمه قصه، با آن‌مایه گستردگی و درازدامنی، اشتغال آن بر حکم شریفه انبیا و مواعظ لطیفه حکما و فواید بی‌نظیر شمرده است (مجلسی، ۱۳۳۳ش، ص ۲۸۳) و چنانچه درون‌مایه حکمت‌ها و تمثیل‌های قصه در پایه و مایه، ایرانی هم باشد، که بنا بر آنچه مشهور است، پارسیان پس از پذیرش اسلام با دلبستگی، آن‌ها را در انگاره‌های فرهنگ اسلامی پاس داشته‌اند (امین، ۱۹۶۴م، ص ۹۸) و اگر این قصه برابر اصول دانش حدیث و رجال از درجه صحت و قبول اصطلاحی هم برخوردار نگردد، باری بزرگانی چون صدوق و مجلسی و دیگر عالمان متشرع شیعی، محتویات آن را با آموزه‌های دینی سازگار یافته و آن را ارج نهاده‌اند. اکنون بر سر آنیم که فارغ از زادبوم و رویشگاه نخست این قصه، همین مسئله را پی گیریم. پیش از آن باید توجه داشت که شیخ صدوق، به‌مثابه محدثی شیعی، این داستان را همان‌گونه که در فرهنگ اسلامی و شیعی صورت بسته، بالیده و برکشیده است، از مشایخ حدیثی خود دریافت کرده و برخلاف آنکه گفته‌اند او به گردآوری قصه‌های این ماجرا پرداخته و آن را صورت و سامان بخشیده است (نوذری، ۱۳۸۵ش، ص ۳۳، ۷۱ و ۸۳)، هیچ‌گونه تصرفی در صدر و ساقه داستان روا نداشته است که اگر چنین بود، بی‌گمان آن را به‌گونه‌ای گوشزد می‌کرد.

۷. رجال موجود در سند قصه

برخلاف گفته کسانی که بر اثر خطای احتمالی در دید یا هر امر دیگری منکر وجود سند در نقل صدوق شده‌اند (مینوی، ۱۳۶۷، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ نظام تبریزی، ۱۳۸۱ش، ص سیزده)، سه نفر در سند منقول در *کمال‌الدین* دیده می‌شود که مناسب است در اینجا مورد توجه و تأمل قرار گیرد:

۱-۷. احمد بن الحسن القطان

نام این شخص در بسیاری از آثار رجالی با دو ویژگی ذکر شده است: نخست آنکه از وی به‌عنوان یکی از مشایخ صدوق یاد شده و دو دیگر آنکه صدوق پس از نام وی، لفظ ترحم و ترضی را نسبت بدو به کار برده است. در مورد نخست، صاحب تنقیح المقال گفته است: «لم نقف فيه إلا على كثرة رواية الصدوق عنه... و استظهر بعضهم كونه من مشايخ الصدوق و هو كذلك...» (مامقانی، ۳۵۲ق، ج ۱، ص ۵۶)

بی‌گمان نقل بیش از هشتاد حدیث از این شخص در آثار گوناگون صدوق و اینکه از او به‌عنوان شیخ کبیر اصحاب حدیث یاد می‌شود (علیاری، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۳۰)، می‌تواند دلایل قابل قبولی برای تحسین او تلقی شود. چنان‌که بزرگانی چون میرداماد و شیخ بهایی و... بر این حقیقت پا فشرده‌اند (میرداماد، ۱۳۱۱ق، ص ۱۰۵؛ عاملی، ۱۳۷۲ش، ص ۷۹؛ نیز نک: ماحوزی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۸؛ خواجویی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۸۶؛ حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۴۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق) حتی می‌توان گفت که عناوین یادشده دست‌کمی از عنوان «من اجل اصحاب الحدیث» ندارد که بی‌تردید از دلایل تحسین به شمار می‌رود. (فضلی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۹) بدین روی کسانی چون مرحوم علامه مجلسی و سید بحرالعلوم، شیخ اجازه بودن و کثرت روایت را یکی از دلایل ردّ تضعیف سهل بن زیاد آدمی دانسته‌اند. (مجلسی، ۱۳۱۲ق، ص ۱۵۴؛ بحرالعلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۳، ص ۲۴)

درباره‌ عنوان دوم که ترضی و ترحم صدوق باشد، باید گفت: وجود این عناوین در مجموع آثار صدوق، آنجا که نام این شخص آمده، مانند کمال‌الدین، خصال، امالی و توحید، اجمالاً انکارناپذیر است. (رازی نجفی، ۱۴۳۵ق، ص ۲۸۸) برای نمونه صدوق در کمال‌الدین نام احمد بن الحسن القطان را در عرض چهار نام دیگر آورده و فرموده است: «رضی الله عنهم» (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۳۷۰) و اینکه صاحب قاموس الرجال به دلیل نسخه‌بدل «القطان» به جای «القطان» وجود ترضی صدوق را مردود دانسته است (تستری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۳۱) باید یادآور شد که در خصال و توحید هم همین نام با نام‌هایی بعضاً مشترک با آنچه در کمال‌الدین است، با همان عنوان ترضی وارد شده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰۶؛ همو، بی‌تا، ص ۷۲۹) که اصرار علامه شوشتری بر انکار را دشوار و ناموجه می‌سازد. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۳) صاحب معجم

رجال الحدیث هم که در اینجا اساساً نامی از ترضی نبرده، وجود ترحم را نیز از زبان صدوق، دلیلی بر تحسین او ندانسته که شگفت‌آور است. به هر روی اگر ما ترحم را که بی تردید از طلب مغفرت در دلالت بر حسن شخص از نظر گوینده قوی‌تر است، هم نشانه توثیق یا تحسین ندانیم باری ترضی را دلیل آن می‌شماریم و چنانچه امام علیه السلام یا یکی از اعلام این جمله دعایی را نسبت به شخصی به کار برد بدون هیچ‌گونه تردیدی آن را نشانه حسن، بلکه وثاقت او می‌دانیم. (المعلم، ۴۱۶ اق، ص ۴۹۲-۴۹۳). حاصل سخن اینکه مجموعه قراین، دلالت بر امامی بودن این شخص دارد و چنانچه در مذهب او هم اندکی تأمل باشد، باری در وثاقت وی حرفی نیست.

۲-۷. الحسن بن علی السکری

نام این شخص که در بعضی از نسخه‌ها با عنوان عسکری (حر عاملی، ۱۴۱۴ اق، ج ۲۰، ص ۲۲۰، ج ۴، ص ۳۸۰ و ج ۲۷، ص ۴۵؛ صدوق، بی تا، ص ۷۰۷) و در برخی دیگر با عنوان سکونی (ابن طاووس، ۱۳۴۹ ش، ص ۲۱۳) از او یاد می‌شود در کتاب‌های رجال نیامده و در تضعیف یا توثیق وی داوری و شهادتی دیده نشده است.

مرحوم صدوق از او به فراوانی در اسناد و روایات یاد کرده (نمازی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۴) و در سلسله سند روایاتی از کتاب‌های کمال‌الدین (صدوق، ۱۴۳۶ اق، ص ۱۸۵، ۲۷۶، ۶۰۲ و ۶۰۳)، علل الشرایع (همو، ۱۳۸۵ اق، ص ۴۶۷ و ۵۹)، توحید (همو، ۱۳۹۸ اق، ص ۳۰، ۱۷۰، ۲۴۲ و ۳۸۲)، خصال در حدیث ۷۳ خصلت و حکم ویژه زنان (همو، بی تا، ص ۷۰۷) و فضائل الأشهر الثلاثة (همو، ۱۳۹۶ اق، ص ۱۳۸) از وی نام برده است؛ نیز مرحوم سید بن طاووس در کتاب اقبال (ابن طاووس، ۱۳۴۹ ش، ص ۲۱۳) در سند روایتی از کتاب الحسنی، نوشته ثقه جلیل، ابو عبدالله جعفر بن محمد دوریستی، شاگرد نام‌آورد شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی (افندی، ۱۴۰۱ اق، ج ۱، ص ۱۱۰) زنده در ۴۷۳ق (کلبرگ، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۹۵؛ عطاردی، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۶۴) و مدرس و راوی بزرگ نهج‌البلاغه در زمان خود (بیهقی، ۱۳۸۰ ش، ص ۹۵)، از شخص مورد بحث یاد کرده است. با توجه به آنچه گفته شد و نیز نبود نشانی از نام وی در رجال اهل سنت، نمی‌توان به صراحت، حکم به عامی بودن وی کرد و شاید در بررسی وضعیت محمد بن زکریا بتوان به نگاه روشن‌تری نسبت بدو دست یافت.

۳-۷. محمد بن زکریا

مقصود از این شخص، برخلاف گفته بعضی (معین، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۳۶) محمد بن زکریای رازی طیب معروف سده‌های سوم و چهارم (۲۵۱-۳۱۳ق) نیست (مینوی، ۱۳۶۷ش، ص ۲۳۰-۲۳۱) بلکه ابو عبدالله محمد بن زکریا بن دینار الجوهری البصری (م ۲۹۸ق) است؛ عنوان و نسبت‌های یادشده در روایات فراوانی به تصریح ذکر شده است. چنان‌که در بعضی «الجوهری البصری» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۰، ۱۷۰، ۲۴۲ و ۳۸۲) و در بعضی «الجوهری» (الحرالعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۲۰۸، ج ۸، ص ۱۹-۲۰ و ج ۱۰، ص ۳۵۹) و در بعضی دیگر «البصری» (همان، ج ۴، ص ۳۸۰ و ج ۲۰، ص ۲۲۰) آمده است. ابوالعباس نجاشی، رجالی پرآوازه سده پنجم هجری، درباره او گفته است: «ابو عبدالله، محمد بن زکریا بن دینار مولی بنی غلاب... و کان هذا الرجل وجهاً من وجوه اصحابنا بالبصرة و کان اخبارياً واسع العلم...» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴۶) پس از وی بزرگانی چون علامه حلی فقیه و رجالی بزرگ سده هفتم و هشتم و معاصر نامدارش، ابن داود حلی، عبارت نجاشی را تأیید و تکرار کرده‌اند. (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۵۶؛ ابن داود، ۱۳۴۲ش، ص ۳۱۱). چنان‌که این سخن مورد تأیید شخصیت‌های پس از آن‌ها مانند مولی محمد اردبیلی و سید مصطفی تفرشی از اعلام سده یازدهم قرار گرفته است (اردبیلی، ۱۳۹۳ش، ج ۵، ص ۷۰۱؛ تفرشی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۰۶) و پس از آن‌ها ابوعلی حائری از قرن دوازده (حائری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۴۸) و علیاری و مامقانی از سده‌های سیزده و چهارده (علیاری، ۱۳۷۱ش، ج ۶، ص ۴۳۱-۴۳۲؛ مامقانی، ۱۳۵۲ق، ج ۳، ص ۱۱۷) چیزی بر گذشتگان خود نیفزوده‌اند و بدین منوال معاصران نیز به همان گفته نجاشی و اخلاف او بسنده کرده‌اند. (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۹۴؛ تستری، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۲۶۸) از عبارت نجاشی «کان وجهاً من وجوه اصحابنا...» امامی بودن و حُسن محمد بن زکریا و نیز گستره قابل قبول دانش او را نسبت به اخبار و قصص و آثار در زمان وی می‌توان فهمید؛ بدین روی علامه مجلسی در وجیزه به ممدوح بودن او اشاره می‌کند (مجلسی، ۱۳۱۲ق، ص ۱۶۴) و مسعودی در مروج الذهب او را در ردیف مؤلفان در تاریخ و اخبار به شمار می‌آورد. (مسعودی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳؛ تستری، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۲۶۸) روشن است

که معنای «اخباری واسع العلم» در کلام نجاشی عبارت است از کسی که دارای آگاهی‌هایی بیش از حد معمول نسبت به اخبار و تاریخ و فرهنگ ملت‌ها، از گذشته دور تا زمان او باشد؛ اگرچه کمتر در سلسله روایان حدیث به معنی مصطلح آن قرار گیرد.

۸. در بستر نقل‌ها تا صدوق

اگر قصه بلوهر را در زبان عربی از یادگارهای ابن مقفع (م ۱۴۲ق) و از بر ساخته‌ها یا واردات سده دوم هجری بدانیم، پیداست که محمد بن زکریا به‌عنوان روایتگر آن در فرهنگ اسلامی در سده سوم هجری، به نقل آن دست یازیده است. بر این باید افزود که وی خود گاهی احادیثی را به یک واسطه از امام صادق علیه السلام روایت کرده است. (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۰۲) از نیمه نخست سده یکم هجری، زمان ابن مقفع، تا زمان محمد بن زکریا (م ۲۹۸ق) (علیاری ۱۳۷۱ش، ج ۶، ص ۴۳۱)، بیش از یک قرن و نیم، چه کسی می‌تواند دگرگونی‌های ساختاری و محتوایی وارد شده بر آن را، که به اقتضای جبر تأثیر فضاها و فرهنگ‌ها پیش آمده، انکار کند؟! بدین روی باید اذعان داشت که در سده چهارم هجری، داستان با رنگ و روح فرهنگ اسلامی با روایت شیخ صدوق در جریان اندیشه دینی به دوران معاصر راه یافته است.

۹. از زمان صدوق تا این زمان

اکنون پیش از بررسی ریشه‌ای و ساختاری مایه‌های حکمی و اخلاقی آن، نگاهی به جریان قصه، پس از صدوق تا این زمان به‌صورتی گذرا خالی از مناسبت نمی‌نماید. دانشوران اسلامی در آثار خود به مناسبت‌های گوناگون از کوتاه‌شده یا بخش‌هایی از داستان‌های درون قصه بلوهر فراوان بهره برده‌اند و البته می‌توان از تفاوت‌های جزئی در لفظ روایت صدوق با آنچه فی‌المثل از ابن مقفع در بخش‌هایی از کلیله و دمنه که برخی از قصه‌های بلوهر را آورده است، چنین احتمال داد که به فرض آنکه اصل داستان از ابن مقفع یا بافته فرهنگ کهن ایرانی یا هندی هم باشد تا حدود یک قرن و نیم پس از او «زمان محمد بن زکریا» نقل به معناهایی صورت گرفته است؛ چنان‌که در مقایسه بخش‌های مشترک میان نقل صدوق و ابن مقفع به‌روشنی مشهود است. (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۱۹؛ ابن مقفع، ۱۹۶۹م، ص ۶۷؛ همو، ۱۳۶۳ش، ص ۴۹)

۱۰. نمونه‌ها

در اینجا به نمونه‌هایی چند از مواردی که بزرگان اسلام از قصه‌های درون داستان بلوهر بهره برده‌اند، اشاره می‌شود.

- حجة الاسلام محمد غزالی (م ۵۰۵ق): در *کیمیای سعادت*، قصه شاهزاده‌ای را نقل می‌کند که در شب عروسی خود از شدت مستی بیرون از خانه شد و راه گم کرده و از دخمه‌ای سر درآورد و پنداشت جشن عروسی است و با یکی از خفتگان آنجا هم‌بستر شد و پس از بهوش آمدن، ماجرا را فهمید و دید در حال مستی با پیر زالی مرده درآویخته است و... (غزالی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۶۰) همین قصه در *گشایش‌نامه* منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق) وارد شده است. (طوسی، ۱۳۴۱ش، ص ۲۴۱-۲۴۳)

- شمار زیادی از بزرگان داستان مردی را که از فیل فرار کرد و در چاهی افتاد و ماجرای اژدها و موش و عسل و...، که در *کلیله و دمنه* ابن مقفع (۱۹۶۹م، ص ۶۷) و ترجمه نصرالله منشی (۱۳۶۳، ص ۵۶) هم آمده، در آثار خود آورده‌اند؛ برای نمونه به *المحجة البيضاء* (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۷-۱۸) رجوع کنید که به‌صورت نقل به معنی با تصریح به نقل از شیخ صدوق آورده است (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۶۰) همچنین سید نعمت‌الله جزائری در *الانوار النعمانیة* (جزائری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۳؛ شبر، ۱۳۹۵ق، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ نراقی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۳۹؛ نراقی، ۱۳۶۶ش، ص ۲۶۳) به نقل از صدوق در *کمال‌الدین*. (قمی، ۱۳۶۷ق، ص ۱۰۴؛ نیز همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۳؛ عاملی، ۱۴۱۵ق، به نقل از *کمال‌الدین* از قول حکما)

- داستان مرغی که باغبان را با گفتن سه نصیحت و آزاد شدن فریب داد. (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۳۵؛ فراهی، ۱۳۳۶ش، ص ۵۱۱-۵۱۳)

- داستان وزیری که شاه را با بردن به مزبله‌ای و نشان دادن واقعیت دنیا نصیحت کرد. (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۳۰؛ قمی، ۱۳۶۷ق، ص ۱۱۱)

- قصه مردی که وارد شهری شد و او را به تخت پادشاهی نشانند و پس از یک سال او را برهنه و بی‌چیز از شهر بیرون کردند. (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۲۰؛ قمی، ۱۳۶۷ق، ص ۱۰۸) و بدین منوال موارد فراوانی که به اقتباس از سرگذشت بلوهر در

آثار حکمی و اخلاقی در جهان اسلام وارد شده است که جست‌وجوی همه آن‌ها اگر ممکن باشد، فراغ گسترده‌تری را بایسته است.

- کسانی نیز اساساً به نقل یا ترجمه یا تلخیص این قصه در آثار خود پرداخته‌اند؛ مانند ۱. سید محمد بن حسن بن قاسم عاملی عینائی جزینی، دانشور ادیب و زاهد اخلاقی سده یازدهم و از نوادگان دختری شهید ثانی، عصاره این قصه را در *آداب النفس* خود آورده است. (عینائی، ۱۳۸۰ق، ص ۱۹۸-۲۱۱) ۲. در سیاهه آثار سید محسن امین عاملی کتابی با عنوان *تهذیب قصه بلوهر دیده می‌شود*. (طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۵۱۵) چنان‌که خود وی در کتاب *معادن الجواهر* نیز بابی را برای بیان خلاصه‌ای از این قصه گشوده است. (امین، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۴۹۰-۵۲۷) ۳. مرحوم مجلسی افزون بر اینکه قصه را بدون کم و زیاد در *بحار الانوار* نقل کرده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۸۳-۴۴۴) ترجمه کامل آن را در *عین الحیوة* آورده است. (همو، ۱۳۳۳ش، ص ۲۸۳-۳۴۶) افزون بر این‌ها ترجمه‌هایی از *کمال‌الدین و بحار الانوار* موجود است که به هر حال مشتمل بر قصه بلوهر هم خواهد بود. (طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۸۰؛ نوری، ۱۴۱۲ق، ص ۴)

- نسخه شرحی که با عنوان *بلوهر و بیوگراف*، نوشته علی بن محمد نظام تبریزی (۷۴۰-۸۰۱ق)، در سال ۱۳۸۱ش در ایران منتشر شده است در واقع بازنگاری تفصیلی روایت صدوق تلقی می‌شود؛ با این تفاوت که نظام، در آن از عبارات عربی، که بیشترین آن در منابع حدیثی اسلامی و شیعی دیده می‌شود، نیز از اشعار فراوان عربی و فارسی، سود جسته است؛ البته مصحح دانشور آن، چندان تفکیک دقیقی میان روایات و جمله‌ها و مثل‌های عربی صورت نداده است. (نظام تبریزی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۶۳-۴۶۸) بررسی و نقد تصحیح یادشده با تأکید بر ریشه‌یابی عبارات عربی دارای ریشه در روایات اسلامی، مجال دیگری می‌طلبد.

۱۱. در روایات معصومین علیهم‌السلام

در بخش پایانی این نوشته به نمونه‌هایی اشاره می‌شود که در منابع حدیثی اسلامی و شیعی آمده و با قسمت‌هایی از حکمت‌های مندرج در قصه بلوهر می‌تواند دارای هم‌خوانی معنی‌داری باشند.

شماری درخور از حکمت‌های مندرج در قصه بلوهر به لفظ یا معنی در کتاب شریف *غررالحکم و دررالکلم*، گردآوری عبدالواحد تمیمی آمدی، عالم و محدث شیعی امامی (نوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲۱، ص ۹۱-۹۶) سده‌های پنجم و ششم هجری (مدرس، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۶۲) دیده می‌شود که گویا تمامی آن‌ها در آغاز به صورت مسند بوده ولیکن صاحب *غرر* سندهای آن جملات را حذف کرده و در توجیه آن گفته است: «... من به جهت اختصار انداخته‌ام سندهای آنچه را جمع کرده‌ام... و قطع و اختصار کرده‌ام اکثر آن‌ها را از بیم کلفتِ درازی.» (خوانساری، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۸) نمونه را به مواردی چند کوتاه اشاره می‌شود، جست‌وجو و تطبیق تمامی موارد از ظرفیت این نوشته خارج است.

الف. در حکمت‌های قصه بلوهر آمده است: «بالعقل یدرک کل خیر» (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۳۹) و در *غرر* از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل است که فرمود: «بالعقل تُنال الخیرات» (خوانساری، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۲۰۵) یا «العقلُ ینبوع الخیر» (همان، ص ۱۷۳) و مواردی دیگر از این دست جملات فراوان می‌توان از بیان امام علیه السلام یافت.

ب. گاهی مواردی دیده می‌شود که در جوامع روایی خاص شیعی هم وارد شده است؛ مانند این حکمت در قصه بلوهر: «جماع‌الدین امران: احدهما معرفة الله و الآخر العمل برضوانه» (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۳۶) این سخن در تهنیدب شیخ طوسی به صورت مسند از امام سجاد علیه السلام در پاسخ مردی یا مردانی از قریش آمده است^۷ که از امام علیه السلام پرسیدند: «کیف الدعوة الی الدین؟» امام علیه السلام فرمود: «بسم الله ادعوك الی الله و الی دینه و جماعه امران احدهما معرفة الله و الآخر العمل برضوانه...» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۱۴۱) شیخ کلینی نیز همین حدیث را با سندی بعضاً متفاوت از سند شیخ طوسی روایت کرده است. (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۳۶)

ج. در حکمت‌های مندرج در سرگذشت بلوهر آمده است: پادشاهزاده پرسید: «ای شیئی من الدنیا أقرُّ للعین؟» و بلوهر گفت: «الولد الادیب و الزوجة الموافقة المواتية...» (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۴۵) و در *تحف العقول* آمده است که فرمودند: «الانس فی الثلاثة: الزوجة الموافقة و الولد البارّ و الصدیق المصافی...» (حرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۱۸) در کتاب شریف کافی و تهنیدب نیز به صورت مسند از امام صادق علیه السلام آمده

است که فرمود: «ثلاثة من ألسعادة: الزوجة المؤمنة و الاولاد البارون و الرجل یرزق معیشته ببلده ویفد الی اهله یروح.» (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۵، ص ۲۵۸؛ طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۷، ص ۲۳۶) این حدیث را با تفاوت‌هایی اندک، شیخ طوسی در *امالی* و ابوعلی محمد بن اشعث کوفی از بزرگان سده چهارم هجری در *اشعنیات* آورده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۰۳؛ کوفی، بی تا، ص ۱۹۴)

د. در سرگذشت بلوهر است که برای شاهزاده مثالی را آورده است: «زعموا أنّ رجلاً كان له ثلاثة قُرناء...» حاصل اینکه شخصی دارای سه دوست بود؛ در مشکلی که برای او پیش آمد به نخستین دوست گزارش داد و او از کمک سر باز زد و دومین نیز نیازش را برنیامد، اما دوست سوم که همواره او را حقیر می‌داشت گفت من در همه حالات با تو هستم... آنگاه بلوهر می‌افزاید که «فالقرین الاول هو المال و القرین الثانی هو الاهل و الولد و القرین الثالث هو العمل الصالح...» (صدوق، ۱۴۳۶ ق، ص ۶۱۹-۶۲۰) این مضمون در روایات بسیاری از پیامبر ﷺ و امامان معصوم ﷺ وارد شده است که به مثابه نمونه، به برخی از آنها اشاره می‌شود: مرحوم صدوق در *معانی الاخبار* آورده است: «... عن مسعدة بن زیاد عن الصادق جعفر بن محمد ﷺ عن ابيه عن آبائه ﷺ، قال علی ﷺ انّ للمرء المسلم ثلاثة اخلاء فخليل یقول له: انا معك حباً و میتاً و هو عمله و خليل یقول له: انا معك حتّی تموت و هو ماله فاذا مات صار للورثة و خليل یقوله له: انا معك الی باب قبرک ثمّ اخلیک و هو ولده.» (صدوق، ۱۹۷۱ م، ص ۲۲۱-۲۲۲) در کتاب *خصال و امالی* هم با سند و متنی یکسان به ذکر آن پرداخته است. (صدوق، بی تا، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۳۵۵ ش، ص ۱۰۸) جناب حسن بن ابی‌الحسن دیلمی، عالم و محدث شیعی سده هشتم هجری، در اثر معروف خود، *ارشاد القلوب*، این حدیث را با نسبت به رسول خدا ﷺ بدین صورت آورده است که «لکل انسان ثلاثة اخلاء اما احدهم فیقول: ان قدمتنی كنتُ لک و اما الآخر فیقول: انا معک الی باب الملك ثمّ اودعک و امضی عنک و اما الثالث فیقول: انا معک لا افارک فاما الاول فما له و اما الثانی فاهله و اما الثالث فعمله فیقول: والله لقد كنت عندی اهون الثلاثة فلیتنی لم اشغل الأبک.» (دیلمی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۸۷) جمله «لقد كنت عندی اهون الثلاثة» یادآور عبارت بلوهر در نقل داستان یادشده است که گفت: «ثمّ فزع الی قرینه الثالث

الذی کان یحقره و یعصیه و لا یلتفت الیه ایام رخائه» و گویای همگونی محتوایی میان قصه بلوهر و روایات اسلامی و شیعی.

ه. در این قصه از قول بلوهر آمده است: «ان الطیب الرفیق اذا رأى الجسد قد اهلکته الاخلاط الفاسدة و اراد ان یقوبه... یبدء بالادویة و الحمیة من الطعام...» (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۲۲) و در مصباح الشریعة اثر معروف منسوب به امام صادق (ع) از قول امیرالمؤمنین (ع) آمده است که فرمود: «کن کالطیب الرفیق الذی یضیع الدواء حیث ینفع.» (گیلانی، ۱۳۶۰ش، ص ۳۷۰) در کافی نیز ضمن حدیثی از امام صادق (ع) نقل است که فرمود: «... ولیکن احدکم بمنزلة الطیب المداوی ان رأى موضعاً لدوائه و الاً أمسک.» (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۸، ص ۳۴۵)

و. درباره دنیا مفاهیم هم‌پوشان فراوانی میان بخشی از مندرجات قصه بلوهر و میراث اهل بیت پیامبر (ع) وجود دارد که در اینجا تنها می‌توان به نمونه‌های کوتاهی اشاره کرد؛ مثلاً در این قصه آمده است که بلوهر به پادشاه در وصف دنیا چنین توضیح داد: «تضع التاج علی رأسه غدوةً و تعفر خدهً بالتراب عشیة... و تجمع له الملاهی و المعارف غدوةً و تجمع علیه النوائج و النوادب عشیة... تطیب ریحہ غدوةً و تثن ریحہ عشیة...» (صدوق، ۱۴۳۶ق، ص ۶۰۷) مضامین این سخنان به روشنی در کلام امامان (ع) دیده می‌شود؛ مثلاً در حکمت ۱۳۱ نهج البلاغه می‌خوانیم: «... راحت بعافیة و ابتکرت بفجیعة ترغیباً و ترهیباً و تخویفاً و تحذیراً...» (شریف رضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۹۳) کلام یادشده در کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی، از راویان و ثقات سده‌های دوم و سوم هجری و از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی (ع) (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۵۵، ۳۷۴ و ۳۸۵)، به صورت مسند از اصبع نباته با اشاره به قصه صدور آن بدین صورت وارد شده است: «کنت جالساً عند امیرالمؤمنین (ع) فجاء الیه رجلٌ فشکی الیه الدنیا و ذمها فقال له امیرالمؤمنین (ع) ان الدنیا منزل صدق لمن صدقها و...» تا آنجا که فرمود: «راحت بفجیعة و ابتکرت بعافیة تحذیراً و ترغیباً و تخویفاً...» (اهوازی، ۱۳۹۹ق، ص ۴۸-۴۷) و بدین منوال موارد فراوانی از مشترکات لفظی و معنایی میان سرگذشت بلوهر به روایت صدوق، به مثابه کهن‌ترین متن موجود از این قصه، و روایات مندرج در منابع روایی اسلامی و شیعی دیده می‌شود. بدین مقدار بسنده

می‌شود تا ذهن جوینده آماده‌ی درک این حقیقت گردد که قصه بلوهر از هر زادبوم و رویشگاهی خاسته باشد، نظر به بالندگی و جریان آن در چشمه‌سار فرهنگ شیعی بدین سامان درآمده است و تا در *کمال‌الدین صدوق آرام* یابد، در صورت و ذات آن، معارف اهل بیت علیهم‌السلام دارای بازتابی روشن و برجسته شده است.

نتیجه

کسانی تلاش‌های ارجمندی صورت داده‌اند تا خاستگاه اصل قصه و خاک‌بوم و رویشگاه نخستین آن را یا دست‌آخر بافت نخست نوشتاری آن را به ایران کهن و زبان پهلوی منسوب دارند و برای آن از شواهد درون‌متنی بهره‌جسته‌اند، در برابر آن‌ها کسانی اصل قصه را وابسته به فرهنگ دنیای مسیحیت دانسته با شواهدی سعی کرده‌اند آن را مدلل و مستند سازند و بعضی هم بر هندی بودن داستان در بافت اصلی خود پای فشرده‌اند. تلاش تمامی آن بزرگان مشکور است. اما حاصل جست‌وجوی این نوشته آن است که ماجرای بلوهر و یوذاسف برحسب کهن‌ترین منبع موجود از آن، و حال راویان مندرج در سند صدوق نشان می‌دهد که گرچه اصل قصه ماهیتی داشته و می‌تواند به‌مثابه‌ی نمایی از زندگی بودا و آموزه‌های این شخصیت تاریخی تلقی شود و می‌تواند طبعاً از سوی پیروان و ارادتمندان او پدید آمده باشد، محتوای کنونی آن سامان‌یافته‌ی فرهنگ اسلامی شیعی است و سخنان پیشوایان اسلام و تشیع در آن به فراوانی بازتاب یافته است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. درباره‌ی «تسّر» نک: بهار، ۱۳۵۵ش، ج ۱، ص ۵۱؛ نیز اقبال آشتیانی، ۱۳۰۶ش، ص ۳۲-۳۵ و ۶۸-۶۹؛ بهار، ۱۳۷۶ش، ص ۵۱.
۲. در صحت انتساب نامه‌ی تسّر به یک موبد عهد اردشیر بابکان اظهار تردید شده است. (نک: زرین‌کوب، ۱۳۶۷ش، ص ۳۵۱)
۳. درباره‌ی *ارداویراف‌نامه* نک: معین، ۱۳۶۷ش، ص ۱۴۱-۱۴۸.
۴. برای شناخت بیشتر ابان لاحقی نک: ایمانیان، ۱۳۹۱ش، ص ۱-۱۶.
۵. درباره‌ی شناخت عبدالله بن مقفع، دو رساله‌ی فارسی به نظر رسیده است: یکی «شرح حال عبدالله بن مقفع» نوشته‌ی عباس اقبال آشتیانی که ذکرش گذشت و دیگر رساله‌ی «شرح حال و آثار ابن مقفع» (عظیمی، بی‌تا) که پس از رساله‌ی آقای اقبال آشتیانی به نگارش درآمده است.

۶. از شهرهای مهم اندلس «اسپانیا» که از سال ۷۱۱م تا ۱۰۸۵م بیش از ۳۷۰ سال تحت حکومت مسلمانان بود. برای آگاهی بیشتر نک: آیتی، ۱۳۶۶ش، ۱۹۸-۲۰۰.

۷. در نسخه کافی، چاپ دارالکتب الاسلامیه ۳۶/۵ و چاپ دارالحدیث ۴۳۰/۹ و نسخه وافی چاپ ۱۴۱۱ق مکتبه الامام امیرالمؤمنین (علیه السلام) اصفهان ۱۰۳/۱۵ «دخل رجال من قریش علی علی بن الحسین (علیه السلام) و سألوه...» آمده است. اما در نسخه تهذیب چاپ دارالکتب الاسلامیه «دخل رجل من قریش...» وارد شده است.

منابع

۱. آیتی، محمدابراهیم، «اندلس یا تاریخ حکومت اسلامی در اروپا»، چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ش.
۲. ابن بلخی، فارسنامه، به اهتمام گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون، چ ۲، تهران: انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۳ش.
۳. ابن حنبل، احمد، «فضائل علی بن ابی طالب (علیه السلام)»، تحقیق سید عبدالعزیز طباطبایی، چ ۱، قم: مؤسسه المحقق الطباطبایی، ۱۴۳۳ق.
۴. ابن داوود حلی، تقی الدین حسن بن علی، کتاب الرجال، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ق.
۵. ابن طاووس، القاسم علی بن موسی، اقبال الاعمال، چ ۲ سنگی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۹ش.
۶. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسین... شافعی، ترجمه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام) من تاریخ دمشق، تحقیق محمدباقر محمودی، چ ۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۵ق.
۷. ابن مقفع، عبدالله، کللیه و دمنه، تحقیق فوزی عطری، بیروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ۱۹۶۹م.
۸. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکر الافریقی المصری، لسان العرب، بیروت: دار صادر للطباعة والنشر، ۱۳۸۸ق.
۹. اردبیلی، مولا محمد بن علی، جامع الرواة و رافع الاشباهات، تحقیق محمدباقر ملکیان، چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳ش.
۱۰. اصفهانی، میرزا محمدصادق، خاتمه شاهد صادق، تصحیح میرهاشم محدث، چ ۱، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۱۱. افندی، میرزا عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مطبعة الخیام، ۱۴۰۱ق.
۱۲. اقبال آشتیانی، عباس، شرح حال عبدالله بن مقفع، برلین: انتشارات ایرانشهر، ۱۳۰۶ش.
۱۳. امین احمد، فجر الاسلام، چ ۹، مصر: مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۶۴م.
۱۴. امین، سید محمد محسن، معادن الجواهر و نزهة النواظر، بیروت: دار الزهراء، ۱۴۰۱ق.

۱۵. انجیل (الکتاب المقدس)، ج ۱، لبنان: دارالکتب المقدس فی الشرق الاوسط، ۱۹۹۷م.
۱۶. اهوازی، حسین بن سعید، کتاب الزهد، تحقیق میرزا غلامرضا عرفانیان، قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۱۷. ایمانیان، حسین، «ابان بن عبدالحمید لاحقی و بافرینی نوشته‌های پهلوی»، مجله زیان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد، سال چهارم، شماره ۱۶۷/۲/۶، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش، ص ۱-۱۶.
۱۸. بحر العلوم، سید مهدی طباطبایی، رجال بحر العلوم (الفوائد الرجالیه)، تحقیق محمدصادق و حسین بحر العلوم، تهران: منشورات مکتبه الصادق (ع)، ۱۳۶۳ش.
۱۹. برهان، محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به اهتمام محمدمعین، ج ۴، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱ش.
۲۰. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، انساب الاشراف، تحقیق محمدباقر محمودی، ج ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ق.
۲۱. بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، ج ۴، تهران: کتاب‌های پرستو، ۱۳۵۵ش.
۲۲. بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۶ش.
۲۳. بیهقی، علی بن زید، معارج نهج البلاغه، تحقیق اسعد الطیب، ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.
۲۴. تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، ج ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
۲۵. تفرشی، سید مصطفی بن حسین، نقد الرجال، ج ۱، تحقیق مؤسسه آل‌البتیة (ع)، قم: مؤسسه آل‌البتیة (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
۲۶. تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، ج ۷، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۹۳ش.
۲۷. توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، ج ۷، سازمان مطالعه و تدوین متون درسی و...، ۱۳۸۴ش.
۲۸. تقفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد کوفی اصفهانی، الغارات، تصحیح و حواشی میرجلال‌الدین محدث ارموی، ج ۲، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۵ش.
۲۹. تقفی، ابواسحاق، ابراهیم بن محمد کوفی اصفهانی، الغارات، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ش.
۳۰. جزائری، سید نعمت‌الله، الانوار العمانیه، تبریز: مطبقة شرکت چاپ، بی تا.
۳۱. حائری، ابوعلی، محمد بن اسماعیل المازندرانی، منتهی المقال فی احوال الرجال، تحقیق مؤسسه آل‌البتیة (ع)، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البتیة (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق.
۳۲. حرانی، ابومحمد حسن بن علی بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، تحقیق علی‌اکبر غفاری، ج ۶، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۲۱ق.
۳۳. حر عاملی، محمد بن الحسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق مؤسسه آل‌البتیة (ع)، ج ۲، قم: نشر مؤسسه آل‌البتیة لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.

۳۴. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، خلاصه الاقوال فی معرفة الرجال، قم: مکتبه الرضی، ۱۴۰۲ق.
۳۵. خواجویی، محمد اسماعیل بن الحسین... المازندرانی، الفوائد الرجالیه، تحقیق سید مهدی رجایی، چ ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، ۱۳۷۲ش.
۳۶. خوانساری، جمال‌الدین محمد، شرح غررالحکم و دررالکلم، تصحیح میرجلال‌الدین محدث ارموی، چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ش.
۳۷. خوبی، سید ابوالقاسم، معجم رجال‌الحديث، چ ۵، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۱۳ق.
۳۸. دادگی، فرنیغ، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، چ ۵، تهران: انتشارات توس، ۱۳۹۵ش.
۳۹. داعی‌الاسلام، سید محمدعلی، فرهنگ نظام، چ ۲، تهران: شرکت دانش، ۱۳۶۲ش.
۴۰. دیلمی، ابومحمد حسن بن ابی‌الحسن، ارشاد القلوب، تحقیق سید هاشم میلانی، چ ۳، تهران: دارالاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۲۶ق.
۴۱. رازی نجفی، مولاعلی خلیلی، سبیل الهدایه فی علم الدرایه و الفوائد الرجالیه، تحقیق سید محمدجواد غریفی، چ ۱، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۳۵ق.
۴۲. رستگار فسائی، منصور، فرهنگ نام‌های شاهنامه، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸ش.
۴۳. رشدیه، شمس‌الدین، سوانح عمر، چ ۱، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش.
۴۴. زبیدی، محمدمرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، چ ۱، مصر: المطبعة الخیریه، ۱۳۰۶ق.
۴۵. زرین‌کوب، عبدالحسین، نه شرقی نه غربی، انسانی، چ ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶ش.
۴۶. _____، تاریخ ایران بعد از اسلام، چ ۵، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۸ش.
۴۷. _____، تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل‌بویه، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷ش.
۴۸. _____، تاریخ مردم ایران قبل از اسلام، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۴۹. _____، کارنامه اسلام، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ش [الف].
۵۰. _____، جست‌وجو در تصوف ایران، چ ۴، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
۵۱. _____، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، چ ۴، تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۶۲ش [ب].
۵۲. ژینیو، فیلیپ، ارداویراف‌نامه، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، چ ۱، تهران: شرکت انتشارات معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۲ش.
۵۳. سبجانی، جعفر، اصول‌الحديث و احکامه فی علم الدرایه، چ ۱، قم: لجنة ادارة الحوزه العلمیه، ۱۴۱۲ق.
۵۴. سوزوکی، دت، بی‌دلی در زین، ترجمه ع. پاشایی و نسترن پاشایی، چ ۱، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳ش.
۵۵. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
۵۶. شریف‌الرضی، ابوالحسن محمد بن الحسین الموسوی، نهج‌البلاغه، دکتر صبحی‌الصالح، چ ۱،

- بیروت: نشر مصحح، ۱۳۸۷ق.
۵۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ ۶، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۳۶ق.
۵۸. —، *التوحید*، تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۸ق.
۵۹. —، *خصال*، ترجمه و تصحیح سید احمد فهری زنجانی، بی‌جا: انتشارات علمیه اسلامی، بی‌تا.
۶۰. —، *علل الشرایع*، مقدمه محمدصادق بحرالعلوم، نجف اشرف: منشورات المکتبه الحیدریه، ۱۳۸۵ق.
۶۱. —، *فضائل الاشهر الثلاثه*، تحقیق میرزا غلامرضا عرفانیان، چ ۱، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۹۶ق.
۶۲. —، *معانی الاخبار*، تصحیح و مقدمه سید محمد مهدی سید حسن الخراسان، بغداد: بی‌نا، ۱۹۷۱م.
۶۳. —، *امالی*، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، چ ۳، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۵ش.
۶۴. صفار، ابوجعفر محمد بن الحسن بن فروخ، *بصائر الدرجات*، تصحیح میرزا محسن کوجه‌باغی، تهران: منشورات الاعلمی، ۱۳۶۲ش.
۶۵. طهرانی، شیخ آقابرگ، *الدریعه الی تصانیف الشیعه*، چ ۳، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
۶۶. طوسی، نصیرالدین محمد بن الحسن، *گشایش‌نامه* (دو رساله در اخلاق)، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دانشکده معقول و منقول، ۱۳۴۱ش.
۶۷. طوسی، محمد بن الحسن، *تهذیب الاحکام*، تحقیق سید حسن موسوی الخراسان، چ ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۶۸. —، *الامالی تحقیق*، قسم *الدراسات الاسلامیه*، مؤسسه البعثة، چ ۱، قم: دارالتقاف، ۱۴۱۴ق.
۶۹. —، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد الغیومی الاصفهانی، چ ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۰ق.
۷۰. عاملی، بهاء‌الدین محمد (شیخ بهایی)، *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین*، تحقیق سید مهدی رجایی، چ ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۷۲ش.
۷۱. —، *الاریعون حدیثا*، چ ۱، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.
۷۲. عطاردی، عزیزالله، *مشایخ فقه و حدیث در جماران*، کلین و درشت، چ ۱، تهران: انتشارات عطارد، ۱۳۷۳ش.
۷۳. عظیمی، عباسعلی، *شرح حال و آثار ابن مقفع*، تهران: بی‌نا، بی‌تا.
۷۴. علوی، محمدالحسینی، *ابوالعالی، بیان‌الادیان*، تصحیح عباس اقبال، تهران: انتشارات ابن‌سینا، ۱۳۱۲ش.
۷۵. علیاری، ملاعلی، *بهجة الآمال فی شرح زیادة المقال*، تصحیح سید هدایت‌الله سترحمی، چ ۲، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۳۷۱ش.
۷۶. عیناثی، سید محمد، *آداب النفس*، تحقیق سیدکاظم موسوی میاموی، تهران: منشورات المکتبه المرتضویه و آثار الجعفریه، ۱۳۸۰ق.

۷۷. غزالی، ابو حامد محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، چ ۱۴، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۷۸. فراهی، برخوردار بن ترکمان، *شمسه و قهقهه*، تهران: مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر، ۱۳۳۶ ش.
۷۹. فضلی، عبدالهادی، *اصول الحدیث*، چ ۲، بی جا: مؤسسه ام القرنی، ۱۴۱۶ ق.
۸۰. فیض کاشانی، محسن بن مرتضی، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۸۱. فیض کاشانی، محسن بن مرتضی، *الوافی*، تحقیق ضیاء الدین الحسینی، چ ۱، اصفهان: منشورات مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۱ ق.
۸۲. قمی، حاج شیخ عباس، *منازل الآخرة و المطالب الفآخره*، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۷ ق.
۸۳. _____، *سفینه البحار و مدینه الحکم والآثار*، چاپ افست، تهران: کتابخانه سنائی، بی تا.
۸۴. کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید باسمی، چ ۴، تهران: نگاه، ۱۳۹۴ ش.
۸۵. _____، *مزدآپرستی در ایران قدیم*، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.
۸۶. کلبرگ، اتان، *کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او*، ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۱ ش.
۸۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الفروع من الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۸۸. _____، *الکافی، الفروع*، تصحیح و تحقیق قسم احیاء التراث مرکز بحوث دارالحدیث، چ ۲، قم: دارالحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ ق.
۸۹. کوفی، ابوعلی محمد بن محمد بن الاثعث، *الاشعثیات*، افست چاپ سنگی، تهران: مکتبه نینوی، بی تا.
۹۰. گیلانی، عبدالرزاق، *شرح مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة*، تصحیح میرجلال الدین محدث ارموی، چ ۲، تهران: کتابخانه صدوق، ۱۳۶۰ ش.
۹۱. مامقانی، شیخ عبدالله، *تقیح المقال فی علم الرجال*، چاپ سنگی، نجف: طبع محمدرضا، ۱۳۵۲ ق.
۹۲. _____، *مقباس الهدایة فی علم الدرایة*، تحقیق محمدرضا مامقانی، چ ۲، قم: دلیل ما، ۱۳۸۵ ش.
۹۳. ماحوزی، سلیمان بن عبدالله، *معراج الکمال الی معرفة الرجال*، تحقیق سید مهدی رجایی، چ ۱، قم: مطبعة السيد الشهداء، ۱۴۱۲ ق.
۹۴. مشکوة الدینی، عبدالحسین، «نمونه‌هایی از تأثیر تمدن اسلامی در ملل دیگر»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، مشهد، سال هفتم، شماره ۲، ۱۳۵۰ ش.
۹۵. مدرس، میرزا محمدعلی، *ریحانة الادب*، چ ۳، تهران: کتابفروشی خیام، ۱۳۶۹ ش.
۹۶. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، چ ۴، مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۸۴ ق.

۹۷. مشکاة الحکماء، میرزا شکرالله، بلوهر و یوزداسف، چاپ سنگی، تهران: منطبع در کارخانه آقا سید مرتضی، ۱۳۲۱ق.
۹۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۹۹. ———، عین الحیوة، تهران: شرکت سهامی طبع کتاب، ۱۳۳۳ش.
۱۰۰. ———، الوجیزه، چاپ سنگی، بی چا «ضمیمه خلاصه علامه حلی»، تهران: بی نا، ۱۳۱۲ق.
۱۰۱. معلم، محمدعلی عل صالح، اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، ج ۱، بی جا: مؤلف، ۱۴۱۶ق.
۱۰۲. معین، محمد، مزدیسنا و ادب پارسی، به کوشش مهدخت معین، ج ۳، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ش.
۱۰۳. ———، مجموعه مقالات، به کوشش مهدخت معین، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات معین، ۱۳۶۷ش.
۱۰۴. میرداماد، محمدباقر الحسینی، الرواشح، چاپ سنگی، بی جا: بی نا، ۱۳۱۱ق.
۱۰۵. مینوی، مجتبی، پانزده گفتار، ج ۳، تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۷ش.
۱۰۶. ———، نامه تنسر...، تعلیقات مجتبی مینوی و محمد اسماعیل رضوانی، ج ۲، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۴ش.
۱۰۷. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح رینولذ ا. نیکلسون، ج ۲، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۶۸ش.
۱۰۸. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، ج ۵، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۶ق.
۱۰۹. نراقی، ملا محمد مهدی، جامع السعادات، تصحیح سید محمد کلانتر، ج ۲، نجف اشرف: مطبعة النجف، ۱۳۸۳ق.
۱۱۰. نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، تهران: بی نا، ۱۳۶۶ش.
۱۱۱. نظام تبریزی، علی بن محمد، بلوهر و بیوزداسف، تصحیح محمد روشن، ج ۱، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۱ش.
۱۱۲. نمازی، شیخ علی، مستدرکات علم الرجال، ج ۱، بی جا: نشر ابن المؤلف، بی تا.
۱۱۳. نودزی، جلیل، بلوهرنامه، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۵ش.
۱۱۴. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع)، ج ۴، بیروت مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸-۱۴۱۶ق.
۱۱۵. ———، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ سنگی افست تهران: المکتبة للاسلامية، ۱۳۸۳ق.
۱۱۶. ———، نجم ثاقب، ج ۲: قم: انتشارات آستان قدس صاحب الزمان (عج)، جمکران، ۱۴۱۲ق.
۱۱۷. واقدی، محمد بن سعد الکاتب، الطبقات الكبرى، قاهره: دارالتحریر، ۱۳۸۸ق.