

سخن‌گوی مردِ شاهنامه و پیشینه مانوی‌زروانی آن

حمیدرضا اردستانی رستمی*

چکیده

«سخن‌گویی» صفتی است که فردوسی در شاهنامه (به‌جز مواردی که آن را درباره انسان زیاده‌گو به‌کار می‌برد) به کسانی ناشناخته می‌دهد و آن را با ویژگی‌های نیک دیگر چون بیدارمغز، بینادل، روشن‌دل، و ... همراه می‌کند. تصویری که فردوسی از سخن‌گوی مرد شاهنامه ارائه می‌دهد تصویری است از انسانی ناشناخته، اما کامل. وجود مردی مینوگوهر و ناشناخته در ادبیات مانوی‌زروانی پیشینه دارد. می‌توان بر آن شد که بار معنایی واژه ترکیبی سخن‌گوی را در معنای انسان کامل، واژه wāxš (روح) از ریشه vak- (سخن‌گفتن) می‌کشیده است؛ چنان‌که در متنی مانوی به فارسی میانه، انسانی مینوگوهر با واژه 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 بدو می‌نماید، مبهم و روح‌وار است. با توجه بدین پیشینه که از سنجش متن (M 2/1) مانوی و متن پهلوی زروان‌گرایی مینوی خرد و وزیدگی‌های زادسپرم برمی‌آید، شاید بتوان مقصود از سخن‌گوی را در شاهنامه متأثر از اندیشه‌های مانوی‌زروانی، که بسیار به هم نزدیک است، انسانی مینوگوهر و کمال‌یافته دانست که هیئت ناشناخته دارد، اما راه‌نماینده دیگران است.

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

۱. مقدمه

سخن‌گویی یکی از ویژگی‌هایی است که فردوسی در جای‌های گوناگون شاهنامه درباره افرادی ناشناخته و بزرگ به‌کار می‌برد و گویا فردوسی اوج احترام بدان شخص ناشناخته را با این واژه مرکب نشان می‌دهد؛ زیرا برای سخن‌گوی مرد ویژگی‌های نیک دیگر همانند بیدارمغزی، بینادلی، با ترس و هوشی و شایسته انجمن‌بودن، روشن‌دلی، نکوخواهی، خردمندی، پاک‌تنی، یادگیرندگی، داددهندگی، آزادمردی، تیزویری، و ... نیز برشمرده می‌شود. البته گاه در شاهنامه، واژه ترکیبی سخن‌گوی در معنای «پُرحرف 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 ۵، ۳۲۲)

در جای‌هایی نیز از شاهنامه که فردوسی خیال نقل‌قول داستان را از راوی دارد از ترکیب سخن‌گوی، به‌معنای روایت‌کننده 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 ۱، ۲۱)

سخن‌گوی دهقان چنین کرد یاد که یک‌روز کی خسرو از بامداد

(همان: ج ۳، ۲۸۹)

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 ۱، ۱۴۷)

اما در همین دو بیت پایانی پیش‌نوشته نیز اگر دقت شود، این نکته آشکار است که سخن‌گوی دهقان نیز صرفاً روایت‌کننده داستان نیست؛ چنان‌که بیش‌تر گزارش‌گران شاهنامه از آن چنین برداشتی داشته‌اند (خالقی مطلق، ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۹؛ بهفر، ۱۳۹۱: ج ۱، ۸۵؛ طاهری مبارکه، ۱۳۹۲: ج ۲، ۲۹)، بلکه او راه‌نماینده به نیکی نیز است؛ بنابراین، می‌توان بر آن شد که سخن‌گویی در شاهنامه ویژگی‌ای بزرگ است و نمی‌توان حتی نقل و داستان‌گو

را در شاهنامه تنها راوی دانست و از ویژگی‌های نیک چشم‌گیر او چشم پوشید. البته به این نکته باید اشاره کرد 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» (برگ‌نیسی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۵۵).

نگارنده مقاله پیش‌رو 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 یا شخصیت «مینوی خرد» در کتاب *دستان مینوی خرد* که شخصیت «دانا» از 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)

کنون ای سخن‌گوی بیدارمغز یکی داستانی بیارای نغز

(فردوسی، ۱۳۸۶: 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 گُرد 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)

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

غلامی نکو ساخت از خویشتن سخن‌گوی و شایسته انجمن

(همان: ج ۲، ۹۵)

به‌نظر نگارنده این نکته را باید در نظر داشت که در دو بیت اخیر و دیگر بیت‌ها به‌هیچ‌روی سخن‌گویی نمی‌تواند معنای چرب‌زبانی و خوب‌سخن‌راندن باشد؛ زیرا از یک سو 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 پس‌از این از شاهنامه خواهد آمد، سخن‌گویی متعلق به جان و آن هم به معدنی پاک تعلق دارد. فردوسی در جایی، پس از آن‌که آرزوی به‌پایان‌بردن سرودن شاهنامه را مطرح می‌کند، بیان می‌دارد:

از آن‌پس تن جانور خاک راست سخن‌گوی جان معدن پاک راست

(همان: ج ۵، ۷۱)

سخن‌گوی مرد شاهنامه و پیشینهٔ مانوی‌زروانی آن 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 ۴، ۵۲)

اگر فردوسی از سخن‌گویی و بسیاری از دیگر صفت‌های نیکو هم‌چون 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)

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

خرد دوست جان سخن‌گوی تُست 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 تقویّت 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 (ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۲۹۵) می‌تواند شخصیت والای انسانی خود را آشکار کند که همانا رسیدن به مرتبه‌ای است که دو حکیم، فردوسی و ناصر خسرو، آن را سخن‌گویی می‌نامند.

اگر در متون کهن غیراسلامی ایرانی به مطالعه پردازیم، با سخنانی روبه‌رو می‌شویم که می‌توانیم پیشینهٔ آن‌چه را فردوسی و ناصر خسرو گفته‌اند و از آن یاد شد ببینیم. ظاهراً بار

معنایی واژه مرکب سخن‌گوی را واژه wāxš در متن‌های مانوی و البته متن‌های پهلوی به‌دوش می‌کشیده است؛ به این معنی که در این متن‌ها، وقتی این واژه درباره کسی به‌کار می‌رود، نشان از آن است که آن شخص گوهری مینوی دارد. برای بررسی بیش‌تر موضوع باید نخست درباره ریشه واژه wāxš سخن گوئیم تا پیوند آن را با سخن‌گویی دریابیم.

۱.۲ ریشه 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 (Jackson, 1892: 91; Cheung, 2007: 402). این ریشه در زبان سنسکریت نیز به معنی صحبت کردن است و از آن واژگانی چون: pra-vāc- (پُرگو)، prati-vac- (پاسخ‌دادن، به معنی جواب چیزی گفتن) و vacana- (سخن خشن) ساخته شده است (جلالی نائینی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۷۷۱، ۷۳۵، ۲۷۵).

در یسنای ۴۴، بند ۱۷، واژه vāxš از آن ریشه دقیقاً به معنی «سخن» در حالت فاعلی مفرد مؤنث و در همان بند، واژه 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 hyačā mōi hyāṭ 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).

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

vaxšəm mē asəsaṭ Zaraθuštrō (Avesta, 1886: 125).

در مهریشته اوستا، بند ۷ نیز واژه arš.vaçanhəm-، از ستاک arš.vačah- در معنی «راست‌گفتار»، در حالت رایبی، مفرد خنثی، به صورت صفت به‌کار رفته است (Gershevitch, 1959: 77; Reichelt, 1968: 13).

سخن‌گوی مرد *شاهنامه* و پیشینهٔ مانوی‌زروانی آن ۷

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

۲.۲ واژهٔ wāxš (جان سخن‌گوی) در متنی مانوی

ریشهٔ -vak اوستایی که واژگانی از آن اشتقاق یافته است و دربردارندهٔ معنی سخن و گفتن است، به شکل -wāz، -wāž (مادهٔ مضارع)، و -wāxt (مادهٔ ماضی) به دورهٔ میانه رسیده است:

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

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

aḍyān Tūrān Šāh wāxt kū az 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 ریشهٔ -vak، واژهٔ -wāxš (سخن) را در *اوستا* دیدیم که این واژه در دورهٔ میانه نیز پدیدار است:

ahlaw spitāmān āyišn nē be wurrōyišnīh ī šawišnīh ī waxš kū mihr gōw āwarišn barišn nē abāyēd (*The Compleat Text of the Pahlavi Dinkard*, 1911: 2, 611)

ای سپیتمه 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 دورهٔ میانه به‌کار نمی‌رود؛ بلکه واژهٔ wāxš در معنی «روح» نیز دیده می‌شود (MacKenzie, 1971: 88; Nyberg, 1974, 2: 206). اگر نظری به متن‌های مانوی تورفان بیفکنیم، به این

نکته دست می‌یابیم که واژه wāxš در این آثار دربردارنده 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 بزرگ‌نشان را شناس، ای روح! نشان بخشودگی گناهانت/بُود که کلام ایزدی در تو بکارد» (هالروید، ۱۳۸۸: ۴۰۷)؛ بنابراین، اگر واژه wāxš را معنی به «نفس سخن‌گو» کنیم، دقیق‌تر به نظر می‌رسد؛ چنان‌که به‌روشنی این معنی را می‌توان در متن مانوی «M 2/I» دید.

در این متن، روایت شده است که مانی مبلغانی چون پتینگ (Pattēg) و ادا (Addā) را برای تبلیغ دین به روم می‌فرستد و از رنج‌هایی که ادا برای دین کشیده است و جذب رومیان به کیش مانی سخن به‌میان می‌آید. سپس از کسی به نام مار امو (Mār Ammō) دیگر شاگرد مانی و تبلیغ‌کننده کیش او در خراسان، سخن گفته می‌شود. مار امو از آن‌جا که خط و زبان پهلوانیک (پارتی) می‌دانسته است به‌هم‌راه 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 kanīzag uš pursīd 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 هیئت دختری آشکار شد و او از من امو پرسید که چه کاره‌ای و از کجا آمده‌ای؟ گفتم که دینورم، شاگرد مانی پیامبر. آن روح گفت که تو را نپذیرم. بدان‌جا که آمدی بازگرد و از پیش من نمان 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 wišthēd (Boyce, 1975a: 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 پایه آن‌چه بیان شد، بغارد، مرزبان مشرق، به شکل روح آشکار می‌گردد و در چندین بار، از او به‌عنوان wāxš نام برده می‌شود که این تأکید بر واژه می‌توانسته است هدفی در پی داشته باشد؛ زیرا نویسنده متن از واژه grīw به‌معنای روح (نفس) می‌توانسته استفاده کند، اما چنین نکرده است. اکنون این پرسش به‌جا می‌ماند که دلیل به‌کارگیری واژه wāxš چیست که ریشه در سخن‌گفتن و گفتار دارد. در پاسخ می‌توان گفت که ظاهراً مرزبان خراسان روحی کمال‌یافته و مینوگوهر است. او مطابق با/خنوخ‌نامه مانوی یکی از همان پیام‌آورانی است که روح‌القدس (wāxš yōzdahr) بزرگی خود را از زبان آنان بیان می‌دارد (Hening, 1977: 341) و آن‌چنان‌که خود می‌گوید، در قلمرو شهریاری وی، مردانی بسیار هستند که گوشت نمی‌خورند، شراب نمی‌نوشند، و از مناکحت و معاشرت با زنان دوری می‌کنند؛ به‌دیگر 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 هیئت دختری بر مار امو ظاهر می‌شود. واژه 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 بنونیس (۱۳۸۶: ۷۵) و مری بویس (۱۳۸۶: ۱۴۳) مانویّت را مقتبس و نشئت‌گرفته از کیش زروانی می‌دانند و البته برخی نیز بر آن‌اند از آن‌جاکه کیش مانی نتوانست در برابر روحانیانی متعصب، چون کردیر (Kirdēr) و پادشاهان زردشتی متأثر از کردیر، دوام یابد در پیکره کیش زروانی به حیات خود تداوم بخشید (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؛ ویلدن‌گرن، ۱۳۸۷: ۶۵؛ معیری، ۱۳۸۱: ۱۰۸؛ جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۶۵؛ اردستانی رستمی، ۱۳۹۳: ب: ۲۰)^۶ و در متن‌هایی چون مینوی خرد^۷

وزیدگی‌های زادسپرم^۱، و بندهش این ایزد نقشی پویا و پُررنگ دارد که نزدیکی این متن‌ها را به اندیشه‌های مانوی می‌رساند (اردستانی رستمی، ۱۳۹۳ ب: ۳۵).
در متن پهلوی مینوی خرد، جدا از آن‌که، چون مانویّت، زروان نقشی پویا دارد، جان سخن‌گو نیز تجلّی دارد که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

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

داستان دیدار مار امّو و مرزبان خراسان در متن‌های مانوی یادآور 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 همه‌جا 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 پس‌ازاین در پژوهش و عمل به دین کوشاتر می‌شود و از آگاهان درمی‌یابد که برای نگاه‌داری تن و رهایی روان هیچ‌چیز به‌اندازهٔ 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 kāmāg ī ān dānāg rāy tan xwēš
paydāgēnīd. u-š awiš guft kū dōst ī stāyīdār weh az ahlāyīh ī pāhlom. āfrāh
xwāh az man, mēnōg ī xrad. kū-t rāhnimāy bawēm ō hušnūdīh ī yazadān ud
wehān ud pad gētīg dārišn ī tan ud pad mēnōg bōxtārīh ī ruwān (*Dānāk-u
Mainyō-ī Khrad*, 1913: 8).

پس‌ازآن مینوی خرد برای اندیشه و کامهٔ آن دانا تن خویش را بدو نمایاند و بدو گفت
که ای دوست ستاینده! نیکی از برترین تقدّس 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).

پس‌ازاین 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 دیباچه 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 به پیش | دلش گردد از کرده خویش ریش |
| هش‌یوار دیوانه خواند و را | همان خویش بیگانه داند و را |
| از اویی 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 باتجربه و حکیم را تعبیر به سخن‌گوی کرده است و در بسیار جای‌ها، چنان‌که پیش‌تر دیدیم، این شخصیت ناشناس را با روشن‌دلی، پاک‌تنی، داددهی، یادگیری، و ... معادل ساخته است؛ براین‌پایه، می‌توان بر آن شد که نزد فردوسی نیز مقصود از «سخن‌گویی» مینوگوهی است.

باید افزود در دیگر متن‌های دوره میانه نیز می‌بینیم که واژه *waxšūr / waxšwar* (دارنده روح) درباره زردشت به‌کار می‌رود که دقیقاً همان مفهوم و معنی انسان کامل را داراست. شاید از همین روی است که در متن *وزیدگی‌های زادسپرم* دو واژه *waxšwarīh* و *mēnōg-gōhrīh* در کنار هم درباره زردشت به‌کار رفته است (Zātsparam, 1964: 90)؛ زادسپرم، ۱۳۸۵: ۲۱۳). هم‌چنین گفتنی است که و. ب. هنینگ (W. B. Henning) واژه *wāzāfrīd* را در متن‌های مانوی که به معنای «کلام‌آفریده» (Durkin-Meisterernst, 2004: 334) است با واژه *mēnōg* (مینوی) هم‌معنا می‌داند (Boyce, 1954: 103).

برپایه آن‌چه آمد، می‌توان چنین پنداشت که اگرچه واژه *wāxš* در فارسی دری حضوری مستقیم ندارد، معنا و مفهوم آن در دو واژه «جان و سخن» نمود یافته است. ناصر خسرو اسماعیلی، هم‌مذهب فردوسی، در برخی بیت‌های دیوان خود چنان وصفی از «سخن» به‌دست می‌دهد که گویا می‌توان واژه «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 بایدماندن 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 همین روی است که در آثار گوناگونش گفتار را شریف‌تر و لطیف‌تر از نوشته می‌گوید (همان: ۷؛ ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۵) که برپایه این سخنان پژوهندگانی بر «کلام‌محوری» او تأکید کرده‌اند (غلام‌رضایی و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۱-۶۴). البته می‌توان ریشه گفتارمحوری ناصرخسرو را افزون بر اندیشه افلاطون (همان: ۳۳-۳۴) در ایران باستان نیز پی گرفت؛ چنان‌که پژوهندگان ایران باستان به تقدس «گفتار» در آن دوران اشاره کرده‌اند (آموزگار، ۱۳۸۷: 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 واژه «نماز» بی‌پیوند با سخن و سخن‌گویی نیست. این واژه که از ریشه nam- در *اوستا* به معنای «خم‌شدن و تعظیم‌کردن» (Jackson, 1892: 75) است، در برخی بیت‌های *شاهنامه* با «سخن‌گویی» همراه شده و البته اغلب این واژه درباره اشخاص مثبت *شاهنامه* به کار رفته است؛ برای نمونه، آن‌گاه که سیاوش کودکی را پشت‌سر می‌گذارد و از نزد رستم به دربار کاووس باز می‌گردد، 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)

بنابر این گواهی‌ها، می‌توان بر آن شد که میان نماز و «سخن‌گویی» پیوندهایی است و در بعضی از بیت‌های شاهنامه کارکردی فراتر از معنای «خم‌شدن» 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 همه صفتهای نیک وی (دوربودن رایش از کردار بد، به‌رجای به‌نیکی گام‌زدن، با همه دوستی‌ورزیدن، و ...) از این موضوع سخن به‌میان می‌آید که «نماز شب و روزه آیین اوست» (همان: ج ۱، ۳۶). برپایه آن‌چه پیش‌تر درباره‌ی واژه نماز گفتیم، می‌توانیم نماز شب شهرسب را نیز نشانه‌ای بر سخن‌گویی یا به‌تعبیر دیگر کمال روح او بپنداریم. از این نکته نیز غفلت نورزیم که کرداری چون در روز روزه‌داشتن و در همه شب به‌پیش جهان‌دار برپای بودن و در یک سخن ریاضت‌کشیدن باورهای است متعلق به کیش مانی (بهار و 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 ۱، ۳۶).

۳. نتیجه‌گیری

چنان‌که گذشت، سخن‌گویی صفتی است که فردوسی در شاهنامه به کسانی نسبت می‌دهد که آنان هویتی روشن ندارند و از هیئتی مبهم و ناشناخته بهره‌مندند. او به‌جز سخن‌گویی از ویژگی‌هایی دیگر چون بیدار مغزی، 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 همه این ویژگی‌ها صفات سخن‌گوی مرد است؛ به‌سخنی دیگر، کسی که سخن‌گو است همه 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 واژه سخن‌گوی را، در شاهنامه و فارسی دری، واژه 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 واژه wāxš، vak- به‌معنای سخن‌گفتن است و به‌شکل wāz- و wāz- 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، واژه wāxš به‌معنای روح (گوهری مینوی و تعالی‌یافته) حضور دارد و در هیئتی مبهم و به‌ریخت‌دوشیزه‌ای (واژه 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؛ براین‌بنیان، می‌توان واژه 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 زروان‌گرای *داستان مینوی خرد* است. در این متن، شخصیت مینوی خرد در چهره‌ای مبهم و ناشناخته با دانا روبه‌رو می‌شود و پس‌از 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 برمی‌خورد. ناگفته نگذاریم که در متن‌های زروانی دیگر، همانند *وزیدگی‌های زادسپرم*، زردشت (انسان کامل در دین زردشتی) با صفت و خشوری و دارنده‌ی گوهری مینوی وصف شده است.

پی‌نوشت‌ها

- گفتنی است در این بیت زمان می‌تواند ایزد زروان (Zurwān) و مکان ایزد وای (Wāy) باشد که دو بُن آفرینش جهان مادی‌اند (در این‌باره، بنگرید به اردستانی رستمی، ۱۳۹۴ الف: ۳۹؛ اردستانی رستمی، ۱۳۹۳ الف: ۶۱).
- آن‌چه فردوسی را اسماعیلی‌مذهب می‌نماید، از این‌قرار است: ۱. میان اسماعیلیان و دهقانان ایران دوست‌پيوندهایی ژرف بوده است و اهل تسنن پیوسته اسماعیلیان را به داشتن باورهای کهن ایرانی متهم می‌کردند؛ ۲. فردوسی، مانند ناصر خسرو اسماعیلی و ابویعقوب سجستانی،

هم‌راهی تشبیه و تنزیه را در شناخت خداوند سودمند می‌داند؛ ۳. در مصرعی از دیباچه شاهنامه، خداوند «نگارنده برشده‌گوهر» دانسته می‌شود که بر بنیان سخن ناصر خسرو اسماعیلی، می‌توان «برشده» را جوهر (درمقابل عَرَض) عقل و نفس کلی پنداشت که مایه همه آفرینش است؛ ۴. فردوسی، چون ناصر خسرو، بر بنیان حکمت اسماعیلی دیگران را به ژرف‌نگری در کلام خداوند فرامی‌خواند که دست‌آورد آن می‌تواند دریافت بطن سخن خداوند باشد؛ ۵. وصف روند آفرینش در دیباچه شاهنامه بدان‌چه نزدیک است که اسماعیلیان معتقدند؛ ۶. فردوسی، چون ناصر خسرو و اسماعیلیان، از خداوند تنزیل (ناطق) سخن می‌گوید که خداوند تأویل (وصی) باید رمز سخنان او را بگشاید؛ ۷. فردوسی، هم‌چون ناصر خسرو، در ستایش خاندان پیامبر از تعبیر «اهل بیت» استفاده می‌کند و برخلاف بسیاری از مورخان و جغرافی‌دانان سنتی مذهب که چون از شهر توس سخن می‌گویند یادی هم از امام رضا (ع) می‌کنند، اشاره‌ای به این امام نمی‌کند که در نزدیکی او مدفون است. اگر او چنین می‌کرد، دلیلی بر دوازده‌امامی بودن او می‌شد (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به اردستانی رستمی، ۱۳۹۴: ب: ۶۷-۹۸؛ زریاب خویی، ۱۳۸۹: ۱۷-۲۸؛ ریاحی، ۱۳۸۹: ۲۳۴؛ برگ‌نیسی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۱۲). البته برخی نویسندگان و محققان به دوازده‌امامی بودن فردوسی (هرندی اصفهانی، ۱۳۹۵: ۵۷، ۷۵؛ مهدوی دامغانی، ۱۳۷۲ الف: ۴-۱۶؛ مهدوی دامغانی، ۱۳۷۲: ب: ۲۰-۵۳؛ خالقی مطلق، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۹؛ خالقی مطلق، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۸-۱۹؛ مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۷۳-۱۷۵) و برخی نیز به زیدی‌بودن وی (محیط طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۹-۱۳۰؛ شیرانی، ۱۳۶۹: ۱۸۱-۱۸۳) باور دارند.

۳. روح حیوانی روحی است منشأ حیات و حسّ و جنبش که در همه جان‌داران هست و در همه 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 جستن مرغذای خویش را به جای‌ها...» (ناصر خسرو، 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 (پیگلز، ۱۳۹۴: ۵۳). در انجیل عبرانیان نیز، عیسی از «مادرم روح» سخن می‌گوید (همان: ۸۹)؛ بدین‌سان می‌بینیم که در میان همه 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 همه مراتب هستی یکی از عمده‌ترین پیام‌های دین زردشتی است. زردشت در بخشی از سروده خویش از دو مینوی هم‌زاد، یعنی سپنت‌مئینو (Spənta Mainyu) و

انگرمینو (Angra.Mainyu)، سخن به میان می‌آورد که در اندیشه، گفتار، و کردار در تقابل با هم‌اند (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۴۵۲، ۵۲۲). او در بخشی دیگر از سخنش، اهورامزدا را در مقام آفریننده خیر (روشنایی) و شر (تاریکی) معرفی می‌کند و همه‌چیز را به دستانِ پُر قدرت او نسبت می‌دهد (همان: ۵۲۶)؛ اما در *اوستای نو*، اهورامزدا از رتبت و حدانی خود نزول می‌کند و به جای سپندمینو می‌نشیند (دوستخواه، ۱۳۷۹: ج ۲، ۸۶۵) و در مقابل اهریمن قرار می‌گیرد که از این‌گاه ثنویت بسیار پُررنگ‌تر می‌شود. دگرگونی‌ها در ثنویت بدین‌جا پایان نمی‌پذیرد؛ به این معنا که پس‌از این گروهی که کیومرثیه نام دارند بر این باور می‌روند که اهریمن نشئت 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 خویشتن خویش اندیشید که اگر مرا ضدی باشد، آن چه‌گونه خواهد بود؟ از آن‌جا که او به هرچه اندیشد، آن هستی می‌یابد، از این اندیشه اورمزد، چیزی ناخواستنی و ناپسند چون اهریمن حادث شد (شهرستانی، ۲۰۰۳: ج ۱، ۲۶۰؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۸). در دنباله 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 دو گانه اورمزد و اهریمن برخاسته باشد. این گروه در جست‌وجوی خود به ایزد زروان رسیدند و بدو در مقام پدر دو مینوی پاک و ناپاک نگریستند (بویس، ۱۳۸۶: ۹۶؛ زهر، ۱۳۸۷: ۳۴۶). اغلب پژوهش‌گران بر این اعتقادند که زروانیه آیینی با نظام اعتقادی تک‌خدایی است و به‌گونه‌ای در پی کاستن دو گانه‌پرستی است، اما منبعی ارمنی که حاوی مجادلات زروانیه علیه مسیحیت است، به دیدگاه ثنوی زروانیان تأکید دارد (شاکد، ۱۳۸۷: ۳۲).

۶. در همانندی‌های دیگر میان دو کیش، بنگرید به اردستانی رستمی، ۱۳۹۳ ب: ۲۰-۲۸.

۷. در متن مینوی خرد، برخلاف باورهای زردشتیان که جهان را دارای اصلی اورمزدی می‌دانند (Saddar Bundelesh, 1909: 74) آمده است که به هیچ‌چیز 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» (Saddar Nasr, 1909: 78; Dānāk-u Mainyō-ī Khrad, 1913: 20). این سخنان نزدیک است به باورهای مانوی که جهان را دارای اصلی اهریمنی می‌پندارد یا اساساً جهان و تن انسانی را معادل اهریمن می‌داند (Sundermann, 1973: 30-31; Cirillo, 2009: 46; آلبری، ۱۳۸۸: ۱۲۲، ۲۲۷؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۰۸-۳۰۹؛ ثعالبی، ۱۹۶۳: ۵۰۲).

۸. زادسپرم موبد سیرجان بوده که منوچهر، موبد فارس و برادر او، به دلیل برخی فتوهای زادسپرم او را متهم به بدعت‌گذاری در دین زردشتی می‌کند و او را دوست مانویان می‌خواند (زهر، ۱۳۸۷: ۳۳۰؛ جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۸۵، ۱۰: ۱۳۸۴). زهر معتقد است که برخی اندیشه‌های زادسپرم، حتی افراطی‌تر از باورهای مانوی است (زهر، ۱۳۸۷: ۵۱۳).

۹. برخی پژوهندگان شاهنامه بر این باورند که مقصود از سخن‌گوی مرد در این بیت محدث مشهور شیعه، ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی، است. یکی از آنان در این باره نوشته است: «به‌گمان ما، انسب آن است که مراد فردوسی از آن سخن‌گوی مرد در این بیت خاص محدث (سخن‌گوی) بزرگوار مرحوم ثقه‌الاسلام کلینی است؛ کسی که همه 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 پژوهنده شاهنامه، بنابر دلایلی، شخصیت 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

- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۶). *دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان*، تهران: هیرمند.
- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۷). *مانی به روایت ابن‌نَدیم*، تهران: طهوری.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۳ الف). *روزگار نخست (جستارهایی پیرامون دیباچه شاهنامه)*، تهران: شیرازه.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۳ ب). «مانی شاهنامه زروانی است»، *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، س ۱۰، ش ۱۸.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۴ الف). *زروان در حماسه ملی ایران*، تهران: شیرازه.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۴ ب). «فردوسی، ناصر خسرو و اسماعیلیه»، *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، س ۱۱، ش ۱۹.
- آسموسن، جس پیتتر (۱۳۷۳). «مانی و دین او: بررسی متون»، *آیین‌گنوسی و مانوی*، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.
- آلبری، چارلز رابرت سسیل (۱۳۸۸). *زبور مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور (از انگلیسی)، تهران: اسطوره.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۷). *زیان، فرهنگ، اسطوره*، تهران: معین.
- برگ‌نیسی، کاظم (۱۳۸۹). *تصحیح و توضیح واژه‌ها و معنای ابیات شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی از دیباچه تا پادشاهی کی‌قباد*، تهران: فکر روز.
- بنونیست، امیل (۱۳۸۶). *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- بویس، مری (۱۳۸۶). *زردشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بهار، مهرداد و ابوالقاسم اسماعیل‌پور (۱۳۹۴). *ادبیات مانوی*، تهران: کارنامه.

- بهر، مه‌ری (۱۳۹۱). شاهنامهٔ فردوسی (تصحیح انتقادی و شرح یکایک ابیات)، تهران: نشر نو.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۹). آثار الباقیه عن القرون الخالیة، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- پیگلز، الین (۱۳۹۴). انجیل‌های گنوسی، ترجمهٔ ماشاالله کوچکی میدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ثعالبی، ابی منصور (۱۹۶۳). تاریخ غرر السیر (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، تهران: اسدی.
- جرجانی، علی بن محمد السید الشریف (۲۰۰۴). معجم‌التعریفات، تحقیق و دراسته محمد صدیق المنشاوی، قاهره: فضیله.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۴). آیین زروانی (مکتب فلسفی عرفانی زردشتی بر مبنای اصالت زمان)، تهران: امیرکبیر.
- جلالی نائینی، سید محمد رضا (۱۳۷۵). فرهنگ سنسکریت فارسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۰). یادداشت‌های شاهنامه، زیر نظر احسان یارشاطر، نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۵). «نگاهی تازه به زندگی‌نامهٔ فردوسی»، نامهٔ ایران باستان، س ۶، ش ۱ و ۲.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۹۲). «دانای مینوی خرد، شخصیتی خیالی یا تاریخی؟ (پیش‌نهادی برای نام نویسندهٔ اصلی مینوی خرد)»، نامهٔ فرهنگستان، دورهٔ سیزدهم، ش ۲، پیاپی ۵۰.
- دشتی، مهدی (۱۳۹۲). «تأثیرپذیری فردوسی از کلینی»، متن‌شناسی ادب فارسی، دانشگاه اصفهان، س ۴۹، دورهٔ جدید، س ۵، ش ۱، پیاپی ۱۷.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۹). اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، تهران: مروارید.
- دوشن‌گیمین، ژاک (۱۳۸۵). دین ایران باستان، ترجمهٔ رؤیا منجم، تهران: علم.
- دین‌کرد هفتم (۱۳۸۹). تصحیح متن و آوانویسی و نگارش فارسی و واژه‌نامه و یادداشت‌ها از محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روایت پهلوی (۱۳۹۰). آوانویسی و برگردان فارسی و یادداشت‌ها و واژه‌نامه از مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ریاحی، محمدامین (۱۳۸۹). فردوسی، تهران: طرح نو.
- زادسپهر (۱۳۸۵). وزیدگی‌های زادسپهر، پژوهشی از محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرشناس، زهره (۱۳۸۴). میراث ادبی‌روایی در ایران باستان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- زریاب خوبی، عباس (۱۳۸۹). «نگاهی تازه به مقدمهٔ شاهنامه»، در: تن پهلوان و روان خردمند، به‌کوشش شاهرخ مسکوب، تهران: طرح نو.
- زنر، رابرت چارلز (۱۳۸۷). طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمهٔ تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
- شاکد، شائول (۱۳۸۷). تحول ثنویت، ترجمهٔ سیداحمد رضا قائم‌مقامی، تهران: ماهی.

- شکری فومشی، محمد (۱۳۸۲). «مبانی عقاید گنوسی در مانویت»، *نامه ایران باستان*، س ۳، ش ۱.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۲۰۰۳). *الملل و النحل*، قدم له و علق حواشیه صلاح‌الدین الهواری، بیروت: الهلال.
- شیرانی، حافظ محمودخان (۱۳۶۹). *در شناخت فردوسی*، ترجمه شاهد چوهدری، تهران: علمی و فرهنگی.
- طاهری مبارکه، محمدغلام (۱۳۹۲). *نامه خسروان (گزارش و ویرایش شاهنامه براساس دست‌نویس سن‌ثوزف. بیروت)*، تهران: آراد کتاب.
- غلام‌رضایی، محمد، احمد خاتمی و فرزاد بالو (۱۳۹۰). «از کلام‌محوری تا هرمنوتیک کلاسیک، با تأملی بر آثار مشهور ناصر خسرو»، *پژوهش‌نامه زبان و ادب فارسی (گوهرگویا)*، س ۵، ش ۴، پیاپی ۲۰.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران (جلد ششم محمود امیدسالار و جلد هفتم ابوالفضل خطیبی)، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۳۸۸). *مزدایرستی در ایران قدیم (تحقیقات درباب کیش زردشتی ایران باستان)*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران: هیرمند.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۸). *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران: آگاه.
- گات‌ها (۱۳۸۴). گزارش ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
- محیط طباطبایی، محمد (۱۳۶۹). *فردوسی و شاهنامه*، تهران: امیرکبیر.
- معیری، هایده (۱۳۸۱). *مغان در تاریخ باستان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مهاجرانی، عطاءالله (۱۳۸۲). *حماسه فردوسی (نقد و تفسیر نامه نامور)*، تهران: اطلاعات.
- مهدوی دامغانی، احمد (۱۳۷۲ الف). «مذهب فردوسی»، *گل‌چرخ*، س ۲، ش ۸ و ۹.
- مهدوی دامغانی، احمد (۱۳۷۲ ب). «مذهب فردوسی»، *ایران‌شناسی*، ش ۱۷.
- مینوی خرد (۱۳۸۰). ترجمه احمد تفضلی، تهران: توس.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۴). *خوان الاخوان*، تصحیح و تحشیه علی‌اکبر قویم، تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۷۸). *دیوان*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۵). *زاد المسافرین*، تصحیح محمد بذل‌الرحمن، تهران: اساطیر.
- النذیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱). *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران: اساطیر؛ مرکز بین‌المللی گفت‌وگوهای تمدن‌ها.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۸۷). *مانی و تعلیمات او*، ترجمه زهت صفای اصفهانی، تهران: نشر مرکز.
- هالوید، استوارت (۱۳۸۸). *ادبیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- هرندی اصفهانی، حمزه بن محمدخان (۱۳۹۵). *دیباچه پنجم شاهنامه*، تصحیح و 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. (1954). *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, London-New York-Toronto.
- 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.
- 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.
- 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. (1955). “Word and Spirit in Ossetic”, *BSOAS*, vol. 17.
- Gershevitch, I. (1959). *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- Henning, W. B. (1977). “Ein Manichäisches Henochbuch”, *BSOAS*, vol. 14.
- 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 Bundehesh* (1909). Ed. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabahr, M. A., Bombay.
- Saddar Nasr* (1909). Ed. Ervad Bamanji 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.