

دوفصلنامه ویژه پژوهش‌های ادبی و متن‌شناختی
دوره جدید، سال نوزدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰ (پیاپی ۶۸)

۶۸



- تصحیح یک اشتباه تاریخی: مطالعه‌ای در نشان کلاتری کتابخانه به اسم کمال‌الدین بهزاد/ حنیف رحیمی پُردنجانی / ۹
- بررسی دستکاری‌های کاتب نسخه قاهره، مورخ ۷۴۱ق، در متن شاهنامه / علی شاپوران / ۳۵
- پژوهشی در اوضاع اجتماعی - مذهبی خراسان در قرن نهم هجری بر مبنای کتاب «نصایح شاهرخی» / غلامرضا امیرخانی / ۶۱
- درباره داستانی از الهی‌نامه عطار و نکاتی درباره لغات «راهب» و «ترسا» / سید احمدرضا قائم‌مقامی / ۸۱
- کهن‌ترین نقل‌ها از ترجمه منظوم وصیت امام علی به امام حسین (علیهما السلام) / جواد بشری / ۹۹
- «لیمای صفوی»: بازخوانی اسرار قاسمی و اثری نویافته از ملاجلال منجم یزدی / بهزاد کریمی / ۱۱۵
- «زنی بود بر سان گردی سوار»: بررسی ریشه‌های تاریخی پدیده زن جنگاور در شاهنامه / عرفان چوبینه بهروز / ۱۳۱
- اقتباس‌های می‌خواند از اغراض السیاسة ظهیری سمرقندی / مختار کمیلی / ۱۶۳
- پژوهشی در معنای اصطلاح دیوانی «مشروح» / محمدرضا معصومی / ۱۸۱
- سنجش هشت چاپ و تصحیح ابیاتی از کلیات محتشم کاشانی / معصومه امینیان / ۱۹۵
- سام‌نامه کوچک، منظومه‌ای پیشینه‌دار از پهلوانی‌های سام نریمان / رضا غفوری / ۲۱۱

شماره استاندارد بین‌المللی
1561.9400

آینه میراث

دوفصل‌نامه علمی ویژه پژوهش‌های ادبی و متن‌شناختی

دوره جدید، سال نوزدهم، شماره اول، بهار و تابستان 1400 (پیاپی 68)
دارای مجوز علمی - پژوهشی به استناد نامه 3/18/44146 مورخ 1395/03/08
از وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

صاحب امتیاز: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب
مدیر مسئول: اکبر ایرانی
سرمدبیر: مجدالدین کیوانی
ویراستار: مسعود راستی‌پور
مدیر داخلی: یونس تسلیمی‌پاک

هیأت تحریریه

محمدعلی آذرشب (استاد دانشگاه تهران)، نجفقلی حبیبی (دانشیار دانشگاه تهران)، اصغر دادبه (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، علی رواقی (استاد دانشگاه تهران)، علی‌اشرف صادقی (استاد دانشگاه تهران)، حامد صدقی (استاد دانشگاه خوارزمی)، منصور صفت‌گل (استاد دانشگاه تهران)، محمود عابدی (استاد دانشگاه خوارزمی)، حبیب‌الله عظیمی (استادیار پژوهشی کتابخانه ملی)، احد فرامرز قراملکی (استاد دانشگاه تهران)

مشاوران علمی

سیدعلی آل‌داود، پرویز ادکایی، محمود امیدسالار (آمریکا)، اکبر ثبوت، جمیل رجب (کانادا)، هاشم رجب‌زاده (ژاپن)، محمد روشن، فرانسیس ریشار (فرانسه)، برت فراگنر (اتریش)، پاول لوفت (انگلستان)، احمد مهدوی دامغانی (آمریکا)، عارف نوشاهی (پاکستان)، یان یوست ویتکام (هلند)

صفحه اول: محمود خانی

چاپ: میراث

* این مجله در پایگاه مجلات تخصصی نورمگز (www.noormags.ir)، بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.ir)، پایگاه اطلاع‌رسانی پارسا (www.islamicdatabank.com)، پایگاه مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری (www.ricet.ac.ir)، و پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir) نمایه می‌شود.

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، بین دانشگاه و ابوریحان، ساختمان فروردین، شماره 1182، طبقه 2، واحد 9

شناسه پستی: 1315693519

تلفن: 66490612، دورنگار: 66406258

www.mirasmaktoob.ir

سامانه ارسال مقالات: www.am-journal.ir

ایمیل نشریه: ayenemiras@mirasmaktoob.ir

بها: 50000 تومان

درباره داستان‌های الهی‌نامه عطار و نکاتی درباره لغات «راهب» و «ترسه»

سید احمد رضا قائم مقامی *

چکیده

در الهی‌نامه عطار داستانی است درباره جوانی ترسا که مدعی است عاشق بتی است و حاضر است جان خود را فدای آن بت کند. پس، مطابق رسم، در معبد روغن داغ بر سرش می‌ریزند تا جان می‌سپارد. مصحح و شارح الهی‌نامه «ترسا» را در این داستان ترجمه «راهب» عربی شمرده و صحنه داستان را یکی از معابد بودایی تشخیص داده است. مقاله حاضر در این هر دو مدعا تردید می‌کند و می‌کوشد تا نشان دهد که احتمال یافتن ریشه این داستان در آداب و داستان‌های هندوان بیشتر است تا در آداب و داستان‌های بوداییان. در ضمن بحث، درباره لفظ «راهب» نیز ملاحظاتی بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: داستان‌های عرفانی، ریشه‌شناسی، الهی‌نامه عطار، داستان‌های هندی، هندوان، بوداییان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۱۰

* استادیار دانشگاه تهران / qaemmaqami@ut.ac.ir

مقدمه

نویسنده این سطور درباره لفظ «ترسا» دو مطلب، یکی مختصر و دیگری با تفصیلی بیشتر، نوشته است^۱ و آنچه از پی می آید ممکن است متمم آن دو نوشته به شمار آید. در نوشته اول آمده است که ترسا احتمالاً ترجمه‌ای است از نام یکی از فرق مسیحی یا به طور دقیق‌تر یهودی - مسیحی صدر تاریخ مسیحیت که خود را خدای ترسان یا ترسندگان یا ترسندگان از خدا (به یونانی: phoboumenoi ton theon و الفاظ مشابه) می خوانده‌اند. در نوشته دوم، به استناد مباحثی که آدم بکر (Becker, 2009) طرح کرده، در رأی اول، که در واقع از سلیمان پینس، محقق شهیر یهودی، است تا حدودی تجدیدنظر شده و گفته شده که «ترس از خدا» (به یونانی: theosebeia) جزء اصلی ایمان نصاری بوده و بنابراین، این نام‌گذاری احتمالاً علت عمومی تری داشته و محدود به یک فرقه نبوده است. نوشته حاضر، ضمن اشاراتی گذرا به این مباحث، عمدتاً به سنجش درستی سخن دکتر شفیع کدکنی درباره معنی «ترسا» در داستانی از عطار نیشابوری و مأخذ احتمالی آن محدود می شود.

داستان عطار و مأخذ احتمالی آن

عطار در الهی نامه خود، داستانی دارد درباره شیخی به نام ابوالقاسم همدانی (عطار، ۱۳۸۷: ۱۹۷، با اندکی تصرف در رسم الخط):

مگر بوالقاسم همدانی آن گاه	که از همدان برون افتاد ناگاه
سوی بتخانه آمد در نظاره	ستاده دید خلقی بر کناره
بر آتش دید دیگی جمله روغن	که می جوشید چون دریای کفزن
زمانی بود ترسایی در آمد	به خدمت پیش آن بت در سر آمد
پرسیدند از او کسای سرفکنده	خدا را کیستی تو گفت بنده
بدو گفتند پس هدیه بنه زود	نهاد القصه هدیه رفت چون دود

۱. برای نوشته اول نک. قائم مقامی، ۱۳۹۷ [۱۳۹۹]: نوشته دوم با عنوان «از خدا بترسید» در کانال تلگرامی نویسنده به نام «یادداشت‌های سید احمد رضا قائم مقامی» در دسترس است.

یکی دیگر در آمد هم چنان کرد	بدین ترتیب ده کس را روان کرد
به آخر دیگری در پیش آمد	قوی بی قوت و بی خویش آمد
نزار و زرد و خشک و لاغری بود	تو گویی مرده ای بر بستری بود
بپرسیدند کآخر کیستی تو	که مرده گویی می زیستی تو
چنین گفت او که لختی پوستم من	خدای خویشتن را دوستم من
چو گفت او این سخن گفتند بنشین	خوشی بنشست بر کرسی زرین
بیاوردند آن روغن به یک بار	همی کردند بر فرقی نگونسار
ز تفّ دیگ روغن مرد مضطر	به پای افگند حالی کاسه سر
چو برخاست آن زمان کاسه ز ره زود	تمامش سوختند آن جایگه زود ...

مصحح الهی نامه در تعلیقات خود (همان: ۵۶۸) از مطهر بن طاهر مقدسی، صاحب کتاب البدء، مطلبی در وصف شرایع هند نقل کرده و احتمال داده است که شاید یک مأخذ گفتار عطار این گفته مقدسی باشد. خلاصه آن گفته این است که گروهی از هندوان به شیوه‌هایی، از جمله پریدن در گودال‌هایی پر از آتش، خود را می‌سوزانند و این سوختن را مایه آزادی و رهایی می‌شمارند.^۲ باید توجه داشت که مقدسی این شرح را درباره «براهمه» آورده نه مثلاً «سمنیّه» و این مطلبی است که در دنباله بحث به آن باز خواهم گشت. مصحح و شارح کتاب، در همان تعلیقات، بیشتر احتمال داده که مأخذ گفتار عطار سخن رافعی در التدوین، از قول ابوطاهر عطار باشد که یک چند در هند زیسته بوده و مراد خود را جوانی از کفار هند می‌شمرده است. او این جوان را در معبدی در حالی دیده که با کارد سر خود را شکافته، مغز خود بیرون کرده و فتیله‌ای روشن در شکاف آن نهاده تا جان سپرده است. وقتی سبب را پرسیده، گفته‌اند که این جوان عاشق فلان بت بوده و جانش را فدای او کرده است. مشابه این داستان در ادامه تعلیقه آن، از هزار حکایت صوفیان نیز نقل شده است.

۲. مقصود از آزادی و رهایی لابد آن چیزی است که در مذاهب و طریقه‌های مختلف هندی «موکشه» می‌گویند و از بنیادهای افکار آنان است. این لغت به صورت mōxṣ وارد زبان پهلوی اشکانی نیز شده است و بوداییان ناقلان آن بوده‌اند.

مسئله ما تعلیقه مصراع «زمانی بود ترسایی در آمد» است، که عین بخشی از آن را اینجا

نقل می‌کنیم (همان: ۵۶۹):

عطار کلمه ترسا را برابر راهب، که ترجمه دقیق کلمه ترساست، از ماده رهب به معنی ترسیدن، به کار برده است و این کاربرد در مورد راهبان بودایی بسیار طبیعی است. بنابراین، اعتراض استاد فروزانفر بر عطار که وی «ترسا را از بت‌پرست باز نشناخته» (شرح احوال و نقد و تحلیل، ۱۵۸) اعتراض ناواردی است. آنچه در این داستان توصیف شده صحنه‌ای است که در یک معبد بودایی اتفاق افتاده است. بت و بودا از یک ریشه است ...

در همان جا به زبور فارسی (ص ۲۵۷) نیز رجوع داده شده است، که درباره «دیر مغان»

می‌گوید:

دیر اصطلاحی است ویژه معابد مسیحیان [...] و مغان به معنی زردشتیان است. بنابراین، این تعبیر نمی‌تواند از روشی تاریخی داشته باشد، اما حاصل تخیل و تصرف شاعران بزرگی از نوع سنائی و عطار است و مانند زنار مغان تعبیری است که نمی‌تواند از لحاظ تاریخی درست باشد، زیرا زنار ویژه مسیحیان بوده است و ربطی به مغان ندارد.

بوداییان را در عربی و فارسی چه می‌نامیده‌اند؟

اینجا چند سؤال پیش می‌آید.^۳ اول این که آیا لفظ «راهب» در گذشته در مورد روحانیون یا زاهدان بودایی به کار می‌رفته تا بگوییم «راهب ترجمه دقیق ترساست [...]» و این کاربرد در مورد راهبان بودایی بسیار طبیعی است؟ «راهب» البته اولاً و لفظاً زاهد دیرنشین مسیحی است نه غیر آن، و این را شواهد متعدد از نظم و نثر نیز تأیید می‌کند (نک. دهخدا، ذیل لغت). «راهب» در اصل ظاهراً ترجمه ترسا نیز نبوده است، چنان که ترسا نیز ترجمه راهب نیست و این از مشهورات ادبا و بعضی لغویان فارسی است که به نظر می‌رسد باید آن را کنار گذاشت (نک. توضیحات دو مقاله سابق الذکر در پانویس ۱). راهب مرادف با ترسا نیز نیست، زیرا ترسا مطلق نصرانی است و راهب گروهی از نصاری. پس راهب به معنای زاهد معبدنشین بودایی یا مانند بودایی از کجا آمده است؟ به گمان نویسنده این تعبیری است، تا

۳. مشوق و راهنمای نویسنده در جست‌وجوی جواب این مسائل چند پرسش است که یکی از دوستان ارجمند او طرح کرده است.

حدودی، جدید که در ادوار اخیر از راه قیاس و توسعه ساخته شده است. اگر سخن نویسنده صحیح باشد و در زمان عطار «راهب» عنوانی برای زاهدان بودایی نبوده باشد، جایی برای این استدلال نمی ماند که ترسا در این قصه عطار «ترجمه دقیق» راهب بودایی است و اعتراض استاد فروزانفر که عطار «ترسا را از بت پرست باز شناخته» همچنان وارد می ماند، به شرحی که در ادامه مطلب خواهد آمد.

با این حال، ناممکن نیست که عطار و هم عصران او کلمه «راهب» را در معنی زاهدان بودایی نیز به کار برده باشند، ولی این به شواهدی دیگر نیازمند است. اینجا باید از روی استعمال لفظ داوری کرد، نه از قواعد حاکم بر تحولات معنایی. به نظر می رسد کاربرد «راهب» در معنی زاهدان بودایی بی شواهدی هم نیست (نک. ادامه بحث)، ولی این شواهد نبیست پر شمار باشد. زاهدان بودایی در نزد مسلمانان نام های دیگری داشته اند. آنان بوداییان^۴ را «شمنان» و «شمنیّه» یا «سُمَنیّه» (یا سَمَنیّه) می گفته اند و از جمله ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه خود می گوید در خراسان آنان را «شمنان» می نامند (ابوریحان، ۱۳۸۰: ۲۴۵). گروهی نیز ایشان را با صابنه خلط کرده اند و بنابراین، غرض از صابنه، در بعضی کتاب های تاریخ یا کتب مقالات بوداییان هستند.^۵ علت این خلط به خوبی معلوم نیست، گرچه گمان هایی درباره آن برده اند. بعضی نویسندگان ایرانی و عرب، مانند حمزه اصفهانی و ابوریحان بیرونی و ابوالحسن مسعودی، با قدری اختلاف، معتقد بوده اند که مردمان سرزمین هایی که به طور تقریبی با خاک ایران مطابق است، پیش از ظهور دین زردشت، بر دین سمنیان و کلدانیان بوده اند؛ بقایای گروه اول در زمان ایشان در هند و نواحی شرقی ایران بر جا بوده اند و بقایای گروه دوم باید همان حرّانیان باشند. پیامبر گروه دوم را گاهی هرمس شمرده اند و گاه پیامبر هر دو را بوذاسف دانسته اند. به عبارت دیگر،

۴. «بودا» و «بودایی» الفاظ مستحدث غلطی اند که از طریق منابع غربی به فارسی وارد شده، ولی اکنون دیگر از استعمال آنها ظاهراً گزیری نیست. در متون قدیم گاه به صورت «بُد» و «بُدی» گفته اند و گاه الفاظ مشابه.

۵. در این باره، نک. مدخل «سُمَنیّه» در دائرة المعارف اسلام (Monnot, 1997). درباره حدود اطلاعات متکلمان و مورخان از عقاید و آراء بوداییان نیز، نک. همان جا.

روایاتی وجود داشته که بنا بر آنها «کافران و بت پرستان و دیو پرستان» قبل از زردشت را سمنیه یا گاه سمنیه و صابنه، هر دو، می نامیده اند. خلط صابنه، که خود بر صابنه حران و صابنه بطایح اطلاق می شده، با سمنیه، یعنی بوداییان، باید از اینجا پیدا شده باشد، ولی این که منشأ این روایات از کجاست محل حدس است. احتمالاً قسمی از این روایات ریشه در قبل از اسلام دارند؛ احتمالاً متولیان دین رسمی ساسانیان مذاهب مناطق شرقی ایران مانند سغد را، که ترکیبی از عقاید محلی و بودایی و جز آن بوده، به چشم کفر و بت پرستی و دیو پرستی می دیده اند و احیاناً سعی در قلع و قمع آن را نیز لازم می شمردند (درباره این روایات و تحلیل آنها، نک. Crone, 2016: 212-232).

نام سمنیه یا سمنیه از «شمن» گرفته شده است. شمن به معنای زاهد و مرتاض، از یکی از زبان های هندی، احتمالاً غیر از سنسکریت، وارد فارسی شده، ولی ریشه آن، به رغم تردیدهای بعضی محققان در دو قرن گذشته، به لفظ śramaṇa سنسکریت می رسد. آن زبان هندی ظاهراً پالی نیست، چون شمن در این زبان صورت samana دارد. این که sha-men در چینی، که خود صورتی است از همان لغت هندی، واسطه میان پالی و زبان های ایرانی است نیز محل اشکال است. به هر حال، این لغت در متون سغدی به صورت šmn و به معنی زاهد بودایی است و در پهلوی اشکانی نیز، به احتمال، دخیل از همان زبان سغدی و در پهلوی ساسانی، دخیل از یکی از آن دو زبان یا از هر دو است.^۶ معروف ترین مورد استعمال این لغت همان است که در کتیبه های کردیر، روحانی معروف ساسانی، آمده است (کعبه زردشت، سطر ۹؛ نقش رستم، سطر ۳۰؛ Gignoux, 1991: 60). کردیر در آنجا به سرکوبی پیروان ادیان دیگر مباحثات می کند و در آن میان از شمنان (šmny) و برهمنان (blmny) نیز نام می برد و مقصود او از لفظ اول همان بوداییان است. پس، سابقه استعمال لفظ «شمن» در مورد بوداییان در زبان فارسی لا اقل به قرن سوم میلادی می رسد و بعد از اسلام نیز استمرار یافته، با این فرق که کاربرد آن در نزد اهل خراسان و ماوراءالنهر در درجه اول مسبوق به استعمال این لفظ در زبان همان نواحی

۶. چنان که «بت» فارسی نیز که صورتی از نام Buddha است، دخیل از سغدی است.

بوده است. «شمن» را در فارسی به معنایی نزدیک به خادم و پرستنده و پرستار نیز به کار برده اند، زیرا گمان می برده اند که شمن پیوسته به خدمت بتان مشغول است.^۷ به همین سبب است که در شعر فارسی غالباً «شمن» در کنار «صنم» و «وثن» به کار می رود.^۸ عالمان و روحانیون و زاهدان و ساحران بودایی یا گروهی از ایشان را در فارسی «بخشی» نیز می گفته اند، اما این نام، تا آنجا که می دانیم، برای عطار و معاصران و پیشینیان او ناشناخته بوده و در دوره ای اخیرتر به فارسی راه یافته است.^۹

از این مقدمات ظاهراً باید چنین دریافت که لفظ عربی که در دسترس امثال عطار برای بیان معنای عزلت گرایان و معبدنشینان بودایی بوده «راهب» نبوده و چیزی مثل «زاهد» و «ناسک» و «عبده اصنام» یا «عبده اوئان» بوده و لفظ فارسی همان «شمن» بوده، به معنی زاهد و مرتاض، که محل اصلی رواج آن شرق ایران بوده است.

استعمال «راهب» و «ترسا» در وصف زاهدان غیرمسیحی

گویا «راهب» نیز گاه توسعاً در اشاره به غیر مسیحیان به کار رفته است، زیرا فارسی زبانان به نادرست «راهب» را ترجمه «ترسا» یا «ترسا» را ترجمه «راهب» تصور می کرده اند و این، با توجه به معنی ماده «ره» در عربی امری طبیعی است. بعضی فرهنگ‌های قدیم نیز این

۷. فردوسی از قول جندل، پیک فریدون، می گوید:

از ایران یکی مهترم چون شمن
پیام آورنده به شاه یمن
(لغتنامه دهخدا، ذیل لغت)

۸. «برهن» نیز گاه چنین است (خطاب گودرز با کیکاوس):

دگر باره مهمان دشمن شدی
صنم بودی او را برهنم شدی
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۸/۲)

۹. بخشیان در دستگاه مغولان مناصبی چون دبیری و محرّری نیز داشته اند. از این روی، لفظ «بخشی» در این معانی نیز مستعمل بوده و در فرهنگ‌ها ضبط شده است. «بخشی» (تقریباً با همین تلفظ) از ترکی به فارسی وارد شده است که خود اصل چینی (با تلفظی نزدیک به «بکشی») دارد. در واقع، ورود «بخشی» به زبان فارسی محصول موج دوم ورود دین بودایی به ایران و رواج آن در زمان ایلخانان است. مکرّر احتمال داده اند که اصل این کلمات bhikṣu سنسکریت باشد، به معنی «فقیر»، ولی این اشتقاق اخیر نیز مسلم نیست (Cf. Doerfer, 1965: 271-277).

معنی را ضبط کرده‌اند. با این حال، از رجوع به فرهنگ‌ها و جست‌وجوی ناقص در متون شواهد چندانی برای کاربرد آن به دست نمی‌آید. غالب فرهنگ‌ها «راهب» را به پارسای ترسایان و زاهد دیرنشین نصاری تعریف کرده‌اند و همین را عمده شواهد متون نیز تأیید می‌کند.^{۱۰} در عبارتی از ترجمه احیاء العلوم غزالی^{۱۱} چنین آمده است (نقل از صنعتی‌نیا، ۱۳۶۹: ۴۰-۴۱): «... به صومعه راهبی رسیدم از راهبان چین. او را ندیدم. آواز دادم و گفتم ای راهب...». شاهد بهتر از نوروژنامه منسوب به خیام است (خیام نیشابوری، ۱۳۱۲: ۸) که در آن، درباره طهمورث چنین آمده است: «رهبان بزسپ در ایام او بیرون آمد و دین صابیان آورد». مقصود از این رهبان، چنان‌که مصحح کتاب نیز گفته، همان بوذاسف است (درباره دین صابیان، نک. سطور قبل).

در متونی که در هند نوشته شده احتمال کاربرد «راهب» و «رهبان» در معنی زاهدان هندو و بودایی بیشتر است. از جمله، در کتاب فتحنامه سند (کوفی، ۱۹۳۹: ۱۷، ۲۲، ۳۰، ۵۰ و ...)، «راهب» چندین بار، به طریق توسع و قیاس، در این هر دو معنی به کار رفته است.^{۱۲} پس، «راهب» در همان قرون قدیم نیز از راه قیاس به ندرت در معنی زاهدان غیرمسیحی به کار می‌رفته است.

اما آیا آنچه درباره «راهب» گفته شد به اهل زبان اجازه می‌داده که «ترسا» را نیز به معنی

۱۰. زمخشری (۱۳۸۶: ۵۱) «عالم جهودیان» را نیز در تعریف آورده است؛ قس. لغت‌نامه: ذیل لغت.

۱۱. به نظر می‌رسد احیاء العلوم غزالی از مآخذ عطار در یکی دیگر از داستان‌های الهی‌نامه نیز باشد که قهرمان آن همین شیخ ابوالقاسم همدانی داستان مورد بحث ماست و موضوع آن افتادن گذار این شیخ به صومعه‌ای در چین. شارح کتاب از این داستان یاد نکرده، ولی بعضی محققان دیگر به آن توجه داده‌اند (صنعتی‌نیا، ۱۳۶۹: ۴۰-۴۱)؛ نک. اصل داستان، که در صفحات ۱۸۲-۱۸۳ الهی‌نامه آمده است). از عبارت احیاء العلوم ظاهراً نمی‌توان دریافت که ابوالقاسم همدانی در واقعیت نیز با مناطق شرقی ایران و اهل دیانات آن نواحی ارتباطی داشته و به کمک آن نمی‌توان استدلال کرد که مقصود از «رهبان» در این داستان دوم نیز راهب نصاری نیست، چون عطار این داستان را در تذکره نیز از قول ابراهیم خواص آورده (نقل از صنعتی‌نیا، همان‌جا) و در آنجا صحنه داستان روم است.

۱۲. اما باید توجه داشت که الفاظ دقیق‌تر دال بر بوداییان در آن متن «سمنیان» (مفرد آن: سمنی) و «بُدهان» و «بُدگان» و «بُدگان» است (نیز نک. فهرست‌های پایانی کتاب).

زاهد غیر مسیحی به کار ببرند؟ گفتیم که «ترسا» مرادف «راهب» نیست، ولی اگر در ذهن فارسی‌زبانان چنین تصویری بوده که یکی از این دو ترجمه دیگری است، ممکن است که راه برای استعمال «ترسا» در معنی زاهد غیر مسیحی نیز باز شود. نویسنده شاهدهی نمی‌شناسد و بنابراین نمی‌تواند بگوید که ترسا «ترجمه دقیق» راهب است، چون اولاً ترجمه دقیقی نیست؛ ثانیاً، در این مسائل استعمال لفظ ملاک حکم است. چون در این باره برای نویسنده اطمینانی به دست نیامد، مسئله دیگری نیز مطرح می‌کنم که ممکن است در نتیجه‌گیری مؤثر باشد، مخصوصاً که شارح الهی‌نامه خواسته‌است از این قرینه و یکی - دو قرینه دیگر نتیجه بگیرد که «آنچه در این داستان توصیف شده صحنه‌ای است که در یک معبد بودایی اتفاق افتاده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۶۹).

میزان آگاهی عطار و ایرانیان از بوداییان

این مسئله دیگر حدود آشنایی عطار با بوداییان و آداب ایشان است. اینجا میان دو چیز باید فرق نهاد: یکی نفوذ داستان‌های هندی (چه برهمنی، چه بودایی، چه جینی و جز این‌ها) در ادب فارسی، و دیگر آشنایی صوفیان ایران با آداب و عقاید هندی. چه بسا اینان - و قطعاً در عصر عطار - آشنایی چندانی با عقاید بوداییان نداشته‌اند، ولی در ادوار قدیم‌تر داستان‌های ایشان در افواه بوده یا از بعضی آداب و عقایدشان پیشینیان مطلع بوده‌اند و به‌واسطه، به پسینیان رسیده است.^{۱۳} بنابراین، مسئله اصلی ما در این جا نباید این باشد که عطار بشخصه بوداییان را می‌شناخته یا با آداب ایشان آشنا بوده یا نبوده است؛ مسئله در درجه اول لغوی است. تا آنجا که نگارنده می‌داند، زاهد بودایی را در لغت «ترسا» نمی‌گفته‌اند و شاهد استعمال «راهب» نیز در معنی زاهد معبدنشین بودایی ظاهراً اندک است. از طرف دیگر،

۱۳. ایرانیان بوداییان و دین بودایی را می‌شناخته‌اند، ولی اطلاع آنها از عقاید و فلسفه بودایی اندک بوده و ظاهراً از همان زمان فتوحات مسلمانان کاستی گرفته بوده، به طوری که در قرن چهارم و پنجم هجری دیگر به کلی ناقص و مشوش شده است. اطلاعات فرد مطلعی مانند ابوریحان نیز در این باره بسیار ناقص است و به‌واسطه هندوان به او رسیده بوده است؛ نک. مقاله ملیکیان شیروانی و مراجع او، مخصوصاً در صفحات اول مقاله (Melikian-Chirvani, 1974)؛ نیز، مقایسه شود با مقاله سابق الذکر از کرون (Crone, 2016: 223-224).

باید تکرار کرد که «راهب» مسیحی برابر با «ترسا» نیست و ترسا اعم از راهب است. بنابراین، به عنوان نتیجه موقت می‌گوییم که ظاهراً حق با استاد فروزانفر است که می‌گوید عطار در استعمال ترسا به معنی زاهد هندو یا شاید بودایی مسامحه کرده است (توضیح خواهیم داد که چرا «هندو»). علت این مسامحه گویا تأثیرپذیری از این اعتقاد بوده است که «امت کفر امت واحد است»؛ در «دیر مغان» ترسایان و ترسابچگان می‌نشسته‌اند و در دیر ترسایان مغبچگان، و مغان زتار می‌بسته‌اند و با مقامان و خراباتیان مرتکب خلاف شرع می‌شده‌اند، و لفظ «گیر»، جز زردشتی، باقی کافران و مشرکان را نیز شامل بوده است. در همین الهی‌نامه گبر آتش پرستی به نام شمعون موضوع یکی از داستان‌هاست (بیت ۳۲۱۴ به بعد؛ عطار، ۱۳۸۷: ۲۵۵-۲۵۷).^{۱۴} اینها همه رمز کفر است، کفری که برای گذشتن از اسلام ظاهری و مجازی لازم است.

با آن‌که گفتیم شناخت مسلمانان قرون اخیرتر از دین بودایی را نباید با رواج داستان‌های بودایی در بین ایشان یکی شمرد، باز به نظر می‌رسد که همین شناخت اندک در بحث حاضر چندان هم بی‌اهمیت نیست. آنچه مسلمانان از بوداییان می‌دانسته‌اند بسیار کمتر از دانسته‌های ایشان از مذاهب هندو بوده و این، با وجود انتشار دین بودایی در نواحی شرقی ایران، ممکن است عجیب جلوه کند. ظاهراً فتوحات مسلمانان مهم‌ترین عامل تاراندن شدن بوداییان از نواحی شرقی ایران و مؤثرترین سبب جهل مسلمانان نسبت به آنان بوده است، هرچند که آغاز عقب‌رفتن تدریجی دین بودایی در بعضی مناطق شرقی با آغاز قدرت گرفتن ساسانیان در آن نواحی مقارن بوده است. با آن‌که پس از فتوحات مسلمانان نیز گروه‌هایی از بوداییان همچنان در نواحی شرقی ایران مستقر بوده‌اند، مسلمانان آنان را بیشتر بت پرست می‌شمردند و اثر آنان بیشتر در صور خیال شاعرانه نمود داشته است. در زمان عطار، گویا فقط خاطره‌ای مبهم از این «بت پرستان» در خراسان باقی مانده بود، و این نیز احتمال ترجمه راهب به ترسا را تضعیف می‌کند. اگر این قراین را کنار هم بگذاریم، ظاهراً باید

۱۴. این‌که در تعلیقات این ابیات (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۱۵-۶۱۶) گفته شده «گیر» با «کافر» از یک ریشه است

سخنی نادرست است.

بگوییم که سخن درست تر همان است که در زبور پارسی نقل شده (نک. آغاز مقاله)، با این تذکر که این خلط‌ها و اشتباهات ظاهری و تاریخی صرفاً حاصل تخیل شعرا نبوده است، بلکه در نزد گروهی از صوفیه اینان همه رمز کفر بوده‌اند و شعرای صوفیه نیز آنها را با تصویرسازی‌ها و مسامحات شاعرانه بیشتر به کار گرفته‌اند.^{۱۵}

ترسای داستان عطار: بودایی یا هندو؟

سؤال آخر این است که آیا این ترسای داستان عطار واقعاً بودایی بوده است و دلیل شارح داستان در بیان این نظر چیست؟ این که «بت» و «بودا» هم‌ریشه‌اند پیداست که مغالطه‌ای ساده است، چون هر بت پرستی بودایی نیست و آشکار است که مصداق بت پرستی در نزد مسلمانان منحصر به بوداییان نبوده است. پس، از این که «بت» و «بودا» هم‌ریشه‌اند نمی‌توان استنباط کرد که آنچه در این داستان توصیف شده صحنه‌ای است که در یک معبد بودایی اتفاق افتاده است. ممکن است بگوییم این گفته در تأیید دلایل پیشین، که به اختصار ذکر شد، آمده است. اما دلایل پیشین نیز در واقع دلیل نیست، زیرا آنچه در هم‌معنایی «ترسا» و «راهب» بودایی در سطور دیگر آن شرح گفته شده به احتمال قوی درست نیست و آنچه از مقدسی نقل شده درباره برهمنان است نه شمنان، و آنچه از قول التدوین رافعی روایت شده، ظاهراً راجع است به پیروان دیانت هندو نه بوداییان. با این حال، احتمال این که این قصه بودایی باشد و رأی مصحح و شارح الهی نامه درست باشد منتفی نیست، چون خودسوزی‌های مانند این هم در مذهب هندو هم در مذهب مهاییانه بودایی معمول بوده است، و ما سعی می‌کنیم در اینجا جوابی مختصر به این سؤال بدهیم.

پیش از جمع کردن داستان‌هایی از صوفیه که گمان می‌رود مأخذ یا نظایر هندی دارند، و طبقه‌بندی‌های موضوعی دقیق، و تعیین نوع این داستان‌ها و احیاناً توجه به خصوصیات

۱۵. در بیتی، ظاهراً منسوب به عطار ولی موجود در دیوان او (نقل از صارمی، ۱۳۸۶: ۲۷۱/۱)، تعبیر «هندوی ترسا» به کار رفته است:

وگر زلف تو نیست هندوی ترسا چرا پس چلیپا و زَنار دارد؟
نیمی از امت کفر اینجا جمع است و تخیل شاعر هم البته در کار است.

سبکی آنها و آنگاه مقابله این داستان‌ها با داستان‌های مشابه هندی موجود، و سپس سنجیدن این‌ها با روایاتی که از شواهد عینی در نوشته‌های مسلمانان آمده است، پیدا کردن مآخذ این داستان‌ها بسیار دشوار خواهد بود، مگر در داستان‌های بسیار مشهور مانند «پیل اندر خانه تاریک بود». در مورد حاضر باید در نظر داشت که خودسوزی در بعضی طریق آیین هندو و بودایی سابقه قدیم دارد و از هر دو شواهد متعددی تا به امروز به دست است. این نهایت افراط در ریاضات، یعنی همان قتل نفس به قصد رهایی از رنج تناسخ است، که هدف غایی غالب آیین‌های هند است و به یک معنی، در کنار خودکشی در آب‌های مقدس یا روزه‌های طولانی قرار می‌گیرد که به مرگ مرتاضان می‌انجامد. بعضی سیاحان مسلمان، مانند ابن بطوطه و بزرگ بن شهریار رامهرمزی (ابن بطوطه، ۱۳۹۶: ۲: ۶۰۴-۶۰۶؛ بزرگ شهریار رامهرمزی، ۱۳۴۹: ۴، ۹۸، ۱۱۸)، از این خودسوزی‌های هندوان، از جمله خودسوزی در گودال‌های آتش که مورد اشاره مقدسی نیز بوده، یاد کرده‌اند؛ اما با وجود این روایات نیز، بدون آن مقایسه‌هایی که گفته شد، نمی‌توان در داستانی مانند داستان عطار کفه بودایی یا هندو را بر دیگری رجحان داد، مگر با استناد به تصریح راوی و قراین متنی. در نوشته‌های صوفیه نیز در لوائح منسوب به عین‌القضاة همدانی، محققان شرحی از این خودسوزی‌های هندوان را در پیش بتان یافته‌اند (ریتر، ۱۳۷۹: ۱۵۹/۲)^{۱۶} که به قرینه ذکر «شمنان» در آن متن گویا باید به اصل بودایی آن قائل شد. با این حال، از آنچه مورد استناد شارح الهی‌نامه بوده، مخصوصاً آنچه از البدء مقدسی نقل شده، باید منشأ هندویی و نه بودایی این خودسوزی‌ها را پذیرفت. سعی می‌کنیم بعداً (نک. ادامه مقاله، به ویژه پانویشت ۱۹) این ادعا را به اثبات برسانیم. مع‌هذا این نه به معنی اثبات اصل هندی داستان الهی‌نامه، بلکه اثبات هندی بودن اصل مستندات شارح است.

این که شرح مقدسی در البدء وصفی است مختصر از یکی از فرق هندو نه بودایی از تمایزی آشکار می‌شود که او خود میان برهمنان و شمنان قائل است. سبب این‌که او شرح

۱۶. اکنون دیگر می‌دانیم که لوائح نه از عین‌القضاة بلکه اثر نویسنده‌ای هندی است؛ قاضی حمیدالدین ناگوری، که پس از مرگ عطار درگذشته است (نک. پورجوادی، ۱۳۵۸: ۷۸).

مختصر خود را در ذیل مذاهب برهمنان آورده و سپس به اشاراتی مختصر به سمنیه اکتفا کرده، این است که او نیز اطلاع درستی از سمنیه نداشته است. شبیه به آنچه در گفته مقدسی آمده، با اشتباهات و تصحیفات کمتر و تفصیل بیشتر، در زین الاخبار گردیزی (گردیزی، ۱۳۴۷: ۲۹۹-۲۸۶؛ همو، ۱۳۸۴: ۴۰۹-۴۲۸) و ملل و نحل شهرستانی (۱۳۷۵ق: ۲۵۸/۲-۲۶۹) و طبایع الحیوان مروزی^{۱۷} نیز آمده است. مانند بخشی از این عبارات مقدسی، در کتاب الآراء و الدیانات، منسوب به حسن بن موسی نوبختی، نیز آمده و هلموت ریتر آن را در مقدمه فرق الشیعه چاپ کرده است (ریتر، ۱۹۳۱: کج - کد). مأخذ گفته مروزی و گردیزی ظاهراً چیزی جز کتابی از ابو عبدالله جیهانی نیست که هر دو نویسنده به نام او تصریح کرده‌اند و ممکن است این هر سه مأخذ مشترکی داشته باشند که تحریر مفصل‌تر کتاب مسالک و ممالک ابن خردادبه باشد.^{۱۸}

بروس لارنس در شرح مبسوط خود بر فصلی از کتاب ملل و نحل شهرستانی درباره مذاهب هند (Lawrence, 1976)، اطلاعات نویسندگانی مانند شهرستانی و گردیزی و

۱۷. نک. کتاب مینورسکی، که در ادامه بحث از آن یاد خواهد شد.

۱۸. اگر در گفته ابن ندیم در الفهرست (۱۳۸۱: ۱۵۳) خلطی رخ نداده باشد، ابو عبدالله جیهانی کتابی در مسالک و ممالک داشته و کتابی به نام الزیادات فی کتاب الناشئ فی المقالات. آنچه مروزی و گردیزی و احتمالاً مقدسی آورده‌اند نه از کتاب زیادات جیهانی بلکه از مسالک و ممالک او گرفته شده است. مروزی خود از کتاب اخیر وی نام برده است و مقدسی نیز در پایان شرح خود از یک کتاب «مسالک» یاد کرده که باید همین کتاب جیهانی باشد. مقصود از «ناشی» در عنوان کتاب اول، ناشئ اکبر، عبدالله بن محمد، صاحب کتاب الاوسط فی المقالات، است. به این نیز باید توجه داشت که ممکن است آن المسالک و الممالک از ابوعلی جیهانی باشد، یا چنان‌که یوزف فان اس گفته، کتابی باشد فراهم‌آورده خاندان جیهانی و کتاب زیادات از ابو عبدالله جیهانی. در هر حال، در حد اطلاع نویسنده، مسئله هنوز ابهاماتی دارد (درباره احتمالات مختلف و ابهامات مسئله، رجوع شود به نوشته فان اس و مراجع او (van Ess, 2011: 2/ 385-387)). درباره مأخذ اقوال این نویسندگان، همچنین رجوع شود به مقدمه کتاب لارنس، مذکور در یادداشت بعد، مخصوصاً صفحات ۲۶-۲۸ و مقدمه مینورسکی و فصل دوازدهم کتاب او (Minorsky. 1942: 6-12; 123 ff.) که مباحث مفصل‌تر و دقیق‌تری طرح کرده‌اند. مأخذ شهرستانی به ظن قوی کتاب مقالات جیهانی بوده است، چون در ذکر مذاهب مغان از آن نقل‌قول کرده است. این را نیز باید افزود که جیهانی در تألیف کتاب جغرافیای خود (یا به قول گردیزی، کتاب تواریخ) اطلاعات خود را از نویسندگان و واردان و مسافران مختلف به دست می‌آورده است (نک. مینورسکی، همان‌جا).

مقدسی و شرف‌الزمان مروزی و ابوریحان بیرونی را در این باره ترکیب کرده و آن را بر آنچه از مذاهب هندوان می‌دانسته عرضه کرده و غالب گفته‌های مبهم نویسندگان یادشده را درباره فرق هندوان روشن نموده است. پیش از او، ولادیمیر مینورسکی در مقاله خود درباره مذاهب هندوان در زین الاخبار و فصل دوازدهم کتاب خود درباره طبایع الحيوان مروزی (Minorsky, 1942; 1948) نام‌ها را تصحیح کرده و بر این مواضع شرح نوشته است. مصححان زین الاخبار بی‌کمک دو نوشته او البته قادر به خواندن و تصحیح این فصل کتاب نبوده‌اند. آنچه در اینجا برای بحث حاضر اهمیت دارد این است که با توجه به منابعی که از این آداب هندوان در آنها سخن رفته و تألیف یا انتشار آن منابع در خراسان، می‌توان احتمال داد که اهل خراسان به واسطه آثاری مانند کتاب‌های ابن خردادبه و جیهانی با این آداب آشنا شده بوده‌اند و همین اوصاف مذکور در کتاب‌های جغرافیایی مایه‌ای شده برای بعضی قصص صوفیه که به عطار نیز رسیده است.

آنچه از کتاب مقدسی مورد استناد مصحح و شارح الهی‌نامه بوده ممکن است متعلق به فرقه «اکنهوتریه»^{۱۹} یا آتش‌پرستان تصور شود، چون بلافاصله بعد از ذکر اوصاف این فرقه

۱۹. «اکنهوتریه»، که آتش‌پرستان باشند، نامشان را از agni-hotra می‌گیرند. نسخه‌های گردیزی «کهن‌ترایان» دارند (در تصحیح دو مصحح: «اگنی‌هوتریان» به پیروی از مینورسکی). مروزی «اکنهوتریه» آورده که قلبی در نوشتن هاء و نون آن حادث شده و شهرستانی «اکنواطریه» دارد با یک الف زاید. صورت درست در زین الاخبار احتمالاً «اگنهوتریان» بوده است.

علاوه بر فرقه فوق، نام دیگر فرق هندو را که در البدء مقدسی (۱۳۷۴: ۵۶۳/۲-۵۶۸، مخصوصاً ۵۶۵-۵۶۶) به صورت تصحیف شده مذکور است، در اینجا به اختصار می‌آوریم تا ضمن انتقال مختصری از بعضی از تحقیقات محققان غربی به زبان فارسی، تأکید کنیم که موضوع سخن در این منابع آداب هندوان است نه بوداییان. شاید حق این بود که مصحح الهی‌نامه علاوه بر ارجاع به البدء، به شرح روشن‌تر زین الاخبار نیز اشاره می‌کرد:

۱. «ناشد» تصحیف «باسدیو» از vāsudeva است سلاح او که در متن «شکرته» است تصحیف «شکره» و آن معرب «چکره» (cakra؛ گردیزی: «چکر») است. عنقا که می‌گوید مرغ اوست (گردیزی: سیمرغ) همان «گُرده» (garuda) است.

۲. فرقه «بهابودیه» (شهرستانی: باهودیه؛ گردیزی: مهودیان) به فرشته‌ای به نام «بهابود» منسوب است. «بهابود» و «مهودی» مصحف «مهادیو» است و آن نام دیگر شیواست. مروزی صورت درست را آورده است: «مهادیویه».

آمده است. اما مانند همین روایات درباره خودسوزی هندوان را گردیزی چند سطر بعد در اوصاف کسانی می آورد که نامی بر آنها ننهاده است و این مانع نتیجه قطعی است. در هر حال، به عنوان نتیجه، باید تکرار کنیم که این اوصاف در هر دو کتاب ظاهراً ارتباطی با سمیّیه و بوداییان ندارد و اگر به طور کلی آگاهی های کمتر مسلمانان از مذاهب بودایی را به نسبت با مذاهب هندی در نظر آوریم، آن گاه شاید توانسته باشیم در کلیات مسئله حاضر و مسائل مشابه به راه حل درست تر نزدیک شویم.

→ ۳. «کابالیه» (گردیزی: «کابالین») از اصل «کاپالیکه» (Kāpālika) است. گفته شده که اینها معتقد به فرشته ای هستند که نام او در متن به صورت «شیب» آمده است. «شیب» همان Śiva است و صورت درست آن «شپ» است که گردیزی آورده است.

۴. «دامانیّه» تصحیف «رامانیّه» است برابر با «رامانیان» گردیزی و «رامانیّه» مروزی. از شرحی که در کتاب گردیزی آمده پیداست که این نام منسوب است به «رامه»، قهرمان اصلی حماسه راماینه.

۵. «رشته» فرقه ای است که نامش را از «رشی» گرفته و «ت» در آن زاید و حاصل تصحیف است. «رشی» (در سنسکریت: Ṛṣi) در لغت شاعر و عارف است. گردیزی «ریشیان» آورده است که تصحیف «رشیان» است (در تصحیح حبیبی و رضازاده: «ریشیان»).

۶. «مصفده»، که برابر است با «بکرتینیّه» شهرستانی و «نکرتینیّه» مروزی و در آنجا به «المصفدون بالحید» تعریف شده است، ظاهراً معادل است با nigada-bandha، یعنی «بسته به زنجیر آهنین». گردیزی «نکرتینیان» آورده و به «آهن بستگان» معنی کرده است.

۷. «مهاکلیه» نامشان را از «مهاکل» می گیرند. «مهاکل» تصحیف «مهاکال» است از اصل mahākāla. گردیزی «مهاکالیان» (در نسخه ها: مهاکالیا) آورده است.

۸. «تهکنیه»، که برابر است با «دهکنیه» شهرستانی، ظاهراً تصحیفی است از نامی که خود مشتق است از الهه ای به نام Bhagavati. در نسخه های گردیزی، آن طور که مصححان ذکر کرده اند، «بمکتی» یا «بگتی» یا چیزی شبیه به این دو آمده است. مینورسکی نتوانسته اصل را تشخیص دهد. شرح حبیبی که کلمه را «بگتی» خوانده و گمان برده «بگتی» به معنی درویش است درست نیست. رضازاده ظاهراً در اینجا فقط ضبط حبیبی را منتقل کرده است.

۹. «جلهکیه»، به معنی پرستندگان آب، نامشان را از jala-bhakta می گیرند، به همان معنی. نسخه های گردیزی، بنا بر نقل مصححان، «حککهکان» دارند که تصحیف است. حبیبی به پیروی مینورسکی و رضازاده به پیروی حبیبی «جلهگتیان» خوانده اند. صورت درست احتمالاً «جلبکیان» یا «جلهکیان» است. صورت اول را تحولات آوایی و صورت دوم را نسخه ها تأیید می کند.

به نشانی صفحات منقول از گردیزی و شهرستانی پیش تر اشاره شد. درباره آنچه از مروزی نقل می شود، نک. فصل دوازدهم کتاب مینورسکی و صفحات ۲۶ به بعد متن عربی (متن عربی در پایان کتاب چاپ شده است). در کتاب لاورنس، سرتاسر کتاب باید دیده شود، ولی مخصوصاً فصل چهارم کتاب مطالب مربوطتری با بحث ما دارد.

منابع

- ابن بطوطه (۱۳۹۶). سفرنامه ابن بطوطه. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: کارنامه.
- ابن ندیم (۱۳۸۱)، الفهرست. به تصحیح رضا تجدد. تهران: اساطیر [چاپ افست].
- ابوریحان بیرونی (۱۳۸۰). الآثار الباقیه. به تصحیح پرویز ادکابی. تهران: میراث مکتوب.
- بزرگ شه‌ریار رامهرمزی (۱۳۴۸). عجایب هند. ترجمه محمد ملک‌زاده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸). سلطان طریقت. تهران: آگاه.
- خیام نیشابوری (۱۳۱۲). نوروزنامه. به تصحیح مجتبی مینوی. تهران: کتابخانه کاوه (افست اساطیر، ۱۳۸۵).
- دهخدا، علی‌اکبر و دیگران (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران (دوره جدید).
- ریتز، هلموت (۱۹۳۱). مقدمه بر کتاب فرق الشیعة. تألیف ابی محمد الحسن بن موسی النوبختی. استانبول: مطبعة الدولة.
- _____ (۱۳۷۹). دریای جان، ج ۲. ترجمه مهرآفاق بایبوردی. تهران: الهدی.
- زمخشری، ابوالقاسم محمد (۱۳۸۶). مقدمه الادب. به تصحیح و تزیینات. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). تعلیقات ← عطار نیشابوری.
- شهرستانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۷۵ق). کتاب الملل و النحل. به تصحیح محمد بدران، قاهره: مکتبة الانجلو المصریة.
- صارمی، سهیلا (۱۳۸۶). مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صنعتی‌نیا، فاطمه (۱۳۶۹). مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی‌های عطار نیشابوری. تهران: زوار.
- عطار نیشابوری (۱۳۸۷). الهی‌نامه. به تصحیح و مقدمه و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- فردوسی (۱۳۸۶). شاهنامه. به تصحیح جلال خالقی مطلق. ج ۲. تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- قائم‌مقامی، سید احمد رضا (۱۳۹۷ [۱۳۹۹]). «ریشه‌شناس چه می‌کند؟ (۴)». گزارش میراث، ش ۸۲- ۸۳: ۱۶۸- ۱۷۴.

- کوفی، علی بن احمد (۱۹۳۹). فتحنامه سند معروف به چچ نامه. به تصحیح داود پته. حیدرآباد دکن (افست اساطیر، ۱۳۸۴).
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۴۷). زین الاخبار. به تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ (۱۳۸۴). زین الاخبار. به تصحیح رحیم رضازاده ملک. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مروزی، شرف الزمان طاهر ← (1942) Minorsky.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). آفرینش و تاریخ. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- Becker, A. (2009). "Martyrdom, Religious Difference, and Fear as a Category of Piety in the Sasanian Empire: The Case of *Martyrdom of Gregory* and the *Martyrdom of Yazdpaneh*," *Journal of Late Antiquity* 2.2: 300-336.
- Crone, P. (2016). "Buddhism as Ancient Iranian Paganism," in *The Iranian Reception of Islam: The Non-Traditionalist Strands*, ed. By H. Sturua, Brill: 212-232.
- Doerfer, G. (1965). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Vol. 2, Wiesbaden.
- Gignoux, Ph. (1991). *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*, Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.
- Lawrence, B. (1976). *Shahrastānī on the Indian Religions*, Walter de Gruyter.
- Melikian-Chirvani, A. S. (1974). "L'Évocation littéraire du Bouddhisme dans l'Iran musulman," in *Le monde iranien et l'Islam*, Genève, Vol. 2: 1-72.
- Minorsky, V. (1942). *Sharaf Al-Zaman Tahir Marwazi on China, The Turks and India*, London: The Royal Asiatic Society.
- _____ (1948). "Gardizi on India," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, No. 12: 625-640.
- Monnot, G. (1997). "Sumaniyya," in *Encyclopedia of Islam* II, Vol. 9: 869-870.
- van Ess, J. (2011). *Der Eine und das Andere*, Walter de Gruyter.