

پژوهشنامهٔ ادب حماسی، سال سیزدهم، شمارهٔ اول، پیاپی ۲۳، بهار و تابستان ۹۶، صص ۱۳-۲۸.

چند نکته و بن‌مایهٔ داستانی حماسی اساطیری در یک طومارِ نقّالی کهنِ ترکی

سجاد آیدنلو*

دانش‌یار دانش‌گاه پیام نور، مرکز اورمیّه، ایران.

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۲۲

چکیده

یکی از طومارهای نقّالی نسبتاً کهن و ناشناخته کتابی است به نام کلیّات شاهنامهٔ فیلسوف شهیر حکیم ابوالقاسم فردوسی که در سال (۱۳۳۹ ه.ش) در تبریز چاپ شده است. این متن به نثر ترکی است و داستان‌های آن از پادشاهی گیومرث تا دو روایتِ بابک و ساسان و اردشیر و کرم هفتواد از دورهٔ ساسانیان را شامل می‌شود. مأخذِ فارسیِ دست‌کم دو روایتِ این طومار مربوط به عصر صفوی است و زمانِ گردآوری و ترجمهٔ باز دست‌کم دو داستان، پایانِ روزگار افشاریان و آغاز عهد زندیه است و از این‌روی آن را باید از طومارهای کهنِ نقّالی بشمار آورد. به دلیل این قدمت و نیز جامعیتِ داستانی آن، برخی نکات و اشاراتِ مهمّ حماسی اساطیری در این طومار وجود دارد که در جستار پیش‌رو به بررسی آن پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها

طومار نقّالی، زبان ترکی، نکات داستانی، شاهنامه، ادب حماسی اساطیری ایران.

* aydenloo@gmail.com



مقدمه

بخشی از میراث ادب حماسی اساطیری ایران پس از اسلام در طومارهای نقالی حفظ شده است. روایات این طومارها چون تلفیقی از اقتباس آزاد نقالان/مدوتان از داستان‌های شاهنامه با گزارش‌های برگرفته از منابع مکتوب دیگر و نیز روایت‌های شفاهی مردمی محفوظ در سینه‌های داستان‌گزاران یا متداول در زمان و مکان تدوین آنهاست، همواره از نظر داستانی و زبانی (لغات و ترکیبات و تعابیر) درخور توجه است و شاید بتوان کم‌تر طوماری را یافت که پس از بررسی‌های دقیق، نکات و اشارات حماسی اساطیری تازه یا مهمتی نداشته و در روشن شدن پاره‌ای مبهمات داستانی یا لغوی ادب حماسی ایران سودمند نباشد.

به رغم این اهمیت، استفاده از طومارهای نقالی در مطالعات حماسی هنوز جای‌گاه سزاوار خود را نیافته است و این کم‌اقتبالی یا تغافل، به باور نگارنده، بیش‌تر برخاسته از عدم تصحیح و انتشار علمی انتقادی و روش‌مندانه همه طومارهای نقالی است که توجه پژوهش‌گران را جلب نکرده است. بدین معنی که یا برخی از این طومارها تصحیح و چاپ نشده و به صورت نسخه خطی است و یا بعضی دیگر، صرف‌نظر از یکی دو نمونه استثنایی، به شکل غیر علمی و بدون مقدمه و تعلیقات لازم منتشر شده است.

طومارهای موجود نقالی (اعم از دست‌نویس یا چاپی) در ایران به سه زبان فارسی، کردی و ترکی است که در این میان متن‌های نوشته‌شده به دو زبان کردی و ترکی بسیار کم‌تر از طومارهای فارسی مورد توجه و تحقیق بوده و بر آشنایان این دو زبان است که حتماً آثار دست‌نوشته یا چاپی مربوط به این زبان‌ها را در حوزه روایت‌های نقالی و شفاهی بررسی و معرفی کنند [۱] که بی‌گمان افزون بر سودمندی‌های عام و مشترک طومارهای نقالان، ظرافت‌های لغوی و جامعه‌شناختی مختلفی نیز در متن آنها نهفته است.

بحث و بررسی

یکی از طومارهای نقالی مهم و در عین حال ناشناخته و توجه‌نشده، کتابی است به نام *کلیات شاهنامه فیلسوف شهیر، حکیم ابوالقاسم فردوسی* که در سال ۱۳۳۹ ه.ش در تبریز چاپ شده است. این کتاب به زبان ترکی و برخلاف نام آن به نثر است و ترجمه یا بازنویسی منشور شاهنامه نیز نیست، بلکه طوماری است نقالی که طبق سنت دیرین «شاهنامه» نامیده‌شدن مجموعه‌های مربوط به روایات ملی پهلوانی ایران، به این نام خوانده شده است.

این طومار ترکی پس از مقدمه‌ای در ستایش یزدان و نعت پیامبر اسلام (ص) و اشاره‌ای به امامان حسن و حسین (ع) با پادشاهی گیومرث آغاز می‌شود و با داستان بابک و ساسان و اردشیر و کرم هفتواد (از بخش ساسانیان شاهنامه) پایان می‌یابد. موخره متن هم

بخشی است به نام سبب تألیف شاهنامه و در بردارنده بعضی افسانه‌های سرگذشت فردوسی و چگونگی نظم شاهنامه. طومار ترکی برخلاف دیگر طومارهای فارسی و کردی که نگارنده می‌شناسد، روایت‌های مربوط به اسکندر (اصطلاحاً/ اسکندرنامه) را نیز به صورت تقریباً مفصل (کلیات شاهنامه، ۱۳۳۹: ۳۱۳-۳۷۰) دارد و از همین‌روی به لحاظ گستره داستانی که از آغاز تا پایان دوره اشکانیان با دو روایت از عصر ساسانی را در بر می‌گیرد و نه حجم و تفصیل و جزئیات، فعلاً جامع‌ترین طومار نقالی شناخته شده است.

این طومار بنابر شیوه سنتی چاپ متن‌های داستانی بدون هر گونه مقدمه و توضیحی منتشر شده است و از این‌روی دقیقاً معلوم نیست که اصل مأخذ خطی یا چاپ سنگی آن مربوط به چه زمانی است، اما از برخی اشاره‌ها و قرینه‌های موجود در آن می‌توان به تاریخ احتمالی تدوین یا ترجمه آن یا حداقل بخشی از داستان‌هایش دست یافت. کاتب یا مترجم این متن پس از داستان رستم و سهراب و در آغاز داستان جهان‌گیر، پسر رستم، نوشته است که شخصی به نام شیخ جعفر نجفی در سال ۱۰۳۹ ه.ق و زمان سلطان محمدشاه، که نگارنده نمی‌داند منظور کدام محمد شاه است، دو داستان رستم و جهان‌گیر و رستم و برزو را به فارسی ترجمه کرده و خود وی (کاتب یا مترجم) نیز این دو روایت را در سال ۱۱۶۴ ه.ق از فارسی به ترکی برگردانده است (کلیات شاهنامه، ۱۳۳۹: ۹۵). بر این اساس می‌توان گفت که منبع فارسی این طومار، یا دست‌کم مأخذ دو داستان آن، مربوط به عصر صفوی است. غیر از این اشاره آشکار، کوتاه‌تر بودن گزارش داستان رستم و سهراب در آن که غالباً ویژگی طومارهای تدوین‌شده در روزگار صفوی و قاجاری است و کاربرد ترکیب فارسی «سر و پای» به معنای «خلعت» (همان: ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۸، ۲۶۶، ۳۱۶، ۳۶۳) که بیش‌ترین بسامد کاربردش در متن‌های دوره صفوی و سده یازدهم است و نیز آمدن واژه «یتیم» به معنای «چابک و عیار» برای قراخان، پسر پهلوان افراسیاب (۲۲۵) که در این معنا از عهد صفویان متداول شده است، از دیگر قرینه‌های قدمت متن و مأخذ طومار ترکی مورد بحث است.

نگارنده در مقاله‌ای دیگر درباره نثر ترکی، برخی ویژگی‌های سبکی مشترک این طومار با طومارهای نقالی دیگر و نکات و فواید لغوی آن بحث کرده است [۲] و در این مقاله به بررسی وجهی دیگر از اهمیت این متن، یعنی نکات و اشارات داستانی حماسی اساطیری آن خواهد پرداخت. در طومار ترکی مطابق با نکته‌ای که در مقدمه مقاله درباره کارکرد داستانی طومارهای نقالان گفته شد، چند روایت یا اشاره داستانی تازه بنظر می‌رسد که در حدود بررسی‌های نگارنده، در منابع دیگر نیست و گویا نخستین بار در این طومار آمده است. این موارد عبارت است از:

۱- کشتن گرشاسپ، فرخِ راهزن را (۱۴)؛ ۲- رفتن نریمان به جزیره غواص دیو و مغلوب کردنِ پتیاره و آوردنِ گیاه درمان بخش برای مداوای زخم های گرشاسپ که پس از اژدها کشی ایجاد شده است (۲۵)؛ ۳- مرگ گرشاسپ با نوشیدن آب چشمه آلوده به زهر اژدها: این روایت از سرانجام گرشاسپ منحصر به همین طومار است و در سایر مآخذ، او یا به مرگ طبیعی می میرد (اسدی، ۱۳۱۷: ۴۶۷-۴۷۰) و یا در کوه مغناطیس / آهن ربا به سوی آن کوه، جذب و پاره پاره یا چون توتیا نرم می شود (انجوی شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۰-۶۲؛ طومار شاهنامه فردوسی، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۷۰؛ نثر تقالی شاهنامه، ۱۳۹۴: ۱۱۵)؛ ۴- ازدواج رستم با مهرافروز بانو و زادن فرامرز (۱۷۶): با توجه به تفصیل و تعدد روایت های فرامرز در چرخه داستان های پهلوانی ایران گزارش هایی گوناگون درباره کیستی مادر او وجود دارد و کسانی همانند تمهینه، خاله کی قباد، شهربانو ارم، دختر گودرز، دختر رای هند، گلپری و دخت خاقان چین مادر این پهلوان معرفی شده اند (آیدنلو، ۱۳۸۶: ۳۸۶؛ فرامرزنامه بزرگ، ۱۳۹۵: هجده پیش گفتار). مهرافروز بانو هم نخستین بار در این طومار بر فهرست مادران فرامرز و هم سران رستم افزوده شده است؛ ۵- نبرد رستم با اوروس (۲۰۳، ۲۰۴)؛ ۶. ازدواج رستم با همای، دختر شهریار مغرب و زادن داراب و آمدن او به نبرد ایرانیان و رویارویی با رستم و گرفتار شدن پسر به دست پدر (۲۱۷، ۲۱۸): این داستان را هم که از دو روایت رستم و سهراب و رستم و برزو تقلید شده است، باید بر شواهد بن مایه پیکار پدر و پسر و دو خویشاوند نزدیک، بویژه تقابل یلان سیستان افزود (آیدنلو، ۱۳۸۹: ۱۸۱-۱۸۹)؛ ۷- آمدن افراسیاب با تهماس پهلوان، داماد قیصر روم، به جنگ کی خسرو و کشته شدن تهماس به دست داراب زرین کمر، فرزند رستم؛ ۸- نبرد اسفندیار با خاقان چین و زادن طلحه، فرزند برزو و رویارویی و سپس مصالحه اسفندیار و برزو؛ ۹- وارد شدن برزو در داستان رستم و اسفندیار و بی هوش کردن اسفندیار به ضرب عمود؛ ۱۰- آمدن جهان گیر به نبرد ساسان، پسر بهمن و گریزاندن او.

چند نکته و بن مایه داستانی مهم هم در این طومار هست که در این جا به آن می پردازیم:

۱- جام جهان نمای جمشید

به گزارش این طومار، جمشید با حکمت خویش جامی جهان بین می سازد و هر هنگام که می خواهد از اخبار عالم خبردار شود، نخست آن جام را با شیر می آکند و بعد خود درون جام می رود و احوال خاور و باختر را می بیند (کلیات شاهنامه، ۱۳۳۹: ۵). در شاهنامه جام جهان نما از آن کی خسرو است، اما در شواهدی کهن به قدمت شاهنامه، این جام به جمشید نیز نسبت داده شده و حتا در فرهنگ و ادب ایران از جام کی خسرو پرآوازه تر شده است. بر پایه همین آوازه، در روایت های نقالی گزارش هایی درباره این جام و

چگونگی ساخته‌شدن آن وجود دارد (طومار شاهنامه فردوسی، ۱۳۸۱: ۱/۲۶؛ طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۱۶۲). آن چه در روایت طومار ترکی، تازه است یکی بزرگی جام جهان‌نماست که جمشید می‌تواند درون آن برود و دیگر، آکندن جام با شیر برای گیتی‌نمایی. همانند این موضوع در داستان بیژن و منیژه طومار ترکی هم دیده می‌شود که کی خسرو برای این که بتواند در جام جهان‌بین بنگرد و بیژن را بیابد، نخست در آن شیر می‌ریزد (۱۸۲). احتمالاً چون «شیر» در سنت‌ها و باورهای بسیاری از ملت‌ها آشامی مقدس و نماد شناخت و آگاهی بوده است (شوالیه - گربران،^۱ ۱۳۸۵: ۱۱۷، ۱۱۹) پیش از نگریستن در جام آن را با شیر پر می‌کنند تا کار رازآگاهی بدرستی و کمال انجام گیرد.

۲- تاج صد منی جمشید

در آغاز بر تخت‌نشستن کی خسرو از «تاج صد من جمشید» سخن رفته است که دانایان به علم حکمت برای جم ساخته بودند و غیر از او کسی نمی‌توانست آن را بر سر بگذارد و سنگینیش را تاب بیاورد. کی خسرو این تاج را بر سر می‌گذارد (۱۷۴). جمشید، پادشاه بزرگ و شکوه‌مند پیش‌دادی، به دلیل روزگار بلند فرمان‌روایی، نوآوری‌های گوناگون و اختلاط با سلیمان نبی (ع) مورد توجه داستان‌گزاران بوده و متعلقات متنوعی مانند: انگشتری، جام، جشن، تخت، کاخ، گنج، طلسم، کرنا، طبل، مهره و... به او نسبت داده شده است (جعفری‌فنواتی، ۱۳۹۴: ۱۹۷؛ صدیقیان، ۱۳۷۵: ۸۲، ۸۹، ۹۲، ۱۱۱، ۱۲۲). حتا در سنت متأخرتر زردشتی، شگفتی‌هایی هفت‌گانه هم به او نسبت داده‌اند (کریستن‌سن، ۱۳۸۶: ۲۸۵، ۲۸۶). «تاج» گران و مخصوص جمشید در طومار ترکی را نیز باید بر مجموع ابزارهای جمشیدی روایت‌های ایرانی افزود.

۳- سپر ویژه و زخم‌ناپذیر گرشاسپ

به فرمان ضحاک برای گرشاسپ سپری ویژه می‌سازند که چهار هزار من وزن دارد و از هفت لایه نقره و آهن ساخته شده است. این سپر آسمان‌شکل آینه‌کردار، زخم‌ناپذیر است (۱۴). داشتن و بکارگرفتن رزم‌افزارهای گران و مخصوص از ویژگی‌های یلان روایت‌های حماسی است که گواهی‌هایی گوناگون در متن‌های ایرانی و غیر ایرانی دارد، [۳] منتها در طومار ترکی کار بزرگ‌نمایی وزن سلاح‌ها به غلوه‌های خنک انجامیده است، زیرا «من» در زمان نقل و تدوین روایات این طومار، یکی از مهم‌ترین واحدهای وزن ایرانی است که اندازه آن در مناطق گوناگون از یک کیلوگرم تا شش هزار کیلو متغیر بوده است (فلور،^۲ ۱۳۹۱: ۸۴-۹۱). اکنون اگر در این اغراق‌ها حداقل وزن «من» در نظر گرفته شود، سپر گرشاسپ چهار هزار کیلو وزن خواهد داشت. صرف‌نظر از این

^۱. Jeon Chevalier & Alain Gheerbrant

^۲. Willem Floor



نکته، زخم‌ناپذیر بودن سپر ویژه این جهان‌پهلوان هم از ویژگی‌های رزم‌جامه و سلاح برخی پهلوانان حماسی است.

۴- نگونسار آویختن ضحاک در چاه و گرفتاری هفت‌صد ساله او به رنج ماران

ضحاک را با بندی از چرم شیر به تختی آهنی می‌بندند و در چاهی در کوه دماوند نگونسار می‌آویزند و سر چاه را می‌پوشانند. نقال (راوی) یادآور شده است که بنابر روایتی ضحاک در این چاه به مدت هفت‌صد سال دچار پادافره مارهای دوشش بود (۲۳). زندانی شدن ضحاک در غار یا بن چاه و زنده ماندن و عذاب کشیدن تا روز رستاخیز، چنان‌که نگارنده در جای دیگر بحث کرده است، یک بن‌مایه داستانی باستانی و گسترده است (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۹-۴۸)، اما آنچه در گزارش این طومار، جدید است نگونسار آویخته شدن ضحاک در چاه و گرفتار شدن هفت‌صدساله به رنج مارهاست. احتمالاً آویختن معلق ضحاک در چاه که البته در دیگر روایات پایان کار ضحاک نیز باز دیده می‌شود (طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۲۰۸)، متأثر از پادافره دو فرشته معروف هاروت و ماروت در سنت اسلامی است که تا روز قیامت در چاهی در بابل یا بنابر بعضی گزارش‌ها، دماوند به صورت سر و ته آویزان هستند (Shapur Shahbazi, 2004: 20). آزار رساندن هفت‌صد ساله ماران به ضحاک نیز همانند شکنجه لوکی در اسطوره‌های اسکاندیناویایی است که ایزدان او را به صخره‌هایی در کوه می‌بندند و ماری بر سر او می‌آویزند که تا روز رستاخیز زهری را بر سر و پیکر لوکی خواهد ریخت (روزنبرگ،^۱ ۱۳۷۹: ۱/ ۴۲۹، ۴۳۰).

۵- صفت «زَرین» برای سام

در بخش جهان‌گیرنامه، فرامرز در برابر طلایه لشکر توران خود را از نژاد «سام زرین» معرفی می‌کند (۱۱۲). صفت «زرین» برای سام منحصر به همین متن و مبهم است. شاید ضبط درست «زال زرین» باشد که در دیوان شاطر اصغر نهانندی هم آمده [۴] و ناظر بر سپیدمویی زال است.

۶- گیاه‌رستن بر چشمان زال از گریه فراوان

رستم پس از ماجرای سهراب از زابلستان می‌رود و آواره کوه و بیابان می‌شود تا این‌که طی روی‌دادهایی فرامرز و جهان‌گیر به او می‌رسند و می‌گویند زال از بس در غم دوری وی گریسته بر چشمانش گیاه نشسته است (۱۳۹). «رویدن گیاه از اشک چشم انسان» بن‌مایه‌ای داستانی با مبنای اساطیری آیینی است که در متن‌های تاریخی، تفسیری و شعر فارسی گواه‌های بسیار دارد (آیدنلو، ۱۳۸۶: ۱۰۴-۱۰۶). اشاره طومار ترکی نمونه متفاوت و جالبی از این مضمون است که در آن از گریه شخص، به جای خاک (زمین)، بر چشمان صورت او گیاه می‌روید.

¹ . Donna Rosenberg

۷- خال بازوی کی قباد

مطابق شاهنامه نشان ویژه شاهان و شاهزادگان سلسله کیانی، خالی ویژه بر بازو بود که دلیل نژادگی و فره‌مندی افراد این خاندان دانسته می‌شد. به تصریح فردوسی، این خال ویژه از زمان کی قباد، نخستین پادشاه کیانی، در این سلسله موروثی بود [۵]. در شاهنامه سیاوش و فرود این خال را دارند و آن را نشان می‌دهند (غیر از ابیات پی‌نوشت ۳، فردوسی، ۱۳۹۳: ۱/۴۷۴/۱۸۳-۱۸۶). در این طومار نیز خود کی قباد این خال را دارد و به رستم می‌نماید (۷۴) که دقیقاً از موضوع سیاوش و فرود در شاهنامه تقلید شده است. رابطه «خال» با تقدس و مهتری و نژادگی کسان در سنت‌های اسلامی هم شواهدی دارد، از جمله خال نبوت بر پشت (کتف) پیامبر (ص) و خال گونه راست امام دوازدهم شیعیان (نادری، ۱۳۸۹: ۶۷۴).

۸- رابطه اکوان دیو و افراسیاب

در این طومار اکوان دیو نزد افراسیاب می‌رود و از او می‌خواهد تا لشکری در اختیارش بگذارد تا به انتقام خون دیو سپید به ایران زمین بتازد (۸۵). در شاهنامه کی خسرو در بیتی درباره افراسیاب می‌گوید:

یکی بادسار است و دیوی نژند
بدو داده افسونش اکوان و بند
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۱/۶۷۱)

مطابق این بیت، اکوان دیو به افراسیاب، جادو و افسون آموخته است. رابطه میان افراسیاب و اکوان دیو موضوع داستانی کهنی است که نخستین نشانه کلی آن در این بیت شاهنامه دیده می‌شود، اما با جست‌وجو در متن‌های ادبی و روایی، بویژه روایت‌های نقلی قرینه‌ها و اشاراتی دیگر درباره این پیوند بدست می‌آید که نگارنده در مقاله‌ای دیگر درباره آن‌ها بحث کرده است (آیدنلو ۱۳۹۴ الف: ۱۳-۱۹). اشاره یادشده در طومار ترکی نیز یکی از نشانه‌های بازمانده این ارتباط است.

۹- نقش پری در داستان مادر سیاوش

در آغاز داستان سیاوش که یلان ایران مادر او را در بیشه می‌یابند، دختر می‌گوید که برادرزاده گرسیوز است و «پری» بر وی دل باخته و به این مکان آورده است و او تازه بهوش آمده است (۱۵۲). هویت مادر بی‌نام سیاوش در شاهنامه محل توجه و بحث محققان بوده است. نگارنده چند سال پیش بر اساس قرآینی، این فرضیه را پیش نهاد که شاید این بانوی رازناک در اصل اساطیری خویش از پریان در مفهوم پیش‌زردستی این موجودات، یعنی زن ایزدان باروری و زاینده‌گی بوده است که بعدها طبق ویژگی جابه‌جایی اساطیری در روایات حماسی به شکل دختری زیبارو درآمده است (آیدنلو، ۱۳۸۳: ۲۷-۴۶). اشاره به رابطه این دختر با «پری» در طومار نقلی ترکی گواهی دیگر برای تأیید آن فرضیه پیشنهادی است.

۱۰- استفاده کاووس از جام جهان نما

پس از کشته شدن سیاوش و زادن و بالیدن کی خسرو در توران، کاووس در جام جهان نما می‌نگرد و می‌بیند که یکی از فرزندانگان جمشید، که همان کی خسرو است، در توران زندگی می‌کند (۱۶۸). جام جهان‌نمای جمشید و کی خسرو به دلیل شهرت و نیز ویژگی خاص آن، گاهی در روایت‌ها و متن‌های ایرانی در اختیار کسانی دیگر غیر از این دو پادشاه نام‌دار هم هست. در *طومار ترکی*، کاووس نیز این جام را دارد و این نسبت دادن احتمالاً بر اساس پندار موروثی بودن ابزارهای ویژه در میان شهریاران و یلان است و راویان و داستان‌پردازان که جام گیتی‌نما را در اصل از آن جمشید می‌دانسته‌اند، چنین پنداشته‌اند که جام از او به پادشاهان بعدی ایران از جمله کی کاووس رسیده و سپس به کی خسرو به میراث مانده است. پیش از *طومار ترکی* در *بیتی از همای و همایون خواجوی کرمانی* نیز به «جام کاووس» اشاره شده که اگر صرفاً ترکیب‌سازی ادبی و رعایت قافیه‌پردازی نباشد، محتملاً نشان می‌دهد این جام در سنت ادبی ایران مطرح بوده است:

گل از گل شده پرتاووس پوش گل از گل شده جام کاووس نوش
(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۰: ۲۰۵)

در روایتی منظوم و منثور از داستان بیژن و منیژه هم جام جهان‌نما در اختیار کاووس است (اکبری‌مفاخر، ۱۳۹۴: ۱۱۹).

۱۱- ریش دو شاخ رستم

در سنت شفاهی عامیانه و نگارگری ایرانی، رستم عموماً با چند ویژگی ظاهری معرفی و ترسیم می‌شود: رزم‌جامه ببریان (از پوست پلنگ یا ببر)، کلاه‌خود ساخته شده از کاسه سر دیو سپید و ریش انبوه دو شاخه. از این میان فقط داشتن «ببریان» مستند بر شاهنامه است و دو ویژگی دیگر در متن‌ها و روایت‌های پس از فردوسی به جهان‌پهلوان نسبت داده شده است. اشاره به «ریش دو شاخه» غالباً در روایات نقلی (هفت‌شکر، ۱۳۷۷: ۲۴۷) و نگاره‌های متأخر (بویژه تصویرهای چاپ سنگی و مجالس قهوه‌خانه‌ای) بنظر می‌رسد، اما این ویژگی، نوساخته نیست و نگارنده قدیمی‌ترین اشاره به آن را در منظومه *بهم‌نامه* یافته است که در توصیف پیکر رستم در آرام‌گاهش هنگام رفتن بهم‌نما به آن‌جا می‌گوید:

سری‌گرد و ریشی سپید و دو شاخ کمرگاه باریک و سینه فراخ
(ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۴۲۶)

اشارت *طومار تقالی ترکی* (۲۰۲، ۲۱۵) گواهِ مکتوب دیگری برای این ویژگی در متن‌های نقلی است.

۱۲- مادرزاد بودن روین تنی اسفندیار

در سنت داستانی ایران و تحقیقات معاصران چندین روایت و نظریه درباره چگونگی روین تنی اسفندیار وجود دارد (آیدلو، ۱۳۹۴: ۹۰۵-۹۰۷؛ *طومار تقالی شاهنامه*، ۱۳۹۱: ۹۹، ۱۰۰).

اشاره طومارِ نقالی ترکی به مادرزاد بودن این ویژگی اسفندیار (۲۷۷) گزارشی تازه است که نخستین بار در این متن آمده است و گویا در منابع دیگر نیست.

۱۳- پیدا شدن زردشت از میان درخت

در شاهنامه داستان پدیدآمدن زردشت از سروده‌های دقیقی است و این‌گونه آغاز می‌شود:

چو یک چند سالان برآمد بر این	درختی پدید آمد اندر زمین
از ایوان گشتاسپ بمیان کاخ	درختی گشَن‌بیخ بسیار شاخ
همه برگ او پند و بارش خرد	کسی کز خرد برخوردار کی مرد
خجسته پیی نام او زده‌شست	کز اهرمنی دست گیتی بشست

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۴۱/۲)

در این‌جا کاربرد «درخت» برای «زردشت» جنبه استعاری دارد، اما راوی (داستان‌پرداز) طومارِ ترکی، ظاهراً آن را در معنای حقیقی گرفته و بر این اساس روایتی ساخته که در آن زردشت نخست به صورت درختی می‌روید و بعد از شکل درختی به پیکر آدمی در می‌آید. این روایت که در حدود جست‌وجوهای نگارنده در مآخذی دیگر نیست، از منظر اساطیری با اصل گیاهی (درختی) انسان در باورهای باستانی ایران و برخی ملت‌های دیگر مربوط است. در اسطوره‌های ایرانی پس از مرگ گیومرث، از آب پشت او گیاه ریواس می‌روید و آن گیاه به دو انسان به نام مشی^۱ و مشیانگ^۲ تبدیل می‌شود (فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۸۱) که نخستین جفت بشر در روایت‌های ایرانی هستند. در گرشاسپ‌نامه هم یکی از چندین روایت رایج درباره چگونگی آفرینش آدم (ع) پدیدآمدن او از درخت است. [۶] در اسطوره‌ها و معتقدات بعضی قوم‌های دیگر نیز پدیداری نخستین انسان یا زوج انسانی از گیاه و درخت دیده می‌شود (آیدنلو، ۱۳۸۶: ۹۹ - ۱۰۰). جالب‌تر این‌که در روایت اساطیری زادن زردشت در سنت مزدیسنی نیز گیاه (هوم) و درخت در خلقت زردشت نقش دارد (آموزگار - تفضلی، ۱۳۸۲: ۳۳ - ۳۴). با این‌که پردازنده داستان ظهور زردشت در طومارِ ترکی به این موضوعات اساطیری و آیینی توجه نداشته است، روایت بر ساخته او از نظر تطبیق با نمونه‌ها و بن‌مایه‌های اساطیری در خور توجه است.

۱۴- «سرشک» و «پزشک» در داستان اسکندر و کید

در داستان اسکندر در شاهنامه، کید هندی در نامه‌ای به اسکندر می‌گوید که از چهار چیز شگفت بهره‌مند است، از جمله:

سیم آن‌که دارم یکی نو بزشک	که علت بگوید چو بیند سرشک
----------------------------	---------------------------

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲۷۶/۲)

¹. Mašē

². Mašyānē

در این بیت و سه بیت دیگر از همان داستان «سرشک» بکار رفته و نگریستن در آن وسیله (روش) تشخیص بیماری دانسته شده است. در *لغت‌نامه* دهخدا (دهخدا ۱۳۷۷: ذیل سرشک) و به تبع آن بعضی گزارش‌های *شاهنامه*، «سرشک» در این جا «ادرار، پیشاب» معنا شده است، اما نگارنده در مقاله‌ای نشان داده که این معنا درست نیست و «سرشک» را باید به معنای معروف آن یعنی «قطره اشک» گرفت، زیرا در طب سنتی ایرانی اشک‌بار شدن چشم انسان نشانی از بیماری او بوده است و پزشکان با بررسی دقیق کیفیت آن سرشک‌های ارادی یا غیرارادی می‌توانستند بیماری شخص را بدانند و درمان کنند (آیدلو، ۱۳۹۵: ۸۱-۸۹). در *طومار ترکی* هم دو بار «سرشک» در بیت‌های بخش اسکندر شاهنامه «اشک چشم» معنا شده (۳۲۱، ۳۲۴) و این گواهی دیگر برای معنای این واژه در آن بیت‌هاست و به گزارش درست سخن فردوسی یاری می‌رساند. در *اسکندرنامه روایت آسیای میانه* هم «سرشک» در این بخش بدرستی «قطره اشک» معنا شده است (*اسکندرنامه روایت آسیای میانه*، ۱۳۹۲: ۲۶۹-۲۷۱).

۱۵. «تئین» و «ابر» و «یأجوج و مأجوج» در داستان اسکندر

در *شاهنامه* مردمان باختر زمین از بلای موجوداتی شگفت‌انگیز به نام یأجوج و مأجوج به اسکندر شکایت می‌کنند و سپس درباره این مخلوقات می‌گویند:

بهاران کز ابر اندر آید خروش	همان سبزدریا برآید بجوش
چو تئین از آن موج بردارد ابر	هوا برخروش بسان هزبر
فرو افگند ابر، تئین چو کوه	بیابند از ایشان گروه‌ها گروه
خورش آن بود سال تا سالشان	که آگنده گردد بر و یالشان

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲/ ۳۲۱-۳۲۲)

در این بیت‌ها به یک باور عامیانه کهن اشاره شده است که طبق آن باور داشتند ابرها، تئین (اژدها/ اژدهای آبی) را از روی آب دریا جذب می‌کنند و با خود می‌برند و در سرزمین یأجوج و مأجوج می‌افکنند و این موجودات، آن‌ها را می‌خورند. این باور قدیمی در شماری از منابع تاریخی و جغرافیایی فارسی و عربی از سده چهارم به بعد آمده و در برخی مآخذ برای توجیه این کار (بر آسمان رفتن تئین از روی دریا) فرشتگان عامل این بالا رفتن دانسته شده‌اند [۷]. بدون توجه به این باور عامیانه، معنای چهار بیت یادشده از بخش اسکندرنامه *شاهنامه* روشن نخواهد بود، اما نکته جالب این است که در مجموعه‌های منظوم و منثور اخبار اسکندر تا جایی که نگارنده بررسی کرده، غیر از اشاره بسیار کلی و کوتاه نظامی در *اسکندرنامه* به «افتادن تئین از ابر و خوردن یأجوج و مأجوج از آن» [۸] فقط در این *طومار نقالی ترکی* است که به این موضوع پرداخته شده و پس از توضیحی نسبتاً طولانی درباره یأجوج و مأجوج، چنین آمده است که مردم باخترزمین هنگام شکایت از آفت این قوم به اسکندر می‌گویند ما در فصل بهار از دست این موجودات آسایش داریم، زیرا در

این زمان به فرمان یزدان فرشته‌ای آب دریا را خروشان می‌کند و فرشتگان ابرها را از آسمان پایین می‌آورند و جانوران بزرگ دریایی را که تنین نام دارند بر ابرها سوار می‌کنند و به سوی یاجوج و ماجوج می‌اندازند و آن‌ها چند روز از این تنین‌ها می‌خورند (کلیات شاهنامه، ۱۳۳۹: ۳۵۱-۳۵۲). این نکته در کنار «سرشک» نمونه‌ای دیگر از سودمندی‌های طومار نقالی ترکی برای گزارش واژگان و بیت‌ها و اشارات داستانی شاهنامه است.

۱۶- بار گرفتن دختران شهر هروم با در بر گرفتن درخت

اسکندر از دوشیزگان شهر هروم می‌پرسد که شما که ازدواج نمی‌کنید چگونه صاحب فرزند می‌شوید. آن‌ها می‌گویند هر کسی از ما آرزوی فرزند بکند، نزد درختی به نام «بی‌بی مریم» می‌رود و آن را در آغوش می‌گیرد و به هر فرزندی (دختر یا پسر) که بخواهد آبستن می‌شود (۳۴۱). در باورهای باستانی انسان، درختان و گیاهان «به برکت الگو و اسوه‌ای کیهانی که منبع خواص آن‌هاست، زایمان را آسان می‌کنند، قدرت توالد و تناسل را افزایش می‌دهند و موجب باروری و توان‌گری می‌شوند» (الیاده،^۱ ۱۳۷۶: ۲۷۰). بر همین اساس است که مثلاً در معتقدات و آیین‌های هندی طی مراسمی از درخت کتان تقاضای باروری برای بانوان می‌کنند و میوه نارگیل را به زنانی می‌دهند که خواستار زادن فرزند هستند (فریزر،^۲ ۱۳۸۶: ۱۶۱-۱۶۲) و یا دو درخت نر و ماده را کنار هم می‌کارند و زنان باید طبق آدابی به آن دو درخت نزدیک شوند و توان مادر شدن بیابند (شوالیه - گریبان، ۱۳۸۲: ۱۹۷). گزارش طومار ترکی درباره روش بارگرفتن دختران شهر هروم نیز نمونه‌ای دیگر از این اعتقاد اساطیری و کهن است که در آن درخت نقش بارورکنندگی و تناسل دارد.

۱۷- ارتباط زال و پهلوانان رستم‌نژاد با اسکندر

در بخش اسکندرنامه این طومار، زال زر و یلان رستم‌نژاد (مانند ابن‌الغیب پسر رستم، گرشسپ پسر ابن‌الغیب، برزین، پرخاش و سام فرزندان گرشسپ) به خدمت اسکندر می‌آیند و در رکاب او دلاوری‌ها می‌کنند (۳۳۵، ۳۴۷، ۳۵۰). این رابطه‌سازی میان اسکندر با زال و دلاوران سیستان به دلیل علاقه عمومی به رستم و خاندان او و کوشش برای نقش‌داشتن و حضور آن‌ها در همه ادوار روایت‌های ملی است، مخصوصاً که قسمت اسکندرنامه هم به دلیل تنوع و شگفتی روایت‌ها و نبردها، زمینه داستانی بسیار مناسب برای هنرنمایی گوان این خاندان محبوب مردمی بوده است و نقالان خواسته‌اند از این فضا نیز برای جذاب‌تر کردن روایت‌های خویش استفاده کنند. تا جایی که نگارنده جسته است، در اخبار مربوط به اسکندر، ارتباط زال و یلان سیستان با اسکندر بیش از همه در اسکندرنامه روایت آسیای

¹ . Mircea Eliade

² . James George Frazer

میانه دیده می‌شود (اسکندرنامه روایت آسیای میانه، ۱۳۹۲: ۱/۱۶۸، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۸، ۳۶۱، ۳۷۴، ۳۷۹، ۳۸۳، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۶۸۸، ۷۰۷، ۷/۲-۳۹-۴۶، ۲۱۱).

۱۸- سخن فهمی و گریستن اسب

اسب داراب زربین کمر، فرزند رستم، به سفارش روح تهمورث به دنبال اسبی ویژه می‌رود که مخصوص اوست. هنگامی که اسب پدید می‌آید و داراب درود تهمورث را به او می‌رساند، باره ویژه سخن داراب را می‌فهمد و سر و کاکل می‌جنباند و بعد با دیدن رزم‌افزارهای خاص داراب که از تهمورث مانده اشک می‌افشاند (۲۱۱). سخن‌گویی، سخن‌فهمی و گریستن اسب مخصوص پهلوان یا پادشاه از ویژگی‌های داستانی بارگان خاص است و گواهی‌هایی گوناگون در متن‌های داستانی و حتی مذهبی دارد (طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۸۶).

۱۹- عنوان «حضرت» برای اسکندر

در این طومار بارها نام اسکندر با واژه یا عنوان احترامی «حضرت» آمده و گاهی نیز به جنبه تقدس و پیامبرگونه او اشاره شده است. مثلاً در داستان «رسیدن اسکندر به دیار زنگبار» آمده است که او با نظر کرامت و نبوت خویش، نیت باطنی زنگباریان را دریافت و آن‌ها پس از دیدن این معجزه در برابر اسکندر روی بر خاک سوختند و مسلمان شدند (۳۴۶). در سنت تفسیری و تاریخ‌نویسی اسلامی ایرانی و مآخذ ادبی، گاهی شخصیت اسکندر با ذوالقرنین یادشده در قرآن کریم (سوره کهف) که از نیکان و نظرکردگان بود، یکی دانسته شده است (سجادی، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۹؛ صفوی، ۱۳۶۴: ۲۶۹-۳۵۸؛ عرفان‌منش، ۱۳۸۹؛ مجتبایی، ۱۳۹۰: ۲۱-۵۶). به احتمال فراوان نقال یا کاتب طومار ترکی هم متأثر از این اختلاط، اسکندر را شخصیت مقدس و نبی‌مانند معرفی کرده است.

نتیجه‌گیری

نکات و اشارات داستانی بحث‌شده از طومار ترکی بویژه مواردی مانند معنای «اشک» برای واژه «سرشک» در داستان اسکندر و کید و توضیح مربوط به «تنین» و «ابر» در روایت یاجوج و مأجوج بخوبی نشان می‌دهد که برخلاف تصور شمار هرچند معدودی از ادیبان و پژوهش‌گران، هرگز نباید در مطالعات حماسی اساطیری از توجه و مراجعه به طومارهای نقالی به صرف شفاهی عامیانه یا متأخر بودن زبان و ساختار آن‌ها غافل بود و گاه احتمال دارد ابهام نکته‌ای لغوی یا داستانی در شاهنامه یا منظومه‌ها و متن‌های پهلوانی پس از آن فقط با اشاره موجود در روایت‌های نقالی روشن شود. بر همین اساس پیشنهاد و حتی توصیه می‌شود محققانی که درباره مسائل مختلف شاهنامه و ادب حماسی ایران تحقیق می‌کنند، حتماً در کنار مآخذ دیگر به طومارهای نقالی نیز مراجعه و استناد بکنند تا نتایج پژوهشی آن‌ها مستندتر و جامع‌تر باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. چنان‌که مثلاً آرش اکبری‌مفاخر سال‌هاست مشغولِ تصحیحِ علمیِ یک طومارِ نقّالیِ کردی به نام هفت لشکر است.
۲. در مقاله‌ای با نام «معرفی یک طومارِ نقّالیِ کهن به زبان ترکی» که بزودی در یکی از مجلات علمی پژوهشی چاپ خواهد شد.
۳. برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید: (آیدنلو، ۱۳۸۶: ۳۵-۳۸؛ طومارِ نقّالیِ شاهنامه، ۱۳۹۱: ۷۵-۷۶).
۴. غمزه او می‌برد دل از کف رستم ولی
عشوه او از حیات زال ز زمین خوب‌تر
(نپاوندی، ۱۳۹۲: ۶۹)
۵. بدو گفت گیو ای سر سرکشان
نشان سیاوش پدیدار بود
تو بگشای و بنمای بازو به من
برهنه تن خویش بنمود شاه
که میراث بود از گه کی قباد
ز فرّ بزرگی چه داری نشان؟
چو بر گلستان نقطه قرار بود
نشان تو پیداست بر انجمن
نگه کرد گیو آن نشان سیاه
درستی بدان بُد کیان را نژاد
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۱/۴۲۶)
۶. پرسید کز کار آدم سخن
دگر گفت کایزدش چون آفرید
بفرمود پس تا درخت از درون
چه دانی که گویند گل بُد ز بُن
ورا از درختی پدید آورد
بکافند و زو آدم آمد برون
(اسدی، ۱۳۱۷: ۱۴۳)
۷. نگارنده این موضوع را در مقاله‌ای با نام «تئین و ابر (دربارهٔ یک باور عامیانهٔ کهن در شاهنامه)» بررسی کرده است که بزودی در جشن‌نامهٔ یکی از استادان زبان و ادبیات فارسی چاپ خواهد شد.
۸. فتد سال تا سال از ابر سیاه
به اندازهٔ آنک در دشت و کوه
ز سرمستی خون آن اژدها
ستم‌کاره تئینی آن جای‌گاه
از آن سیر گردند چندان گروه
کنند آب و دندان یکی مه رها
(نظامی، ۱۳۸۷: ۱۱۳۵)

فهرست منابع

- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی. (۱۳۸۲). *اسطوره زندگی زردشت*، تهران: چشمه.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۳). «فرضیه‌ای درباره مادر سیاوش»، *نامه فرهنگستان*، دوره هفتم، شماره ۳ (پیاپی ۲۷)، صص ۲۷-۴۶.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۶). *نارسیده ترنج (بیست مقاله و نقد درباره شاهنامه و ادب حماسی ایران)*، با مقدمه جلال خالقی مطلق، اصفهان: نقش مانا.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۸). «نکته‌هایی از روایات پایان کار ضحاک»، *کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، سال دهم، شماره ۱۸، صص ۹-۴۸.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۹). «رویارویی و نبرد دو خویشاوند نزدیک در روایات پهلوانی ایران»، *چون من در این دیار (جشن‌نامه سید رضا انزلی نژاد)*، به کوشش محمدرضا راشدمحصل، محمدجعفر یاحقی و سلمان ساکت، تهران: سخن با هم کاری قطب فردوسی‌شناسی دانش‌گاه مشهد، صص ۱۸۱-۱۸۸.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۹۴الف). «بازشناسی روایات اکوان دیو در سنت داستانی ایران»، *کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، سال شانزدهم، شماره ۳۰، بهار و تابستان، صص ۹-۳۴.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۹۴ب). *دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه)*، تهران: سخن.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۹۵). «پزشک و سرشک در شاهنامه (نکته‌ای لغوی و طبّی)»، *سخن عشق (جشن‌نامه حسن انوری)*، به خواستاری علی‌اشرف صادقی و محمود عابدی، تهران: سخن، صص ۸۱-۸۹.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۶). «رزم‌افزار موروثی و سنگین پهلوان در سنت حماسی ایران»، *شاهنامه‌پژوهی*، دفتر دوم، با نظارت محمدرضا راشدمحصل، مشهد: آهنگ قلم، صص ۳۵-۳۸.
- اسدی، ابونصر. (۱۳۱۷). *گرشاسپ‌نامه*، تصحیح حبیب یغمایی، تهران: بروخیم.
- *اسکندرنامه (روایت آسیای میانه)*. (۱۳۹۲). از باقی محمد بن مولانا یوسف، به اهتمام حسین اسماعیلی، تهران: معین.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۹۴). «جام جم»، *دانشنامه فرهنگ مردم ایران*، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، صص ۱۱۶-۱۲۴.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۶). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستّاری، تهران: سروش.
- انجوی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۹). *فردوسی‌نامه*، تهران: علمی.
- ایران‌شاه بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۰). *بهمن‌نامه*، ویراسته رحیم عیفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- جعفری قنواتی، محمد. (۱۳۹۴). «جمشید در روایت‌های شفاهی»، *دانش‌نامه فرهنگ مردم ایران*، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، صص ۱۹۶-۱۹۸.

- خواجه‌ی کرمانی. (۱۳۷۰). *همای و همایون*، تصحیح کمال عینی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهش‌گاه).
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، تهران: دانش‌گاه تهران.
- روزنبرگ، دونا. (۱۳۷۹). *اساطیر جهان (داستان‌ها و حماسه‌ها)*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.
- سجادی، صادق. (۱۳۹۰). «ذوالقرنین در نخستین منابع عصر اسلامی»، کورش و ذوالقرنین، به کوشش عسکر بهرامی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۷۵-۷۹.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. (۱۳۸۲). *فرهنگ نمادها*، ج ۳، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*، ج ۴، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- صدیقیان، مهین‌دخت. (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیری حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفوی، سید حسن. (۱۳۶۴). *اسکندر و ادبیات ایران و شخصیت مذهبی اسکندر*، تهران: امیرکبیر.
- *طومار شاهنامه فردوسی*. (۱۳۸۱). به کوشش مصطفی سعیدی و احمد هاشمی، تهران: خوش‌نگار.
- *طومار نقلی شاهنامه*. (۱۳۹۱). تصحیح سجّاد آیدنلو، تهران: به‌نگار.
- عرفان‌منش، جلیل. (۱۳۸۹). *کورش و بازیابی هویت ملی (تحقیقی علمی درباره پیشینه و کیستی ذوالقرنین)*، تهران: فرهنگ مکتوب.
- *فرامرنامه بزرگ*. (۱۳۹۵). از سراینده‌ای ناشناس، به کوشش ماریولین فان زوتفن و ابوالفضل خطیبی، تهران: سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). *شاهنامه*، پیرایش دکتر جلال خالقی مطلق، تهران: سخن.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۶). *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه، چاپ سوم.
- فرنیخ دادگی. (۱۳۶۹). *بندهش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
- فلور، ویلم. (۱۳۹۱). *اوزان و مقیاس‌ها در عصر قاجار*، ترجمه مصطفی نام‌داری منفرد، تهران: آبادبوم.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۸۶). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.



- کتبات شاهنامه فردوسی. (۱۳۳۹). تبریز: کتابفروشی فردوسی.
- مجتبابی، فتح‌الله. (۱۳۹۰). «ذوالقرنین: اسکندر یا کورش؟»، کورش و ذوالقرنین، به کوشش عسگر بهرامی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۲۱-۵۶.
- نادری، رستگار. (۱۳۸۹). «خال»، دانش‌نامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ج ۱۴، صص ۶۷۴-۶۷۵.
- نثر نثالی شاهنامه. (۱۳۹۴). مقدمه، تصحیح و توضیح: رضا غفوری، شیراز: سیوند.
- نظامی، نظام‌الدین. (۱۳۸۷). خمسه (بر اساس چاپ مسکو-باکو)، تهران: هرمس.
- نهاوندی، شاطر اصغر. (۱۳۹۲). دیوان، مقدمه، تصحیح و تعلیقات داریوش ذوالفقاری، تهران: پژوهش‌گاه میراث فرهنگی و صنایع دستی و گردشگری.
- هفت‌لشکر (طومار جامع نقلابان). (۱۳۷۷). تصحیح مهران افشاری و مهدی مداینی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- Shpur Shahbazi, A. (2004). ((Härut and Märut)), *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, New York, vol.12, pp. 20- 22.