

## ارداویراف‌نامه منظوم انوشیروان مرزبان کرمانی

عباس آذرانداز\*

معصومه باقری\*\*

### چکیده

ارداویراف‌نامه از شناخته‌شده‌ترین کتاب‌های پهلوی است که به زبان‌های مختلف ترجمه شده است؛ یکی از این ترجمه‌ها که در روایات داراب هرمزدیار نقل شده متنی است منظوم به فارسی نو که انوشیروان مرزبان کرمانی آن را در اوایل قرن یازدهم هجری سروده است. متن‌های دیگری نیز از این متن به نظم و نثر فارسی موجود است؛ از جمله ارداویراف‌نامه زرتشت بهرام پژدو که به اعتقاد انوشیروان کامل نبوده و او بخش‌هایی را ناگفته گذاشته است. بنابراین، به‌بانه کامل کردن متن، انوشیروان خود به نظم آن با همان وزن اشعار زرتشت بهرام اقدام کرده است. در ارداویراف‌نامه انوشیروان مطالبی آمده است که در هیچ‌کدام از ارداویراف‌نامه‌های دیگر وجود ندارد. او به موضوعاتی چون اساطیر و شخصیت‌های اساطیری بیش از نمونه‌های پهلوی و فارسی توجه نشان داده است. ارداویراف‌نامه انوشیروان مرزبان، یکی از نمونه‌های شعر فارسی زرتشتی، اهمیت بسیاری دارد؛ در این پژوهش ویژگی‌های محتوایی، ادبی، و زبانی آن بررسی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** ارداویراف‌نامه، انوشیروان مرزبان کرمانی، پازند، پهلوی، فارسی زرتشتی.

\* پژوهش‌گر پژوهشکده فرهنگ اسلام و ایران، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران، azarandaz@uk.ac.ir

\*\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران (نویسنده مسئول)،

mbagherih@uk.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

## ۱. مقدمه

ارداویراف‌نامه یا ارداویرازنامه<sup>۱</sup> یکی از ارزشمندترین و معروف‌ترین کتاب‌هایی است که به زبان پهلوی ساسانی یا فارسی میانه زرتشتی نوشته شده است. موضوع این کتاب رفتن قدیسی به نام ویراف یا ویراز به بهشت و دوزخ و برزخ و مشاهده پاداش یا پادافره کردارهای آدمیان در آن جهان است. ارداویراف‌نامه از کتاب‌های بسیار محبوب در میان جامعه زرتشتیان بوده است؛ همین توجه باعث پدیدآمدن شکل‌های گوناگونی از این کتاب شده است. ارداویراف‌نامه، جز از پهلوی، تحریری به پازند دارد و نیز به سنسکریت و گجراتی ترجمه شده است. ارداویراف‌نامه را نخستین بار هوگ و وست به انگلیسی ترجمه و به اروپاییان معرفی کردند (۱۸۷۲). ترجمه‌های دیگری از این متن موجود است، اما ترجمه‌ای که برای ایرانیان آشناست اثر ژینیو است که در ۱۹۸۴ به چاپ رسیده است. این کتاب با ترجمه و تحقیق دکتر ژاله آموزگار منتشر شده است (بنگرید به ارداویراف‌نامه ۱۳۸۲). ارداویراف‌نامه پهلوی پژوهش ژینیو دارای ۱۰۱ فصل است. کتاب به نثری ساده نوشته شده و مطالب کتاب قدیمی است، اما صورت فعلی آن دارای زبان پهلوی متأخرتری است. این کتاب از اواسط قرن نوزدهم مورد توجه پژوهش‌گران قرار گرفت و در زبان‌های غربی ترجمه و منتشر شد (Gignoux 2011: 357).

پس از فروپاشی ساسانیان و پیدایش اسلام در ایران، به دلیل محبوبیت این متن، زرتشتیان ارداویراف‌نامه‌های متعددی را به نظم و نثر فارسی ترجمه و منتشر کردند.<sup>۲</sup> کهن‌ترین آن‌ها ترجمه‌ای است به نثر که قدیمی‌ترین نسخه دست‌نویس آن متعلق به ۸۹۶ یزدگری (۱۵۲۷) است. روی این اثر داریوش کارگر در دانشگاه آپسالا پژوهش کاملی انجام داده است. برپایه سنجشی که کارگر میان این متن و صورت پهلوی ارداویراف‌نامه پهلوی انجام داده و با بررسی تفاوت آن‌ها به این نتیجه رسیده است که آن‌ها از دو آبشخور متفاوت سرچشمه گرفته‌اند. کارگر برای اثبات دیدگاهش به عناصر معناداری که در صورت فارسی زرتشتی وجود دارد تکیه کرده و به این نتیجه رسیده که یک روایت حماسی پیش‌زرتشتی از این متن وجود داشته که متن پهلوی موجود گزارش زرتشتی شده آن است (Kargar 2009: 185-187). از آن‌جا که متن پازند و متون منظوم فارسی زرتشتی با هم و نیز با متن پهلوی متفاوت‌اند و بنابه گفته تاوادیا، نسخه پازند کهنه‌تر از نسخه پهلوی بوده است (تاوادیا ۱۳۸۳: ۱۶۱). می‌توان احتمال داد که نسخه‌های متفاوتی از ارداویراف‌نامه وجود داشته است و کاتبان مترجم پهلوی، پازند، گجراتی، سنسکریت، یا فارسی زرتشتی از یک نسخه واحد استفاده نکرده‌اند.

سه ترجمه منظوم به فارسی زرتشتی از *ارداویرافنامه* در دست است: نخست *ارداویرافنامه* زرتشت بهرام پژدو، منظومه‌ای در بحر هزج؛ این کتاب را اول بار آسا در ۱۹۰۲ هم‌راه با متن پهلوی منتشر کرد. ظاهراً، منبع زرتشت بهرام متن منشور پیش گفته بوده است؛ دوم، *ارداویرافنامه* کاوس فریبرز یزدی که به استناد اشعار ابتدای آن احتمالاً در ۹۰۲ یزدگردی (۸۹۹ ق) کاوس پسر فریبرز در نوسازی و در دوره فرمانروایی بهمن سروده است؛ نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی پاریس هست (آموزگار ۱۳۸۶: ۱۰۵). کاوس در *ارداویرافنامه* خود به کار زرتشت بهرام پژدو اشاره‌ای نکرده است؛ سوم، *ارداویرافنامه* انوشیروان مرزبان کرمانی. انوشیروان با هدف تکمیل کار زرتشت بهرام پژدو، به پیروی از او، *ارداویرافنامه* را در بحر هزج سروده است. این اثر مشتمل بر ۴۲۴ بیت است که در نیمه دوم سده شانزدهم یا نیمه اول سده هفدهم میلادی به نظم درآمده است (Unvala 1922: II, 331-342).

تاکنون درباره *ارداویرافنامه* منظوم انوشیروان مرزبان کرمانی کار مستقلی، که این اثر را به طور کامل معرفی کند، انجام نشده است، اما به ناظم اثر و نظم او به اختصار مطالبی اختصاص یافته؛ از جمله ژاله آموزگار در مقاله‌ای به زبان فارسی درباره ادبیات زرتشتی نوشته است؛ جهانگیر فکری ارشاد در مقاله‌ای به جایگاه ادبی و مذهبی انوشیروان کرمانی پرداخته است؛ پژوهش او فقط معرفی انوشیروان و آثار را در بر دارد (فکری ارشاد ۱۳۸۱: ۸۹-۱۰۵). هم‌چنین، حمیدرضا دالوند، ضمن گزارشی مختصر از *ارداویرافنامه* انوشیروان، نسخه‌های دست‌نویس این متن منظوم را معرفی کرده است. این نسخه‌ها عبارت است از همه دست‌نویس‌های روایات داراب هرمزدیار و نسخه‌هایی که در کتابخانه ملافیروز، گنجینه مانکجی هاتریا در مؤسسه کاما، و در کتابخانه مهرجی رانا وجود دارد (دالوند ۱۳۹۹: ۳۹-۴۰).

انوشیروان یا نوشیروان (نیمه اول قرن یازدهم هجری، حدود ۱۶۰۰ میلادی) پسر مرزبان کرمانی (راوری) است. مرزبان راوری در کرمان دستور بود و خانواده‌اش نسل‌اندنسل از دستوران زرتشتی بودند. براساس انجامه چند نسخه *اوستا* تا شش پشت پدری او به ترتیب مرزبان پسر فریدون، پسر بهرام، پسر رستم، پسر بندار، پسر شهردان، و پسر دینیار قابل شناسایی است (Gholami 2015: 18). تاریخ تولد وی حدود سال ۹۸۶ هجری است. انوشیروان دو برادر کوچک‌تر به نام‌های فریدون و بهرام داشته است. به خط مرزبان، پدر، و دو برادر کوچک‌تر انوشیروان نسخه‌های اوستایی و پهلوی متعددی برجای مانده است. مرزبان و فریدون در سرودن شعر هم دستی داشتند. فریدون در نامه‌ای منظوم که در

روایات داراب هرمزدیار برجای مانده است از خود، پدرش (مرزبان)، دو برادرش (انوشیروان و بهرام) نام می‌برد: (Unvala 1922: 150-157)

برادرم دستور نوشیروان      فریدون مرا خواندی مرزبان  
چو بهرام کهتر برادر بود      سه فرزند مهتر برادر بود

(Unvala 1922: 150-157)

به خط انوشیروان تاکنون هیچ نسخه‌ای پیدا نشده است. احتمالاً انوشیروان، پسر بزرگ‌تر مرزبان، بیش‌تر به ادبیات زرتشتی و شاعری علاقه‌مند بوده است. انوشیروان مقام موبدان موبدی داشت و در میان این خاندان مشهورتر از همه بود. کلیه مراسم بزرگ مذهبی زیر نظر او برگزار می‌شد. در نامه‌ای که در تاریخ ۱۰۳۶ هجری از کرمان به زرتشتیان هند فرستاده شده امضای او جلوتر از دیگران آمده است (شهمردان ۱۳۶۳: ۶۷۲). در روایات داراب هرمزدیار، از او داستان‌های تاریخی و افسانه‌ای و آثار منظوم متعددی برجای مانده است، مانند *مزدک‌نامه*، *داستان سلطان محمود*، *داستان نوشیروان و مرزبان*، *داستان افراسیاب*، *پسر پشنگ*، *داستان جمشید و جمه*، *وصف امشاسپندان*، و *ارداویراف‌نامه*. متن *ارداویراف‌نامه* او در جلد دوم روایات داراب هرمزدیار (Unvala 1922: 331-342) نقل شده است.

هدف اصلی از این پژوهش معرفی *ارداویراف‌نامه* فارسی سروده انوشیروان مرزبان کرمانی است که در روایت داراب هرمزدیار نقل شده است. هدف دیگر شناخت جنبه‌های محتوایی، زبانی، و ادبی این اثر است. در بخش محتوا کوشش شده است مواردی را که انوشیروان بیش‌تر بر آن‌ها تکیه کرده، درمقایسه با متن‌های پهلوی، پازند، و فارسی منظوم زرتشت بهرام پژوهی شود. تحلیل ویژگی‌های زبانی و ادبی اثر، باتوجه‌به زمینه تاریخی بحث و شیوه بیان مصنف آن، از موارد مطرح‌شده در این پژوهش است.

## ۲. روایت منظوم انوشیروان

انوشیروان مرزبان در همان بیت اول *ارداویراف‌نامه* خود پیروی‌اش از زرتشت بهرام پژوهی را با تضمین بیتی از او نشان می‌دهد:

به نام آن خداوند جهاندار      کنم آغاز از او این نغزگفتار

و دنباله سخن را از زبان خودش پی می‌گیرد:

حدیثی گویم از اردای‌ویراف      کنم نظمش یکایک چون دُر صاف

پیش از این که داستان را آغاز کند، توضیح می‌دهد که زرتشت بهرام پژدو/ ارداویرافنامه را از متنی منثور به نظم درآورده، اما برخی فصول را نانوشته گذاشته است:

همان زرتشت بن بهرام پژدو	بود شادان روان او به مینو
بکردش نظم‌های او سراسر	به شعر آورد آن استاد فاخر
ولیکن اندکی زان قصه نغز	بمانده بود اندر نثر چون مغز

و ماجرا را این‌گونه تعریف می‌کند که او ماه اسفند، روز رام، با دو تن از دستوران زرتشتی در خانه‌اش کتابی از زند و به خط پهلوی درباره ویراف می‌خوانده، «به دلش داده» که ناگفته‌های زرتشت بهرام را به نظم درآورد:

بد اسفندارمده روز هم رام	که بودم شادمان در خان بآرام
...کتابی خواندم از زند دفتر	دو تن دستور با من بود همبر
ز ویراف و هم از احوال مینو	ز ازوارش بخواندم قصه او
بدل دادش مرا آن پاک‌یزدان	که بر نظم آورم این شاد و آسان

انوشیروان مرزبان از چگونگی انتخاب ویراف برای سفر به جهان دیگر سخن به‌میان نمی‌آورد، چون زرتشت بهرام شرح آن را به تفصیل داده است. او داستان را از جایی شروع می‌کند که ویراف سفر را به‌انجام رسانده و نزد شاه ایران، اردشیر بابکان، بازگشته و از این جنبه با متن پهلوی هماهنگ‌تر است. در این متون برای این‌که به ماجرای ویراف زیربنای تاریخی بدهند، زمان وقوع آن را به پادشاهی اردشیر بابکان منتسب کرده‌اند؛ حال آن‌که در *ارداویراف‌نامه* پازند ویراف در زمان پادشاهی گشتاسب به این مأموریت می‌رود. طبق منابع زرتشتی، گشتاسب خود مانند ویراف پس از سفر به جهان دیگر دین زرتشتی را پذیرفته بود.

در منظومه انوشیروان، ویراف گزارش سفر خود را از آن‌جا آغاز می‌کند که سروش به استقبالش می‌آید. به‌غیر از ایزد سروش، ایزد آذر نیز همراه او در این سفر است. هم‌راهان ویراف در این متن، مطابق متن پهلوی، پازند و *ارداویراف‌نامه* منثور است؛ حال آن‌که در متن زرتشت بهرام پژدو اردیبهشت در کنار سروش ویراف را همراهی می‌کند.

تفاوت چشم‌گیر دیگر متن منظوم انوشیروان وجود سگی به نام زرین‌گوش در سر پل چینود است که در هیچ‌کدام از ارداویراف‌نامه‌های دیگر چنین روایتی گفته نشده است:

همی دیدم عجایب سگ در آنجا      بُدی چون کوه ایستاده برپا  
به زنجیر زرینش بسته گردن      تنومندی بسان کوه آهن

هیبت آن سگ ویراف را به هراس می اندازد؛ سروش و ایزد آذر به او دل گرمی می دهند و می گویند که این سگ دوردارنده اهریمن و نامش زرین گوش است. دیو و دروج از او در عذاب‌اند و بر چینودپل نگهبانی می دهد. سپس، به ویراف می گویند که به مردم بگویند هرکس در دنیا سگ را آزار دهد جایگاهش در این دنیا در دوزخ تار است. به حضور چنین سگی در متون اوستایی و پهلوی نیز اشاره شده است. در *وندیباد* (فرگرد ۱۳، بند ۹) سگی نگهبان پل چینود است که وظیفه‌اش آن است که روان فرد در گذشته را در برابر دیوان یاری رساند و در فرگرد ۱۹ از دو سگ نگهبان نام برده شده است. در *بندهش*، در فصلی که محل و ویژگی‌های چینودپل را توصیف می کند، در پایان می گوید: «سگی مینوی بر سر آن پل است و دوزخ زیر آن پل» (دادگی ۱۳۹۷: ۱۲۹). در *دست‌نویس م.* / او ۲۹ این سگ به نام «زرین گوش» خوانده شده و نخستین از چهار چیزی است که کیومرث برای مردم به دین در بهشت از اورمزد می خواهد: «نخستین سگ زرین گوش که آنان را «هم‌راه رشن راست» همه امشاسپندان خواند، که پیش پل چینود در جایگاه مهرایزد می ماند (مزداپور ۱۳۷۸: ۲۳۴). این نقش آخرزمانی سگ ظاهراً ریشه در باورهای هندوایرانی دارد. یمه (جم) در اساطیر ودایی سرور جهان مردگان است. در *ریگ‌ودا*، یمه دو سگ چهارچشم، پهن‌بینی، و راه‌راه دارد (Macdonell 1917: 212) که ارواح برای آن‌که به حضور او راه یابند، باید ابتدا از جلوی سگ‌های مهیب وی بگذرند (شایگان ۱۳۸۳: ۱۰۹). ممکن است انوشیروان در روایت خود پیام منع سگ‌آزاری را در این اسطوره ریشه‌دار با تأکید هم‌راه کرده است تا زرتشتیانی را از عقوبت بترساند که تحت تأثیر جامعه‌ای قرار گرفته‌اند که حرمت زیادی برای سگ قائل نیست.

به خلقان گو که تا دانند این را      نیازند ایشان سگ به دنیا  
کند حرمت به سگ تا اندر اینجا      نباشد بیم زین سگ مر روان را  
همه اینجا بدیدی ای نکومرد      بگو تا مردمان ترسند زین درد

سپس، اردای ویراف ایزدمهر را در چینودپل می بیند که بر تخت نشسته است؛ درحالی که رشن، ترازو به دست، در کنار او و پنج‌هزار فرشته سمت راست و پنج‌هزار سمت چپ او ایستاده‌اند. انوشیروان، برخلاف روایت پهلوی، پازند، و متن منظوم زرتشت بهرام پژدو،

ایزد مهر را در نقشی که به عنوان داور برعهده دارد محتشم تر و برجسته تر از بقیه باشندگان پل چینود تصویر کرده است:

بدیدم تخت مهرایزد بدانجا	ترازو بُد به دست رشن برپا
نشسته بود شادان مهر داور	ترازو بُد به دست رشن از زر
فرشته گرد او بودند برپا	ز جانب راست ای شهنشا
شمارش پنج هزاران بود زیشان	ببین تو قدرت آن پاک یزدان
ز چپ بُد پنج هزار ای مرد دیندار	بگوش او رسیدی جمله گفتار

سپس، ویراف ایزدان مهر و رشن را در حال رسیدگی به اعمال زنی می بیند که تازه در گذشته بود. زن در برابر دیدگان شوهرش، که مدت ها پیش در گذشته و در بهشت بود و اکنون به پل فراخوانده شده بود تا ناظر نتیجه داوری زنش باشد، گناه کار تشخیص داده می شود. آماده اش می کنند که او را به دوزخ بفرستند، اما او اعتراض کنان به شوهرش چنگ می اندازد و به او اعتراض می کند که چرا در دنیا از لزوم کشتی بستن چیزی به او نگفته و از درایان جویشینی (حرف زدن در هنگام خوردن) او را منع نکرده است. اقدام زن مؤثر واقع می شود؛ کرفه ها و گناهان زن و شوهر را با هم در ترازو می گذارند و هر دو به بهشت می روند. در متن پهلوی داستانی مشابه این روایت آمده است که روان مردی را به بهشت و روان زنی را به دوزخ می بردند و زن دست در بند کشتی مرد انداخته بود که من بی تقصیرم، این تو بودی که مرا نیکوکاری نیاموختی. اما در متن پهلوی گرچه این ترفند موجب به بهشت رفتن زن نمی شود، بی تأثیر هم نیست؛ مجازاتی که برای او تعیین می کنند تنها سر بُردن در تاریکی و گندگی در دوزخ است. مرد هم گرچه به بهشت می رود، همیشه شرمگین است که همسرش را نیکوکاری نیاموخته است (ارداویرافنامه ۱۳۸۲: ۸۴). در پازند نیز این ماجرا مانند متن پهلوی روایت شده است (Antia 1909: 369-370).

در متن پهلوی، ویراف را بعد از چینودپل به همستگان، سپس گام به گام از ستاره پایه و ماه پایه و خورشید پایه در گام چهارم به گروتیمان می برند. بدون هیچ گونه شرح و توصیفی درباره ویژگی های بهشت و ویراف، فروهر زرتشت را در گروتیمان می بیند. در حالی که در متن منظوم زرتشت بهرام و در متن مشور گذر از این طبقات به تفصیل بیان شده است. در متن پازند، نخست ویراف از دوزخ دیدن می کند. در پایان سفر، او را به تماشای بهشت می برند که وصف بهشت در چند سطر خلاصه می شود (ibid.: 380). انوشیروان مرزبان از طبقات بهشت نام نمی برد، اما گروتیمان را به زیبایی و با طول و تفصیل در هفده بیت

توصیف می‌نماید؛ جایگاهی بسیار خوب و درخشان با درختان بسیار خوش‌بو با انواع گل و میوه و پرندگان زیبا و گوهرهای فراوان. در آن‌جا نه‌تنها فروهر زرتشت را می‌بیند که بر تخت نشسته، بلکه پسرانش، ایسدواستر، اوروت نر، و خورشیدچهر، نیز در برابر او ایستاده‌اند. سپس، فهرستی از شخصیت‌های دینی و اساطیری ساکن در گروتمان را نام می‌برد: کیقباد، کی‌ارش، کاوس، کیومرث، فریدون، شاه‌گشتاسب، طهمورث، هوشنگ، جاماسب سیامک، ایرج، منوچهر، اغریث، میدیوماه، زوطهماسب، گرشاسب، فرشوشتر، چنگرنگهاجه، اسفندیار، بهمن، داراب، دارا، و سیاوش. جالب‌توجه این‌که نام‌های آمده در متن انوشیروان بسیار بلندبالا تر از ارداویراف‌نامه‌های پهلوی، *پازند*، و زرتشت بهرام پژدو است و داستان پایان کار جمشیدشاه به‌وضوح در سروده انوشیروان روایت می‌شود و تنها منبعی است که از نتیجه انجام جمشید سخن می‌گوید و با پادرمیانی زرتشت گناه جمشید بخشیده و در جوار زرتشت ساکن گروتمان می‌شود:

بدیدم من روان شاه‌جمشید      که بُد پرنور و روشن همچو خورشید  
ستاده بود در پیش زراتشت      که آزاده بکرد او و بُدش پشت

در سروده انوشیروان، جمشید ساکن گروتمان می‌شود که روایتی متفاوت با نسخه روایت پهلوی و صد در بندهش (در ۳۱) است؛ در این دو نسخه از چگونگی بخشیده شدن جم سخن گفته شده است؛ او نه در بهشت و در کنار هرمزد بلکه در همستگان جای دارد. براساس این متن پهلوی، زرتشت از اورمزد درخواست می‌کند روان فعال‌ترین مرد جهان را به او نشان دهد و اورمزد روان جم را فرامی‌خواند که به‌شکلی بسیار رقت‌انگیز با لباس‌های مندرس و درحالی‌که با زانو و آرنج راه می‌رفت در برابر آن‌ها ظاهر می‌شود. اندرزهایی را که جم به زرتشت می‌دهد توبه و پشیمانی قلمداد می‌کنند و هرمزد و امشاسپندان او را می‌آمرزند و از دوزخ به همستگان می‌آورند و پادشاه همستگان می‌شود (روایت پهلوی ۱۳۹۰: ۲۸۲-۲۸۵). به‌نظر می‌رسد که پایان کار جمشید در سروده انوشیروان با روایت کهنه‌تری از داستان هماهنگ باشد؛ روایتی هندوایرانی که یمه اساطیری یم‌پور را ساخته و خود نخستین میرنده و شاه و سرور جهان مردگان می‌شود و در بهشت ابدی در سایه درخت انجیر در کنار ورونه می‌نشیند و نی می‌نوازد.<sup>۳</sup>

ویراف سپس به تماشای دوزخ می‌رود و در آن‌جا روان‌هایی را می‌بیند که برای گناهی که کرده‌اند به‌گونه‌ای بسیار دردناک شکنجه می‌شوند؛ داستان‌هایی که در همه نسخه‌های ارداویراف‌نامه مشترک است: قاضی‌ای که رشوه گرفته است؛ مردی که سوگند راست و

دروغ خورده است؛ کسانی که به دلیل تهمت زدن، مال مردم خوردن، آزار رساندن، حسادت، روسپی‌گری، و گناهایی از این دست مجازات می‌شوند. روایت نسبتاً مفصل انوشیروان از مجازات مردی که به گاو آزار رسانده بود با کمی اختلاف در جزئیات در متن‌های پهلوی و *پازند* ارداویراف‌نامه هم آمده است. گاو از چهارپایان و موجودات بسیار مهم و آیینی در باورهای ایران باستان، به‌ویژه زرتشتی، است و آزار آن به‌شدت نهی شده است. در روایت پهلوی گفته شده که «گاو و اسب و ایزد هوم نفرین کنند اگر با ایشان به بیداد رفتار کنند» (روایت پهلوی ۱۳۹۰: ۲۷۷). بر مبنای متن انوشیروان، ویراف به جایی می‌رسد که می‌بیند مردی زار و پریشان افتاده و دست‌وپایش را با زنجیر بسته‌اند. ورزای تنومندی در برابر او ایستاده و پی‌درپی به آن مرد لگد می‌زند؛ درحالی‌که شبان گاو سعی می‌کند او را آرام کند و مرد هم با فریاد و زاری از مردم کمک می‌خواهد. او در دنیا برزگری بود صاحب گاوهای بسیار که از آن‌ها زیادی کار می‌کشید، آب و علف کافی به آن‌ها نمی‌داد، بسیار آزارشان می‌داد بی‌آن‌که هیچ‌واهمه‌ای از ایزدان نگهبان گاو و گوسفند داشته باشد:

نکرد اندیشه از بهمن ابا گوش ز رام و ماه بشنو مرد باهوش

انوشیروان مرزبان به یکی از گناهان بیش‌تر توجه نشان می‌دهد که احتمالاً به دلیل رفع تهمتی است که زرتشتیان از طرف جامعه مسلمان با آن روبه‌رو بودند: آیین «خویدوده» یا ازدواج با خویشاوندان. در متن پهلوی (*ارداویراف‌نامه* ۱۳۸۲: فصل ۸۶) و *پازند* (Antia 1909: 375) یک بند کوتاه به آن داده شده و زرتشت بهرام هم در منظومه خویش هیچ‌گونه اشاره‌ای به آن نکرده است. ولی در سروده انوشیروان یک بار از روان زنی سخن گفته می‌شود که به دلیل رعایت‌نکردن خویدوده ماری دائماً به تن او وارد می‌شود و باز از دهانش خارج می‌شود و دوباره در جای دیگر داستان‌گونه و با شرح بیش‌تر به آن پرداخته می‌شود. زنی که چشمش را کور می‌کردند و دهانش را می‌بریدند، در دهانش زهر می‌ریختند، مار و کژدم اندامش را می‌گزیدند، گرگ و کفتار او را می‌دریدند و دیوان با گرز آهنین به سرش می‌زدند. پدر و برادر این زن در دنیا او را به مردی خویشاوند داده بودند، اما او نه‌تنها نپذیرفته بود، بلکه پیوندش را با خویشان هم بریده بود و با بیگانگان خرسند بود، به حرف موبد گوش نمی‌کرد و خودرأی بود. به‌نظر می‌رسد در دوره زندگی انوشیروان زرتشتیان خودرأی، که به سنت خویدوده پای‌بندی نشان نمی‌دادند زیاد بودند، زیرا او در جای دیگری نیز حکایتی در این باره دارد که مردی هخر و خون به خوردش می‌دادند، اندامش را کرم می‌خورد، دیوان می‌زدندش، به این گناه که به او از خویشان

دختری داده بودند ولی او نپذیرفته و دختر بیگانه‌ای را به خانه آورده بود. او در آخر توصیه کرده بود که ای برادر، از خویشان زن طلب کن. این گفته پیامبر است؛ از خویشان، از عمو و از دایی و عمه و خاله زن بگیر. با بیگانه وصلت نکن؛ مخصوصاً کسی که اصل و نسب ندارد. وصلت با خویش، معامله با غریب: کبوتر با کبوتر باز با باز/ کند هم‌جنس با هم‌جنس پرواز. سپس، ویراف را به ژرفای دوزخ می‌برند. توصیف قیافه اهریمن در قعر تاریکی از بخش‌های جذاب و منحصر به فرد متن انوشیروان است. در هیچ‌یک از نسخه‌ها اهریمن توصیف نشده است، ولی اهریمن در سروده انوشیروان دارای تنی قیرگون، بدبو، و چهره‌ای بسیار زشت است و خرطومی دارد مانند فیل:

برفتم من دگر چون پاره‌ای راه	بدیدم زشت‌تر جایی همانگاه
سیاهی بود و تاریکی ز حد بیش	سروش و آذرم برده مرا پیش
بدیدم یک عجایب اندر آنجا	فروماندم چو دیدم او در آنجا
تن او بد چو قیر و گنده بدبوی	سیاه و زشت بود هم بُد تیره‌اش روی
چو پیلانش بُدی خرطوم آن دد	ز گند او شدم بیهوش ای رد

اهریمن با این هیئت در قعر دوزخ نشسته و زن و مردی هم بر روی زانوانش نشسته‌اند. گناه آن‌ها شکاک، بددینی، و آشموغی بوده است. نوعی واقعیت‌نمایی در شیوه گزارش دیده می‌شود که گویی در زندگی عادی و در زمان حیاتشان از روی ناباوری این اشخاص با دیگران مجادله می‌کردند و زمانی که موضوع بهشت و دوزخ پیش می‌آمده آن‌ها احتمالاً ناباورانه بهشت را به تمسخر گرفته و می‌گفته‌اند اصلاً دوست دارند دوزخی باشند و با اهریمن هم‌نشین شوند. نشستن بر روی زانوی اهریمن تا رستاخیز تاوان خواست خودشان در دنیا بوده است:

بگفت او من روم در پیش شیطان	نمی‌خواهم همی آن پاک یزدان
از آن در دوزخ این زن شد گرفتار	کنون است این زمان در جایگه تار
بود تا روز رستاخیز این بین	نشیند زانوی شیطان همچین [کذا]

گناهان دیگری که از نظر راویان این متون، از جمله انوشیروان مرزبان، از بدترین گناهان به‌شمار می‌رفته و انجام‌دهندگان آن‌ها کسانی‌اند که باید در بدترین جای دوزخ قرار گیرند، مانند کسی که برهنه‌پای و با یک کفش راه می‌رود؛ مردی که هنگام دشتان بودن زنش با او نزدیکی می‌کند؛ کسی که فرمان پدر، مادر، و استاد را نمی‌برد؛ کسی که فرد پرهیزگاری را

به قتل برساند؛ آن که آتش بهرام را بکشد؛ ناسپاسان، افسوس کاران زشت‌رای، حاسدان و خشمگنان، کینه‌وران و اژگهانان، متکبران منی‌کن، و دروندان گناه‌کار. سفر ویراف با بازگشت به چینودپل به پایان می‌رسد و او از خواب بیدار می‌شود.

### ۳. ویژگی‌های سبکی

انوشیروان مرزبان در زمانی به نظم *اردویرافنامه* دست یازید که شعر فارسی در دوره‌ای که «سبک هندی» نام گرفته بود قرار داشت. او هم عصر شاعرانی چون صائب تبریزی و بیدل دهلوی بود که شیوه نو و بی‌سابقه‌ای را در حوزه شعر عرضه می‌کردند. اما به نظر می‌رسد این جریان ادبی هیچ‌گونه تأثیری در ذهن و زبان انوشیروان نگذاشته بود. او پیرو جریانی بود که زرتشت بهرام پژدو نماینده برجسته آن به‌شمار می‌رفت. در واقع، اشعار زرتشتیان ایران و هندوستان مسیر خود را می‌رفت. زرتشت بهرام شاعری متوسط بود. او *اردویرافنامه* را در بحر هزج مسدس سرود و انوشیروان مرزبان همین بحر را در نظم *اردویرافنامه* خود برگزید. اشعار زرتشت بهرام از نظر ادبی دارای اشکالاتی بود. از باب نمونه، قافیه‌هایی که به کار می‌برد ایراد داشت؛ این ایراد در نظم انوشیروان پُررنگ‌تر و نمایان‌تر بود. مثلاً، «عالم» را با «چارم» هم‌قافیه کرده است:

زنش آن روز رفته بُد ز عالم      روانش آمد آنجا بام چارم

یا «عالم» را با «ظالم»:

چو بی کستی برفتم من ز عالم      نکردی منع ما را مرد ظالم

برخی اشکالات وزنی را با کمی تغییر در سروده‌های انوشیروان می‌توان اصلاح کرد. احتمال می‌رود که اشتباه نسخه‌نویس یا بدفهمی او برخی ابیات را از قاعده وزن خارج کرده است و به مصنف آن ربطی نداشته است. هر چند شیوه بیان روایت به گونه‌ای است که نشان از بی‌توجهی ناظم به جنبه ادبی نوشته دارد، برخی ایرادات به حدی ابتدایی است که بعید است انوشیروان مرزبان از آن غفلت کرده باشد. به‌طور کلی، آنچه در اصطلاح علم بلاغت به آن ضعف تألیف گفته می‌شود در این منظومه بسیار است، که بالطبع وزن و قافیه را نیز دربر گرفته است. از باب نمونه:

زدندش خنجر آن اندام او را      بریدند و زدندش هر دو آن را

به خلقان گو که تا داند این را      نیازند ایشان سگ به دنیا

یا الف اطلاق را برای درست کردن قافیه‌ای معیوب به نامی افزوده است:

چو چنگرنکهاجه و اسفندیارا همیدون بهمن و داراب و دارا

یا:

پیرسیدم من از احوال او را هم از آدر خوره هم از سروشا

از گفته‌ی انوشیروان در متن چنین برمی‌آید که او پهلوی می‌دانسته است. می‌گوید از «زند دفتر» یعنی کتابی به زبان پهلوی و «ز آوارش» احتمالاً به خط پهلوی یا پازند آن را خوانده است:

کتابی خواندم از زند دفتر دو تن دستور با من بود همبر  
ز ویراف و هم از احوال مینو ز آوارش بخواندم قصه او

زرتشت بهرام پژدو اما معلوم نیست که به پهلوی آشنا بوده است یا نه. آن‌طور که از سروده‌های او برمی‌آید، این داستان را مستقیماً از متن پهلوی به‌نظم نکشیده است و متن مورد استفاده او ارداویراف‌نامه متثوری بوده است که هم‌راه زرتشت‌نامه به دست او رسیده و او همت به نظم آن گمارده است (آموزگار ۱۳۸۶: ۱۶۴). بسیاری از مطالبی که انوشیروان مرزبان در متن منظوم خود آورده، مانند سگ زرین‌گوش و گروتمان و تعدد شخصیت‌های مهم اساطیری آن هم‌راه جمشید که گناهایش بخشیده شده، تصویر اهریمن در قعر دوزخ، و مواردی دیگر، در متن پهلوی و پازند فعلی وجود ندارد. احتمالاً، متن مورد استفاده او غیر از متن‌های موجود بوده است.

در ارداویراف‌نامه انوشیروان مرزبان، ویراف با هر صحنه‌ای که از بهشت یا دوزخ روبه‌رو می‌شود با نام‌بردن از دو ایزد هم‌راه خود سؤالش را می‌پرسد؛ گویی به نوعی التزام کرده بود که به گونه‌ای نام ایزد سروش و ایزد آذر را در مصرعی بگنجاند. در همه متن پای‌بندی به نام‌بردن از این دو ایزد وجود دارد؛ درحالی‌که زرتشت بهرام خود را مقید به این التزام نکرده است. بی‌شک، منابع پهلوی و فارسی آنان در گزینش این ویژگی سبکی بی تأثیر نبوده است. از ویژگی‌های ادبی متون فارسی میانه تکرار، به‌ویژه فعل، است که در فارسی پس از اسلام به تدریج این سنت ادبی کم‌رنگ شده و حتی مخل فصاحت و بلاغت شمرده شده است. در متن پهلوی پرسش ویراف عیناً تکرار می‌شود: «این تن چه گناه کرد که روان او چنین پادافره گرانی را تحمل می‌کند». و پاسخ دو ایزد که همیشه با این عبارت شروع می‌شود: «gōwēd srōš ahlaw ud ādur yazd». به نظر می‌رسد در چگونگی روایت

انوشیروان ویژگی سبکی ادبیات پهلوی تأثیر گذاشته و او ازسویی مانند متن پهلوی از ایزدان سروش و آذر همه جا نام می‌برد و ازسوی دیگر به پی‌روی از سنت ادبی زمان خود، که تکرار را مگر در اصول تعریف‌شده ادبی برنمی‌تابد، آن بیت را هربار در یک ساختار نحوی متفاوت عرضه می‌کند:

سروش ایزد با آذر ایزد آندم به من گفتند ایشان شاد و خرم

یا

به من گفت آن سروش و آذر ایزد که ای ویراف بشنو راز این مرد

یا

به من آن هر دو تن گفتند گفتار سروش و آذر ایزد هر دو همیار

تأثیر زبان پهلوی در برخی واژگان نیز آشکار است، از برخی نام ایزدان و اصطلاحات خاص زرتشتی مانند «اشو»، «گروتمان»، «کشتی»، «چینودپل»، «پادفره»، «برشونم»، «خراستر» (خرفستر)، «دروند»، «دشتان»، «پتت»، «امشاسفندان» که بگذریم، واژگان دیگری در متن وجود دارد که از متن پهلوی به نظم او وارد شده است، مانند «پشمال» و «پسینمال» که با نسخه هُگ، مورد استفاده ژینیو، مطابقت دارد:

به پیشمال و پسینمال خود دید بدیشان راست هوچشمی نه نگرید

عبارت پهلوی چنین است: «uš hučašmīhā ud rāstīhā abar pēšēmāran ud pasēmālān nē»

«nigērēd»

یا واژه «سور» را که پهلوی «شور» است:

بدش بر رشک چشمش بود پرسور از آتش کرد یزدان چشم او کور

هر آن کس چشم او باشد ورا سور بخواند نام حق نزدیک و از دور

یا درمورد مجازات زنی که در دنیا کشتی نمی‌بست و هنگام غذاخوردن حرف می‌زد که شوهرش را از این بابت ملامت می‌کرد. در متن پهلوی آمده است که مردی را به دلیل درایان جویشنی (حرف‌زدن در هنگام خوردن) سخت مجازات می‌کردند (ارداویراف‌نامه ۱۳۸۲: بند ۲۳)، واژه «درایان» را انوشیروان از متن پهلوی گرفته است:

درایان چون بخوردم خوردنی را نکردی نهی من ای مرد دانا

و واژه‌های «هخر»، «مهر دروج»، «خیتورث» (خویدوده)، «تناول» (تناپوهل)، «اُزوارش» (خط پهلوی)، و «هروسپ‌آگاه» که از متن پهلوی به نظم او وارد شده است. واژه‌های عربی *ارد/ویراف‌نامه* انوشیروان مرزبان هم در مقایسه با اثر زرتشت بهرام پژدو درخور توجه است که البته می‌تواند به سبب نفوذ بیش‌تر کلمات عربی در قرن یازدهم هجری باشد. بیش‌تر واژه‌های عربی به‌ضرورت وزنی و در جایگاه قافیه به‌کار رفته است:

نمی‌کردی تو با من خود نصیحت      که اینجا گه نمی‌گشتی فضیحت

یا:

چو بی‌کستی برفتم من ز عالم      نکردی منع ما را مرد ظالم

چنان‌که می‌بینیم، در هر دو نمونه هم ضعف تألیف دیده می‌شود هم ایراد قافیه. یا در بیت زیر، که ایراد وزن هم دارد، قافیه دو واژه عربی است:

چنین تا تن پسین بیند عقوبت      کشد پادفره هم رنج و زحمت

جز کلمات عربی دیگری نیز مانند «قیامت» و «ملامت»، «سالم» و «ظالم»، و «قاتل» و «جاهل» که شاعر به سبب تنوع‌دادن به قافیه آن‌ها را به‌کار برده است، در لابه‌لای ابیات نیز واژه‌های عربی مانند «موکل»، «تغضّب»، «مکافات»، «حرمت»، «اصل»، «نظم»، «قصّه»، «خلق»، «حسد»، «حاسد»، «تعصب»، و «وصلت» به‌کار رفته که شاید این واژه آخر به‌دلیل کاربرد همگانی که به‌عنوان ضرب‌المثلی که امروزه به‌شکل «معامله با غریب، وصلت با خودی» می‌شناسیم، به‌ضرورت وزن در نظم ناظم راه یافته است:

ز خویشان وصلت و بیگانه سودا      ز من بشنو همه این‌پند اردا

و همین‌طور در بیت زیر که به‌جای «پدر و مادر»، «ابّ و امّ» را به‌کار برده است:

همی فرمان ابّ و امّ و استاد      نبرد این بدتن بیهوش بیداد

برخی هم اصطلاحات دینی و اسلامی است که، به‌دلیل کاربرد عام آن‌ها در جامعه، انوشیروان مرزبان گاهی به‌ضرورت شعر از آن‌ها استفاده کرده است. از باب نمونه، واژه «شیطان» به‌جای «اهریمن»:

چو بُد شکاک او در راه یزدان      شد اینجا منزلش در پیش شیطان

یا «جهنم» یا گاهی «جهنم» به جای «دوزخ»:

بگفتا می‌روم من در جهنم      همی خود با زبانش گفته بُد هم  
گنه را بخش کرده نیز آن دم      همان زن را نبرده در جهنم

و در بیتی که «قیامت» را به جای «رستاخیز» به کار برده، واژه «سفراین» را می‌بینیم که مصحف «اسفل السافلین»، طبقه هفتم و بدترین جای جهنم است:

رسد پادفره نونو به نفرین      بماند تا قیامت در سفراین

شیوه بیان به گونه‌ای است که مشخص می‌کند ناظم آن قصد خلق یک اثر ادبی نداشته است، همان‌گونه که در ابتدای متن آمده، هدف اصلی او تکمیل کار زرتشت بهرام پژدو بوده است و آن را به روشن‌ترین شکلی هم به‌نظم درآورده است. به همین دلیل، از پیرایه‌های ادبی خالی است، از صور خیال و بازی‌های لفظی جز چند مورد بی‌اهمیت استفاده نکرده است. از باب نمونه، در آغاز متن نظم خود را به مروارید صاف تشبیه کرده است:

حدیثی گویم از اردای ویراف      کنم نظمش یکایک چون دُر صاف

یا سگ زرین‌گوش، که ویراف در آغاز سفرش دید، به کوه آهن تشبیه شده است:

به زنجیر زرینش بسته گردن      تنومندی بسان کوه آهن

یا تشبیه جمشید به خورشید، که تصویری است پُرکاربرد در شاهنامه و دارای پیشینه‌ای بسیار کهن:

بدیدم من روان شاه جمشید      که بُد پرنور و روشن همچو خورشید

تنها مورد استعاره در ابیات پایانی منظومه در بیت زیر دیده می‌شود که مانند دیباچه متن نظم خود را به مروارید مانند کرده و با واژه «سفتم»، که استعاره در فعل است، کلام تصویری نسبتاً شاعرانه یافته است:

همین نقدی که من دیدم بگفتم      به اُوارش بُد این نظم سفتم

همین تعداد محدود صور خیال در این اثر منظوم تقلیدی است و خلاقیت شاعرانه‌ای در آن دیده نمی‌شود. شاید بتوان گفت نهایت هنرش را در بخش پایانی در این بیت نشان داده که با نام خود در یک جناس لفظی از خوانندگان نظمش طلب انوشه‌روانی کرده است:

بکردم نظم تا خلقان بخوانند      انوشیروان به نوشیروان رسانند

#### ۴. نتیجه‌گیری

محبوبیت *ارداویراف‌نامه* در میان جامعه زرتشتی انگیزه‌ای بود که انوشیروان، از دستوران کرمانی، را در سده یازدهم هجری به این فکر بیندازد که او هم در روایت ماجرای سفر ویراف به آن جهان طبع خود را بیازماید. انوشیروان مرزبان کرمانی، که *ارداویراف‌نامه* زرتشت بهرام پژدو را در روایت کامل داستان ناکافی می‌دانست، تصمیم گرفت آن‌چه او در نظمش نیاورده نقل کند. احتمالاً، گذشته از احساس وظیفه‌ای که او در انجام دادن این کار می‌کرده، شرایط اجتماعی روزگار او و علاقه شخصی‌اش در این تصمیم بی‌تأثیر نبوده است. تفصیل برخی موضوعات چون توصیه به ازدواج با خویشاوندان و آزار نرساندن به حیوانات چون سگ و گاو از حساسیت او به محیط اجتماعی اطراف خبر می‌دهد؛ احتمالاً در عصر او از موضوعات مهم در جامعه زرتشتی بوده است. از سوی دیگر، به موضوعاتی چون اساطیر و شخصیت‌های اساطیری بیش‌تر از نمونه‌های پهلوی و فارسی توجه نشان داده است که با توجه به آثار دیگر او، چون داستان جمشید و جمه یا داستان *افراسیاب پسر پشنگ*، معلوم است او شخصاً به اساطیر و داستان‌های اساطیری علاقه‌مند بوده و اشارات زرتشت بهرام را کافی نمی‌دانسته است.

انوشیروان مرزبان هرچند در شعر فارسی جایگاه بلندی ندارد و از جریان‌های ادبی زمان خود هیچ تأثیری نگرفته است، نظم او از نظر بررسی تاریخی شعر فارسی زرتشتی حاوی اطلاعات مهمی است. اثری که او به نظم کشیده پُر از واژگانی است که از زبان پهلوی به‌یادگار مانده؛ واژگانی که در گفتار و نوشتار مردم غیرزرتشتی دیگر معمول نیست و از نظر کثرت کلمات عربی که در نظم او در مقایسه با *ارداویراف‌نامه* زرتشت بهرام پژدو دیده می‌شود نشان از آن دارد که هم گذشت زمان در نفوذ بیش‌تر واژه‌های عربی مؤثر بوده است و شاید هم سره‌نویسی دیگر، مانند سده‌های چهارم و پنجم هجری، دغدغه شاعران و نویسندگان علاقه‌مند به ایران باستان نیست.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. «ویراف» قرائت سنتی این نام است که انوشیروان مرزبان هم طبعاً به‌کار برده است و «ویراز» قرائتی است که بارتولومه برپایه واژه‌ای در *اوستا* برای این نام مطرح کرده است (در این باره، بنگرید به *ارداویراف‌نامه* ۱۳۸۲: ۱۵).
۲. *ارداویراف‌نامه*، پژوهش فیلیپ ژینیو، را دکتر ژاله آموزگار به فارسی ترجمه کرده است (بنگرید به *ارداویراف‌نامه* ۱۳۸۲).

۳. برای آگاهی بیش‌تر از روایت هند و ایرانی جم، بنگرید به کریستن سن ۱۳۷۷: ۲۹۶-۲۸۹.
۴. دکتر محمد معین برخی ایرادات قافیه‌های زرتشت بهرام پژدو را ذکر کرده است. برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به معین ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۲۷.

## کتاب‌نامه

- ارداویرافنامه (۱۳۸۲)، پژوهش فیلیپ ژینیو، ترجمه به فارسی ژاله آموزگار، تهران: معین — انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- آقاعباسی، مهرو (۱۳۹۴)، بررسی متن پازند ارداویرافنامه و مقایسه محتوایی و واژگانی آن با متن پهلوی ارداویرافنامه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، کرمان: گروه زبان و ادبیات دانشگاه شهید باهنر.
- آموزگار، ژاله (۱۳۴۸)، «ادبیات زرتشتی به زبان فارسی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، س ۱۷، ش ۱ و ۲.
- آموزگار، ژاله (۱۳۶۲)، «دو ارداویرافنامه»، مجله آینده، ش ۲.
- تاوادیا، جهانگیر (۱۳۸۳)، زبان و ادبیات پهلوی، تهران: دانشگاه تهران.
- دادگی، فرنیخ (۱۳۹۷)، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
- دالوند، حمیدرضا (۱۳۹۹)، متون فارسی زردشتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مزدایور، کتابون (۱۳۷۸)، بررسی دست‌نویس م. او ۲۹، داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر، تهران: آگاه.
- روایت پهلوی (۱۳۹۰)، گزارنده مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۳)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران: امیرکبیر.
- شهمردان، رشید (۱۳۶۳)، زرتشتیان کرمان، فرزنانگان زرتشتی، تهران: فروهر.
- فکری ارشاد، جهانگیر (۱۳۸۱)، «جایگاه ادبی و مذهبی نوشیروان کرمانی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، ش ۱۰ و ۱۱.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۷۷)، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- شهمردان، رشید (۱۳۶۳)، زرتشتیان کرمان، فرزنانگان زرتشتی، تهران: فروهر.
- مزدایور، کتابون (۱۳۸۷)، «چند دست‌نویس نویافته اوستا»، نامه ایران باستان، س ۸، ش ۱ و ۲.
- معین، محمد (۱۳۸۴)، مزدیسنا و ادب پارسی، به‌کوشش مهدخت معین، تهران: دانشگاه تهران.
- وندیاد (۱۳۹۲)، ترجمه محمدعلی داعی‌الاسلام، تهران: کتاب‌خانه دانش.

- Dhabhar, Bamanji Nasarvanji (1923), *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*, Their Version with Introduction and Notes, Bombay.
- Geldner, K. F. (ed.) (1889), *Avesta: the Sacred Books of the Parsis*, W. Kohlhammer.
- Gignoux, Philippe (2011), "Ardā Vīrāz", *Encyclopædia Iranica*, II, pp. 356-57; Available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/arda-wiraz-wiraz> (Accessed Online at 11 August 2011).
- Gholami, Saloumeh (2015), "Colophons, More than a Scribe's Memorial", In M. Bagheri and A. Azarandaz, *Proceedings of the International Seminar of Ancient Iranian Languages*, Kerman: Shahid Bahonar University of Kerman.
- Horne, Charles Francis (1917), *The Sacred Books and Early Literature of the East*, New York: Parke.
- Kargar, Dariush (2009), *Arday-Viraf Nama: Iranian Conceptions of the other World*, Uppsala: Uppsala Universitet.
- Macdonell, Arthur Anthony (1917), *A Vedic Reader for Students: Containing Thirty Hymns of the Rigveda in the Original Samhitā and Pada Texts, with Transliteration, Explanatory Notes, Introduction, Vocabulary*, Oxford: The Clarendon Press.
- Modi, Jivanji Jamshedji (1922), "Introduction to [Darab Hormazdyar's Rivayat]", *Darab Hormazdyar Rivayat*, vol. I, Bombay.
- Unvala, E. M. R. (1922), *Darab Hormazdyar's Rivayat*, Bombay.
- West, Edward W. (1974), "The Modern-Persian Zoroastrian Literature of the Parsis", *Grundriss der Iranischen Philologie (GIP)*, Band II, Strassburg.