

یک واژه‌ی منسوخ، و بحثی در چند و چونِ نسخِ آن

در پارسی کهن، واژه‌های داشته‌ایم با سه معنی. و این واژه خود دو صورت اصلی داشته، و به چند وجه دیگر نیز می‌آمده است:

خویش‌کام/خودکام

و:

خویش‌کامه/خودکامه

اگرچه، این وجوه چندگانه را نمی‌توان دقیقاً و در همه‌ی موارد یکی دانست. گویا گه‌گاه تفاوتِ مختصری -ولو در لحن- ایجاد می‌کرده است.

از معانی سه‌گانه، یکی ظاهراً تا سده‌ی پنجم بیشتر دوام نیافته؛ و معنی دیگر، گویا، جز در شرح اخبار گذشته‌ی پیش از تازیان به‌کار نیامده؛ اما معنی سوم، کمابیش، تا به روزگار ما باقی مانده است:

۱. به کام و مرادِ خویش برآمده، به کامِ خویش زندگی‌کننده، کام‌روا...

۲. شهردار، شهربان، مرزبان مستقل،... [رک: واژه‌نامک]

۳. خودِ رای، مستبد،...

بررسی این معانی:

۱. اگر «مقدمه‌ی شاهنامه‌ی ابومنصوری» (مشهور به «مقدمه‌ی قدیم شاهنامه»، که در پیشانی‌ی برخی نسخ کهن شاهنامه‌ی فردوسی، از گزندِ روزگار مصون مانده، و توسطِ نمونه‌ی دانشمند ایرانی: جاوَدان‌یاد قزوینی، تصحیح شده) کهن‌ترین اثرِ منشورِ بازمانده‌ی فارسی دری [یا «فارسی نو»، در اصطلاح نه درست ایران‌شناسان و زبان‌شناسانی که در این زمینه‌ها کار می‌کنند] بوده باشد، این نوشته کهن‌ترین جایی از آثار فارسی دری خواهد بود که واژه‌ی مزبور - به صورتِ «خویش‌کام» - به معنی نخستِ خود، در آن آمده است.

در این اثر بسیار ارزنده، در باره‌ی ابومنصور محمد بن عبدالرزاق طوسی («از اعیان معاریفِ دولتِ سامانیان... که ابتدا حاکمِ طوس و نیشابور بوده و سپس در سنه‌ی ۳۴۹ و ۳۵۰ دو مرتبه به سپهسالاری کلّ ولایاتِ خراسان که از اعظمِ مناصبِ دولتِ سامانیّه بوده، نائل گردیده و بالاخره در سنه‌ی ۳۵۱ مسموم و مقتول شده.»^۱ و شاهنامه‌ی نثرِ مشهور به «شاهنامه‌ی

^۱ بیست مقاله‌ی قزوینی، ج ۲، ص ۱۹-۱۸.

ابومنصوری» به فرمان وی، و به همتِ دستور دانشور وی: ابومنصور معمری، و به یاریِ دانایان روزگار، در سال ۳۴۶ سامان تألیف یافته^۲ آمده است:

«امیر ابومنصور عبدالرزاق مردی بود با فر و خویش‌کام بود و با هنر و بزرگ‌منش بود اندر کامروایی و با دستگاہی تمام از پادشاهی و ساز مهتران و اندیشه‌ی بلند داشت و نژادی بزرگ داشت به گوهر و از تخم اسپهبدان ایران بود...»^۳

مقدمه‌ی مزبور، در گنجینه‌ی سخن تألیفِ ارزنده‌ی دکتر ذبیح‌الله صفا نیز نقل شده^۴ و در آن‌جا، برای «خویش‌کام» معنی «خودکام و خودکامه، خود‌رای» ذکر شده است. این کاملاً نادرست است، و در بر دارنده‌ی اهانتی‌ست بزرگ به مردی چون ابومنصور عبدالرزاق، که فردوسی در باره‌ی او، و رای و اندیشه‌ی ایران‌پرستانه‌ی او، چنین می‌گوید:

[یکی نامه بُد از گه باستان
 فراوان بدو اندرون داستان
 پراگنده در دستِ هر موبدی
 ازو بهره‌ای برده هر بخردی]
 یکی پهلوان بود دهقان نژاد
 دلیر و بزرگ و خردمند و راد
 پژوهنده‌ی روزگار نخست
 گذشته سخن‌ها همه باز جُست
 ز هر کشوری موبدی سالخورد
 بیاورد و این نامه را گرد کرد
 بپرسیدشان از نژادِ کیان
 وز آن نامداران فرخ گوان
 که گیتی به آغاز چون داشتند
 که ایدون به ما خوار بگذاشتند

^۲ رک: همان.

^۳ بیست مقاله‌ی قزوینی، ج ۲، ص ۱۹-۱۸

^۴ (ج ۱، ص ۱۶۵-۱۵۹)

چگونه سرآمد به نیک‌اختری

بر ایشان همه روز کندآوری

(گفتار اندر فراهم آوردن شاهنامه)

عجیب است که در کتاب گران‌قدر حماسه‌سرایی در ایران [آن‌جا که در باب ابومنصور سخن رفته، و همین ابیات شاهنامه نیز نقل شده؛ الا دو بیت بسیار مهم آخر که متأسفانه حذف گردیده] نیز وی از «امرا و امارت‌جویان آن روزگار» خوانده شده. (ص ۱۰۰). همچنین بنگرید به ص ۱۹۵، که گمان «جعل‌نامه‌ی رستم فرخزاد» به «عمال او» برده شده است!.

یک «امارت‌جو» هرگز چنان اندیشه‌ی بلندی نمی‌داشته، و کاری چنان سترگ و اساسی پی نمی‌افکنده؛ کاری که شاهنامه‌ی فردوسی بر آن بنیاد یافته است.

نیز، گفته شده: «ابومنصور... نسب خویش را به شاهان قدیم می‌رسانده و این عمل او مانند عمل بسیاری از امرای نسب‌ساز آن روزگار مورد تقبیح ابوریحان واقع گشته است.» (ص ۱۰۱)

در این سخن، کاری به ابومنصور عبدالرزاق نسبت داده شده، و حرفی به ابوریحان بیرونی؛ درحالی‌که ابومنصور چنان نکرده، و ابوریحان نیز هرگز چنین نگفته است!

سخن ابوریحان را با هم می‌خوانیم:

«كَمَا فُعِلَ لِإِبْنِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ الطُّوسِيِّ مِنْ افْتِعَالِ نَسَبٍ لَهُ فِي الشَّاهِنَامَةِ - يَنْتَمِي بِهِ - إِلَى مَنُوشَجَّرٍ؛ وَ كَمَا فُعِلَ لِأَلِ بُؤْيَةِ.»^۵

: «چنان‌که برای [ابن] عبدالرزاق طوسی در شاهنامه نسبی ساخته‌اند و او را به منوشچهر نسبت داده‌اند و چنان‌که برای آل بویه ساخته‌اند.»^۶

چنان‌که ملاحظه می‌شود (و از عبارات پیشین او بهتر روشن می‌گردد) ابوریحان نسب‌سازی را به دوست‌داران و پیروان [= الاولیا و المتشیعین] نسبت داده. و اصلاً اعتراض و انتقاد او، به رفتار نادرست پیروان است و نسب‌سازی محبانه‌ی ایشان؛ یا دشمنان [= الاعادی] و طعن ایشان در نسب اشخاص.^۷

□

^۵ الاثار الباقیه. ادکائی. ص ۴۵

^۶ ترجمه‌ی فارسی دانسرشت. ص ۶۱

^۷ «و هواخواهان آن نسب‌نامه‌ها را برای ایشان ساخته‌اند.» (بیست مقاله‌ی قزوینی. ج ۲. ص ۲۳)

بنده میان آن برداشتِ نادرست از واژه‌ی «خویش‌کام»، و این کم مهری نسبت به امیر ابومنصور عبدالرزاق طوسی، رابطه‌ای می‌بینم: وقتی چنان پنداشته شود که دستور ابومنصور عبدالرزاق (یعنی ابومنصور معمری) وی را «خودکام و خودکامه و خودِ رای» یعنی «مستبد و جبّار» معرفی کرده (آن هم در مقدمه‌ی کتابی که به فرمانِ شخص ابومنصور عبدالرزاق ترتیب یافته!)، به‌طور طبیعی، صفتِ «امارت‌جویی»، [گمان «جعلِ نامه‌ی رستمِ فرخزاد»]، و اتهامِ «نسب‌سازی» نیز به ذهن متبادر می‌گردد.^۸

می‌توان نتیجه گرفت که: کلمات مهم‌اند؛ بسیار مهم!

□

اینک چند شاهدِ دیگر، برای معنی نخست:

پسر بُد مر او را یکی خویش‌کام

پدر کرده بودیش گرشاسپ نام

(شاهنامه. ژول مول. ۲۲۱/۱) (لغت‌نامه)

به شاهی و به خوبی کامکاری

جو رامین دوستی خودکام داری

(ویس و رامین. لغت‌نامه)

همیشه سرخ‌روی و خویش‌کام

سیه اسپم چنین و زرد نامم

(ویس. ص ۵۷: بخش ۱۶، بیت ۷)

^۸ زنده یاد صفا در تاریخ ادبیات ایران نیز وی را «امارت‌جو» و «نسب‌ساز» شمرده؛ و بدتر از آن، کار شاهنامه را هم در راستای «امارت‌جویی» وی دانسته، می‌نویسد: «ابومنصور مانند عده‌ای از امرا و امارت‌جویان آن روزگار نسب خود را به شاهان قدیم می‌رسانیده است و نسب‌نامه‌ی او در مقدمه‌ی شاهنامه‌ی ابومنصور نقل شده و از این اقدام ابومنصور چنین دریافت می‌شود که او داعیه‌ی سلطنت و امارت داشته است و شاید بر اثر همین فکر و یا بر اثر تعصب نژادی و دوستداری ایران به تألیف شاهنامه‌ی جامعی قیام کرده باشد.» (خلاصه، جلد اول، ص ۱۵۰)

تقی‌زاده نیز در مقاله‌ی «شاهنامه و فردوسی» سخنانی دارد نا محققانه، مغرضانه، و زشت. [رک: لغت‌نامه، ذیل: ابومنصور]

دکتر جعفر شعار، از غارتِ شهرهای خراسان توسط ابومنصور خبر داده (بدون ذکر منبع و مأخذ). [رک:

سیاست‌نامه؛ شرح نام‌ها]

بُدَم من نیز روزی چون تو خودکام

میان خویش و پیوند و دلارام

(ویس. ص ۲۹۰؛ بخش ۸۴، بیت ۹۶)

اگرچه شاه و خودکام است و پرو

فرشته نیست پرورده به مینو

(ویس. ص ۱۰۷؛ بخش ۴۱، بیت ۶۵)

در بیتِ اخیر ممکن است معنای دوّم (۷) در نظر بوده باشد.

۲. ع. نوشین در واژه‌نامه‌ک، ذیل «خودکام = خودکامه»، نخست معنی «خودسر، خودِ رای»

را ذکر کرده و سپس معنی «شهردار، شهربان، مرزبان مستقل». و در توضیح این معنی می‌نویسد:

«در بسیار جای شاهنامه شهرداری که در سرزمین خود اداره‌ی کارهای کشوری به‌دست آنها

بود و به استقلال و به صلاح‌دید خود کارهای مرز خود را اداره می‌کردند "خودکام و خودکامه"

نامیده شده‌اند. چنان‌که زال و رستم در سیستان خودکام بودند ولی در لشکرکشی‌ها و رزم با

دشمن به پادشاه یاری می‌رساندند و به فرمان او بودند.»

با این بیت شاهد:

به هر نامداری و خودکامه‌ای

نیشند بر پهلوی نامه‌ای

در این معنی، گویا دو وجه «خودکام» و «خودکامه» به‌کار رفته. (البته به استناد این چند

شاهد نمی‌توان داورى قطعی کرد و نیاز به پژوهش و جست‌وجوی بیشتری در متون کهن داریم.)

همچنین عجاله می‌توان گفت که این معنی تنها در شاهنامه (و ویس و رامین - اگر بیتِ اخیر

در شواهد معنی نخست، چنان‌که احتمال داده شد، به این معنی دوم آمده باشد) به‌کار رفته است.

این معنی در لغت‌نامه ذکر نشده، اما در شواهدی که برای معنی «خودِ رای، مستبد،...»

آورده شده، در ابیاتِ دوم و پنجم شاهنامه، «خودکامه» به معنی «مرزبان مستقل» است:

به هر پادشاهی و خودکامه‌ای

نیشند بر پهلوی نامه‌ای

[که با مختصر تفاوتی، همان است که در واژه‌نامه‌ک آمده و دیدیم. ممکن است یکی باشد، یا

در دو جای از شاهنامه آمده باشد.]

نوشتم به هر کشوری نامه‌ای

به هر نامداری و خودکامه‌ای

چنان‌که ملاحظه می‌گردد، معنی نخست [= به کام خویش زندگی کننده] و معنی دوم [= مرزبان مستقل]، از یک گونه است؛ الا این که موردِ نخست «صفت» است و موردِ دوم «عنوان و مرتبه».

۳. شواهد این معنی را در آثار کهن، و تا به امروز، به فراوانی می‌توان یافت. و این تنها معنایی است از معانی سه‌گانه که بر جای مانده. در این معنی، وجه «خویش‌کام»، گویا از سده‌ی هفتم به بعد به کار نرفته باشد؛ اما صورت‌های «خودکام» و «خودکامه» در همه‌ی ادوار فارسی به کار رفته و می‌رود، و هیچ‌یک نیازی به ارائه‌ی شاهد ندارد. با این همه، محض نمونه، یکی دو بیت نقل می‌شود:

گناه از مرو بینم یا ز اختر
و یا زین چرخِ خودکام ستمگر
(ویس. ص ۱۰۶؛ بخش ۴۱، بیت ۲۳)

مرو را گفت شاها نیک ناما
بزرگا کینه‌جویا خویش‌کاما
چه پیش آمد ترا از خویش‌کامی
به جز اندهگنی و زشت‌نامی
(ویس. ص ۱۴۹؛ بخش ۵۳، بیت ۲-۳)

باید گفت که این معنی سوّم را نمی‌توان در مفهوم «خود رای و مستبد» حصر و تحدید نمود. کارکرد یا دلالت معنایی مزبور، -با توجه به ساحه‌ی معنایی «کام»- گستره‌ای دارد، و باریکه‌های معنایی دیگری را نیز در بر می‌گیرد.

از آن جمله است: «خودپسند، خودسر، لجوج، کله‌شق...»:
ندانی کاو چگونه خویش‌کام است
ز خوی خود چگونه دیر رام است

(ویس. ص ۱۰۲؛ بخش ۴۰، بیت ۱۵۳) (لغت‌نامه)

معنی دیگر «هوی‌پرست، هوس‌جوی» است که در فرهنگ معین -ذیل «خودکام»- ذکر شده و در لغت‌نامه نیامده. گمان می‌رود در دو بیت زیر، همین معنی در نظر بوده باشد:

زنان در آفرینش ناتمام‌اند
ازیرا خویش‌کام و زشت‌نام‌اند

(ویس. ص ۱۰۹؛ بخش ۴۱، بیت ۱۱۰)

ترا ایشان چنین خودکام کردند

ز خودکامی ترا بدنام کردند

(ویس. ص ۲۴۵؛ بخش ۷۶، بیت ۲۶)

□

معنی نخست (= به کام خویش برآمده)، در واژه‌نامک ذکر نشده، درحالی‌که این معنی در شاهنامه به‌کار رفته است. (در لغت‌نامه، ذیل این معنای «خویش‌کام»، نخست عبارت «مقدمه‌ی شاهنامه‌ی ابومنصوری» نقل شده، و سپس بی‌تی از فردوسی [نگاه کنید به صدر شواهد معنی نخست، در یادداشت حاضر]. و اگر جست‌وجویی صورت گیرد، قطعاً شواهد بیشتری یافت خواهد شد.)

این معنی در فرهنگ معین نیز دیده نمی‌شود. دکتر معین، ذیل «خودکام»، نخست این معنی را به عبارتی نسبتاً دقیق ذکر نموده، و سپس با افزوده‌ای، آن را کاملاً بی‌پوشانده است: «کسی که به کام و میل خود رسیده باشد؛ خودسر، خود رای!» در این فرهنگ، معنی «مرزبان مستقل» نیز ذکر نشده است.

□

یادآوری:

برخی از شواهد لغت‌نامه، از نظر تطبیق با معانی، مورد شک است و می‌بایست در متن آثار دیده شود. طبیعت زبان چنین است، که گاه معنی دقیق یک واژه، نه در محدوده‌ی بیت یا عبارت در بردارنده‌ی آن واژه، بلکه در «متن» مفهوم می‌گردد. و این ویژگی یا طبیعت زبانی، در متون کهن ما بیشتر چهره می‌نماید. می‌دانیم که در پارسی کهن، واژه‌ها اغلب نه معنایی واحد، بلکه معانی چندگانه‌ای دارد که در یک «ساحه‌ی معنایی» جای می‌گیرد؛ بی‌آن‌که این تعدد معنایی موجب ناروشنی و ابهام گردد؛ چرا که واژه در بافت بیانی متن، معنایی کاملاً دقیق و روشن و یک‌رویه دارد (یا داشته است).

هر چه بدین سوی آمده‌ایم، در سیری شتابناک، به درون تاریکی و ناتوانی تاخته، یا تازانده شده‌ایم. و هم از این روست اگر امروزه در باز یافت معنای دقیق بسیاری از واژگان خویش، سرگردان می‌شویم. نگاهی به کهن‌ترین فرهنگ بازمانده‌ی پارسی (لغت فرس اسدی) بر ما آشکار می‌سازد که بسیاری از واژه‌هایی که امروزه در معنای آن در می‌مانیم، در این فرهنگ نیامده، چرا که در آن روزگار، معنای واژه‌های مزبور، به گونه‌ای بدیهی، روشن و دیدار بوده است.

□□

و اما، بپردازیم به چند و چون از میان رفتن مفهوم یا مقوله و موضوع «خویش‌کامی»:

باید گفت که در فرهنگ و آیین کهن ایرانی «خویش‌کامی» به‌هیچ‌وجه امری منفی و مذموم نبوده است. در آیین زرتشتی، شادمائی، برخورداری، و «به‌کام‌زیستن»، پایه و بنیاد، و انگیزه‌ی بنیادین هستی انسان است. بنا به آموزش‌های زرتشت، «آدمی برای کام‌روایی فردی و اجتماعی آفریده شده». ^۹

حتی یک گشت و گذار شتاب‌زده در اوستا و دیگر متن‌های زرتشتی نیز این معنی را به‌روشنی آشکار می‌سازد:

□ [زرتشت، در آغازین گام‌های پس از روشن‌شدگی، چنین شکوه می‌کند:] ای مزدا! من می‌دانم که چرا ناتوانم. از آن روی که خواسته‌ام ناچیز است و کسانم اندک‌شمارند.

ای اهوره! از این [ناکامی] نزد تو گله می‌گزارم. تو خود نیک [در کار من] بنگر.
(یسنه. هات ۴۶. بند ۲)

□ آن کس که در پرتو «اشه» بهترین خواست «زرتشت» -ساختن جهانی نو- را به‌راستی برآورد، پاداش زندگی جاودانه سزاوار اوست و در این جهان زایای بارور نیز هر آن چه را دل‌خواه اوست، به‌دست خواهد آورد.

(همان. بند ۱۹)

□ ای مزدا! تویی پدر «سپندمینو». تویی که این جهان خرمی‌بخش را برای او (= آدمی) بیافریدی.

(یسنه. هات ۴۷. بند ۳)

□ ای آردویسور اناهیتا! ای نیک! ای تواناترین!

اینک خواستار این کامیابی‌ام که بسیار ارجمند باشم و به شهریاری بزرگی برسم که در آن خوراک بسیار آماده شود و مهره و بخش هر کس بسیار باشد؛ که در آن اسبان شیهه برکشند و گردونه‌ها بچروشند و آوای تازیانه‌ها در هوا بپیچد؛ که در آن خوراک و توشه فراوان انباشته باشد؛ که در آن خوشبوها فراوان باشد؛ که انبارهایش از هر آنچه مردمان آرزو کنند و زندگی خوش را به‌کار آید؛ پر باشد.

(یشت‌ها. آبان یشت. کرده‌ی سی‌ام. بند ۱۳۰)

^۹ دکتر جلیل دوستخواه، مقدمه‌ی اوستا، ص سی‌وهفت.

در وندیداد (ششمین و آخرین بخش اوستای کنونی، که از مهم‌ترین بخش‌های آن به‌شمار می‌رود^{۱۰})، موردی بسیار درخور توجه هست، که نقل می‌کنم:

«ای سپیتمان زرتشت!

مردی که همسری دارد، برتر از کسی است که همسری ندارد و پسرانی^{۱۱} پدید نمی‌آورد.

کسی که خانه‌ای دارد، برتر از کسی است که خانه‌ای ندارد.

کسی که دارایی دارد، بسی برتر از کسی است که هیچ ندارد.

... و از میان دو کس، آن یک که خود را با گوشت سیر کند، بیش از آن یک که

چنین نکند، از منش نیک سرشار شود.^{۱۲}

^{۱۰} پاره‌ای قراین حاکی از بی‌مهری یا کم‌مهری برخی اوستاشناسان، نسبت به این بخش از «نامه‌ی مینوی» است. اما شناسندگان درست آن نیز اندک نیستند. استاد دوستخواه، آن را «گنج شایگانی از ریشه دارترین و بنیادی‌ترین بن‌مایه‌های اساطیر و فرهنگ ایرانیان» خوانده‌اند. بنده‌ی نگارنده که البته و متأسفانه، به اوستا جز از طریق ترجمه‌های فارسی آن راه ندارم، به اتکای فهم و شناخت ناچیز خویش - وندیداد را، پس از گاتها، مهم‌ترین بخش اوستا می‌بینم.

^{۱۱} گمان می‌کنم بلکه بی‌گمانم که در این موضع، «فرزندان» درست باشد. در اوستایی (هم‌چنان‌که «پسر» در فارسی دری کهن) «پوثر//» دو معنا داشته: ۱- مطلق فرزند ۲- فرزند نرینه. («پوثر//» به معنی بدون فرزند، بی‌فرزند». رک: هاشم رضی. خودآموز زبان و خط اوستایی. ص ۹) (پس‌نگاره - امروز ۸۴/۲/۲۷ دیدم: آقای آرمین کسروی، در خودآموز خط اوستایی آن‌جا که «پوثر» همراه با پیشوند نفی آمده ص ۴ (۱) - آن را به معنی «فرزند» آورده‌اند، و آن‌جا که این واژه خود به‌تنهایی آمده ص ۱۷ (۱) - برای آن معنی «پسر» ذکر نموده‌اند! و درست همین است؛ اگرچه باید در آن‌جا که به‌تنهایی هم می‌آید، هر دو معنی ذکر شود. جای دیگر - در یادداشت بلند و پر گره «مرد» - در این باره بیشتر نوشته‌ام. اگر زنده ماندم، در این چند ماه آینده تایپ خواهم کرد. شاید هم مختصر پولی به‌دست افتاد و دادم تاییبست!)
^{۱۲} الف) پای‌برگ آورده‌ی استاد دوستخواه:

«کسانی هستند که روزی را بی خوردن چیزی می‌گذرانند و از لب‌زدن به گوشت، خودداری می‌کنند. ما نیز پرهیز می‌کنیم؛ اما از هر گناهی در اندیشه و گفتار و کردار. در دین‌های دیگر، مردمان از خوراک روزه می‌گیرند؛ اما در دین ما از گناه.» (صد در، ۸۳)

ب) مقایسه کنید با سخن مشهور سعدی، که می‌فرماید:

اندرون از طعام خالی دار

تا در آن نور معرفت بینی!

گرسنه، مرده‌ای بیش نیست. سیر به ارزش یک «آسپرن»^{۱۳}، به ارزش یک گوسفند، به ارزش یک ورزاو، به ارزش یک آدمی بر گرسنه برتری دارد. ... سیر می‌تواند در برابر تاخت و تازهای «آستو ویدتو» به ستیزه در ایستد. هموست که می‌تواند در برابر «ایشوش هوائحت» به ستیزه در ایستد. هموست که می‌تواند با نازک‌ترین جامه در برابر دیو زمستان به ستیزه در ایستد. هموست که می‌تواند در برابر فرمانروای خودکامه و تبهکار به ستیزه در ایستد و او را به سر فروکوبد. هموست که می‌تواند در برابر «اشموغ» ناپارسا که چیزی نمی‌خورد، به ستیزه در ایستد...»

(وندیداد. فرگرد چهارم، بندهای ۴۹-۴۷)

□

دانستن این که از چه هنگام «خویش‌کامی» در زندگی و فرهنگ ایرانی مذموم شمرده شده (چرا که در این هیچ شکی نیست که از میان رفتن این واژه، یا به عبارتی دیگر: این معنی، با از میان رفتن و نابود شدن «نیک‌بودگی» این مفهوم، و همچنین محو مصداق آن، همراه و مربوط بوده، نیازمند بررسی و پژوهش دقیق است. بدیهی‌ست که در دوره‌ی پیش‌اسلامی نیز می‌توان زمینه‌ای از گرایش‌های دنیاگرایانه یافت؛ لیکن، نگارنده -نه به استناد پژوهش و بررسی دقیق، بلکه بنا به پاره‌ای تأملات سایه‌وار مبتنی بر اندک خواننده‌های خویش- مجموعه‌ی سیری را که در آن، ذهنیت انسان ایرانی، از «ذم خویش‌کامی» تا «خوار داشت کامل تن» و «تبجیل گرسنگی و ناداری» پیش می‌رود، به گونه‌ی زیر قابل طرح و توجیه و توضیح می‌بینم:

چیرگی نظامی-سیاسی، و چپاول اقتصادی تازیان، غازیان^{۱۴}، شرایطی آن‌چنان پدید آورد که در آن از سویی، خویش‌کامان این سرزمین از خرد و بزرگ، فرو افکنده شده و قرین خواری گشتند، و از سوی دیگر، این و آبوهای برهنه‌پای دشت تازیان، و نیز اندک سرسپردگان خائن ایرانی، به نعمت و برخوردارگی رسیدند. و صد البته به ایشان نمی‌شد «خویش‌کام» گفت؛ چرا که: برتری و کام‌روایی به‌دست‌آمده از ناروا، فروترین و مذلت‌بارترین درکات است. همچنین، ویرانی‌های ناشی از هجوم و چیرگی شوم ایشان، سرپای سرزمین‌های ایرانی را در مذلت و فقر

^{۱۳} آسپرن = یک درهم (اوستا، پیوست، ص ۹۱۲)

^{۱۴} بایسته است که شمه‌ای از نظرم را در باره‌ی واژه‌ی «تازی»، و این که من آن را به چه معنا و مفهومی به‌کار می‌برم، همین جا بگویم: من تازی را به‌جای مسلمان به‌کار می‌برم و البته گوشه‌ی چشمی هم به خاستگاه آن در کار هست! (شاید جایی دیگر فرصت شد و بیشتر نوشتم).

و ناخویش‌کامی فرو برده بود. اقلیتِ حاکمان - که تقریباً به‌تمامی از پست‌ترین مردمان بودند - در آسایش و رفاه و برخورداری به‌سر می‌بردند، و اکثریتِ مردمانِ ایرانی، در غایتِ غارت‌شدگیِ مدام هر روزینه، و دچار تُنگ‌حالی و تنگ‌دستی. و آنچه بر این ارمغان برآمده از ذاتِ ویرانگرِ غازیان مَهر تأیید می‌نهاد و انگیزه‌ای برای تشدید آن می‌بود، چار ناچار نگه‌داشتنِ مردمانِ مغلوب، در مرز همیشه‌ی ناتوانی بود؛ که: «سیرخورده گردنکش و طَاعی بُود و گرسنه ذلیل و منقاد.»^{۱۵}

و در چنین شرایطی، از سویی، تازی «الفقرُ فخری» را در گوش مردمان تهی‌دست - که اندک‌اندک، به‌ناچار، ترک آیین خویش و نیاکان خویش می‌گفتند و به آکه دین جدید گردن می‌نهادند - زمره می‌کرد؛ و از سوی دیگر، بخشی از اهل اندیشه - خودآگاه، یا نه‌خودآگاه - راهی و طریقتی برمی‌گزیدند و در میان می‌آوردند، که: اینک که کاری از ایشان ساخته نیست، باری، با تطهیر و توجیه عارفانه‌ی فرودستی و فقر و گرسنگی، و اندرز به بی‌اعتنایی به دنیا و دنیاداران، و تبلیغِ عزلت و درون‌گرایی، جان‌بوزی ذهنی - روانی بتراشند و تسلی بخش این بیشترینه‌ی منکوبان گردند.

□

در این باره سخن بسیار می‌توان گفت؛ و شواهد و مستنداتِ آن نیز در نامه‌های کهن ما، به فراوانی ریگِ بیابان است.

عجالتاً، نگارنده به نکته‌ای دیگر در همین راستا می‌پردازم و به این گوشه از بحث پایان می‌دهم:

در جامعه‌ای که پستِ مردمان به برخوردار می‌رسند، راه رسیدن به برخورداری، به سرعتِ برق و باد، رنگِ تیره و پلشتِ اندرونی ایشان را به‌خود می‌گیرد. در چنین جامعه‌ای، رسیدن به برخورداری، گام به گام، پستی و پلشتی و رذالت و بی‌شرمی و دروغ و نامردمی طلب می‌کند؛ و این در شأنِ مردمانِ مردم نیست.

و چنین است که راه به انحصارِ پستان و پلشتان در می‌آید؛ و به دیده‌ی مردمی، «برخورداری» مذموم، و «فقر» مستحسن جلوه می‌کند. هستند کسانی که می‌گویند: پستی و

^{۱۵} شرح تعرف، ج ۱، ص ۱۲۹. باید گفت که این بیمناکی اختصاص به تازیان نداشته و ترکان تازی شده - که «مسلمانان پاکیزه» بوده‌اند - نیز چنین باور داشته‌اند که ایرانیان تا «عاجز باشند طاعت می‌دارند... و اگر کمتر گونه‌ی قوت گیرند... هم از جهت مذهب و هم از جهت ولایت، یکی را از ترکان زنده نمانند.» [سیاست‌نامه (به نقل از: زرین‌کوب، فرار از مدرسه، ص ۴۴) چاپ جعفر شعار، ص ۶-۱۹۵]

رذالت و بی‌شرمی و دیگر کُشی، در ذاتِ خواستِ برخوردارِ ست. و این سخنی‌ست از بنیاد مزخرف؛ و نشان از جهل‌گوینده و یا مأموریت‌وی دارد. یک دهگانِ عصرِ ساسانی یا سامانی می‌کوشید که همراه و همزمان با برکشاندن و رساندنِ خود به برخوردارِی و خویش‌کامی، روستایان را نیز به آبادانی و برخوردارِی نسبی برساند؛ و یک پستِ آدم به ویرانی ده شهر هم بسند نمی‌کرد و نمی‌کند تا از «اغنیا» گردد و بر غنای ارباب‌الاغنیا بیفزاید. (مِن بَابِ نَمُونِه، حکایتِ هارون و یحیی برمکی در ماجرای علی بن عیسی بن ماهان را در تاریخِ بیهقی - چاپِ فیاض، ص ۵۳۶ و بعد - بخوانید.)

□

(حاشیه:)

اگر آن‌چنان‌که ابوریحانِ بیرونی گفته است «بابِ برزویه»ی کليلة و دمنه، افزوده‌ی ابنِ مقفع بوده باشد^۱ - که چنین است! - عبارتِ زیر، برای بحثِ ما شاهد و مستندِ خوبی‌ست:

«و قوی‌تر سببی ترک دنیا را مشارکتِ این مستی دوز عاقر است که بدان مغرور

گشته‌اند.» (چاپِ مینوی، ص ۴۵)

همین یک عبارت، به‌وجهی دیگر، نظرِ ابوریحان را تأیید می‌کند. برزویه‌ی زرتشتی نمی‌توانسته چنین نگاهی به «دنیا» و برخوردارِی از آن داشته باشد. در این عبارت، ابنِ مقفع، برخوردارِیِ جویانِ روزگارِ خویش را می‌دیده است؛ تازیان و تازی‌شدگان را:

این مستی دوز عاقر!

□

مستشرقِ شهرِ پروفیسور کریستن سن، در کتابِ مشهور و بسیار ارزنده‌ی "ایران در زمانِ ساسانیان" - در اواخرِ فصلِ هشتم: خسرو انوشروان [ترجمه‌ی رشید یاسمی، ص ۵۵۴ و بعد] - در باره‌ی صحت و سقمِ انتسابِ بابِ برزویه، به شخصِ وی، مختصرِ بحثی کرده^{۱۶} و سپس با یافشاری بر صحتِ انتسابِ مزبور، این نوشته را به حیثِ یک سندِ قطعی و مسلم، به‌جدِّ موردِ استناد قرار داده است. نقدِ این بخش از نوشته‌ی کریستن سن، یادداشتی جداگانه می‌طلبد. این جا، از روی فرصت‌طلبی، چند کلمه‌ای می‌نگارم:

جایی می‌نویسد:

^{۱۶} رک: ترجمه‌ی فارسی رشید یاسمی، ص ۵۵۴ پارگ ۳. در پارگ ۵ ص ۵۶۲ نیز به خطابه‌ی خود - در پاریس، ۱۹۳۲ - اشاره و ارجاع داده.

«در این مشروحه^{۱۷} عباراتی است راجع به اختلاف مذاهب و نلدکه بر آن که این عبارت را ابن المقفع افزوده است، زیرا که تناسب آن با احوال عهد ابن المقفع بیش از زمان برزویه است. ولی اگر توجهی به آراء گوناگون عهد انوشروان بکنیم و توجه این شهریار را به عقاید فلسفی زمان در نظر آوریم،... به هیچ وجه بعید نمی‌بینیم که مطالب مذکور از قلم برزویه جاری شده باشد.» (ص ۵۶۲)

جای دیگر می‌نویسد:

«احتمال قوی می‌رود که ابن مقفع در نقل شکایتهای برزویه، پزشک مخصوص خسرو اول، قدری جنبه‌ی بدبینی آن را مؤکد ساخته باشد و از مصائب زمان خود چیزی بر قول برزویه افزوده باشد، ولی هیچ دلیلی در دست نداریم بر این که اساس این شکایات نومیدانه از قلم برزویه تراوش نکرده باشد.» (ص ۵۷۳، پابرج ۲)

این پابرج در ارتباط با عباراتی آمده که در آن کریستن سن مقدماتی چیده، تا اوج تشتت و انحطاط همه‌جانبه‌ی ایران عهد خسرو انوشروان را، به اصطلاح، از زبان برزویه بیان کند، و این فصل از کتاب خود را بدان ختم نماید:

«این حکیم در پایان تأمل و تفکر در سرنوشت بشر و تکلیف او در این عالم به این جا رسیده است، که بهترین راهها زهد و ترک دنیا است. گفتار برزویه بهترین آیین‌های افکار زمان او به‌شمار می‌رود:

"... در این روزگار تیره، که خیرات بر اطلاق روی بتراجع نهاده است و همت مردمان از تقدیم حسنات قاصر گشته، با آنچه ملک عادل انوشیروان کسری بن قباد را ثبات رأی و علو همت و کمال مقدرت و صدق لهجت و شمول عدل و رأفت و افاضت جود و سخاوت و اختیار حکمت و اصطناع حکما و مالیدن جباران و تربیت خدمتکاران و قمع ظالمان و تقویت مظلومان حاصل است، می‌بینم که کارهای زمانه میل به ادبار دارد و چنانستی که خیرات مردمان را وداع کردستی و افعال ستوده و اقوال پسندیده مدروس گشته و عدل ناپیدا و جور ظاهر و لوم و دنائت مستولی و کرم و مروت متواری و دوستی‌ها ضعیف و عداوت‌ها قوی و نیکمردان رنجور و مستذل و شیران فارغ و محترم و مکر و خدیعت بیدار و وفا و حریت در خواب و دروغ مؤثر و مثر و راستی مهجور و مردود و حق منهزم و باطل مظفر و مظلوم محق ذلیل و ظالم مبطل عزیز و حرص

^{۱۷} یعنی باب برزویه.

غالب و قناعت مغلوب و عالم غدار و زاهد مکار، بدین معانی شادمان و محصول این ابواب، تازه‌روی و خندان^{II}». (صص ۴-۵۷۳)

به باور نگارنده، فراز مزبور، به‌درستی و به‌یک‌باره ناقض نظر کریستن سن و هم‌باوران اوست. بی‌تردید، وی در هیچ‌یک از منابع پارسی و تازی، هم‌چنان‌که در هیچ‌یک از منابع یونانی، سریانی، ارمنی، ... -که خود به غرض آلودگی نویسندگان برخی از این آثار، در درشت‌نمایی بدی ایرانیان، اذعان دارد- نیز چنین توصیفی، حتی با ده‌یک شدت، نیافته، و گرنه از آن‌جا نقل می‌کرد و به نوشته‌ای از گونه‌ی «باب برزویه» (که مورد شک است و بلکه در نادرستی انتساب آن به برزویه جای تردید نیست!) استناد نمی‌جست. این توصیف هولناک، به دقیق‌ترین گونه‌ی ممکن، تصویر «روزگار تیره»ی عهد ابن مقفع است نه روزگار برزویه.

البته به کریستن سن و دیگرانی که چنین انگاشته‌اند، نمی‌توان خرده گرفت. اگر هر یک از ایشان در این روزگار می‌بودند و هجوم دیگرباره‌ی تازیان غازیان را بر ایران زمین می‌دیدند، و می‌دیدند که بلافاصله پس از ۲۲ بهمن ۵۷، سیری آغاز شد که دورنمای آن، اکنون تلخای تمامی هستی مان گشته: این روزگار تیره؛ آن‌گاه درمی‌یافتند که اصرار م. سهرابی از سر تعصب نسبت به ایران کهن نیست (ایران که نیازی به تعصب ندارد. این دین است، آن هم از نوع مبین آن، که فقط با زور تعصب زنده می‌ماند). بلکه به چشم سر خود می‌بیند ابن مقفع را، در لحظه‌ی نگارش این گزارش کشنده.

□

متأسفانه دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب نیز، با وجود اندکی اظهار تردید نسبت به اصالت انتساب کلیت باب برزویه به وی، پیش از آن (!) به صراحت می‌نویسد که: «برای روشنفکری مثل برزویه طیب که کلیله و دمنه را به زبان پهلوی درآورد و مقدمه‌ی معروف خویش را بر آن افزود، عصر وی [= خسرو انوشروان] در عین حال عصر انحطاط اخلاقی تلقی می‌شد.» (تاریخ مردم ایران، ص ۴۹۹)

شگفت آن‌که چند سطر بعد، عصر خسرو «روی هم رفته یک دوران درخشان فرهنگ مزیسنان زرتشتی» خوانده شده!

این «کوسه‌ی ریش‌پهن» خود را تنها به دکتر زرّین‌کوب تحمیل نموده. دیگرانی نیز به ریش‌نبوده‌ی وی گرفتار بوده‌اند؛ هستند؛ و می‌تواند خواهد بود. از جمله، پروفیسور کریستن سن، که ذکر ایشان گذشت -در همین فصل هشتم «ایران در زمان ساسانیان»-؛ و دیگر، پروفیسور

گیرشمن، که ذکر ایشان بیاید، - در «ایران از آغاز تا اسلام» [ترجمه‌ی دکتر محمد معین، صص ۱۵-۴۱۴] که از قضا، بازهم پای برزویه، یا درست‌تر بگوییم: پای بابِ وی، در میان است!

به ما الفاء شده است، و باید برای ایرانِ عصرِ ساسانی، «انحطاط و پوسیدگی در حدِّ اضمحلال» اثبات کنیم!

□

عَلَّامه‌هایی در باره‌ی سخن ابوریحان نوشته است: «مطلبی که ابوریحان در باره‌ی «باب برزویه» و «قصد و نیت ابن مقفع» می‌گوید بنظر این حقیر قابل تردید و محتاج تأمل و تحقیق بیشتر است والله العالم.» (التفهیم، مقدمه: سرگذشت ابوریحان بیرونی، ص ۱۱۳، پابریگ) نکته‌ی بسیار مهم یادداشت کوتاه‌ی علامه‌هایی، این است که وی دو موضوع مطرح شده از سوی ابوریحان را از هم تفکیک نموده؛ که ممکن است برخی چنین نکرده باشند (درحالی‌که باید کرد): ۱- افزودن ابن مقفع باب برزویه را به کلیله و دمنه ۲- انگیزه‌ی وی؛ مبنی بر ایجاد شک در اذهان معتقدان و دعوت به مذهب مانی.

به‌گمان نگارنده، در این دو موضوع، از نظر نوع، جایگاه، و زمینه‌ی شناخت، تفاوتی هست. یکی به حوزه‌ی نسخه‌شناسی و کتاب‌شناسی تعلق دارد، و دیگری به حوزه‌ی متن‌شناسی و نقد و تحلیل متن.

با توجه به شناختی که از ابوریحان داریم، در فقره‌ی نخست جای بحثی باقی نمی‌ماند: اگر چند و چون نسبت «باب برزویه» به ابن مقفع را به‌درستی بر نرسیده و نپژوهیده بود، هرگز چنین به قطعیت سخن نمی‌گفت؛ بلکه اصلاً فقره‌ی دوم در ذهن وی مجال طرح نمی‌یافت. اگرچه امکان و احتمال این که بتوان مستقیماً به فقره‌ی دوم رسید نیز کاملاً منطقی است. و این، با شناخت دقیق اوضاع و احوال عصر برزویه، و نقد و تحلیل متن «باب برزویه» میسر می‌گردد. یادکرد ابوریحان، راه را کوتاه کرده و روزنه‌ای سبیل، دری فراخ - به این حقیقت گشوده. با این همه، لجاج می‌کنیم، و اگر شرم در کار نباشد، بدمان نمی‌آید که بگوییم ابوریحان بیرونی روی هوا حرف می‌زده است!

□

سخن ابوریحان در فقره‌ی نخست، مستلزم آن است که وی نسخه یا نسخه‌هایی از متن پهلوی کلیله و دمنه‌ی برزویه را دیده باشد؛ یا ترجمه‌ای تازی غیر از ترجمه‌ی ابن مقفع، یا ترجمه‌ی

فارسی‌ای از چنین متنی، و یا ترجمه‌ای به فارسی دری که مستقیماً از متن پهلوی برزویه برآمده باشد.

یابریگ اندر متن سپوختگ:

بد نیست یادآوری کنم که ابوریحان کتاب بسیار می‌دیده است. از جمله «شاپورگان» مانی را دیده، و تاریخ دقیق جلوس اردشیر بابکان، و فاصله‌ی میان اسکندر و اردشیر را از آن استخراج نموده. این کتاب را گویا کسی دیگر ندیده و از آن خبر نداده است. (در حفریات تورفان - ترکستان شرقی چین - در آغاز سده‌ی بیستم، پاره‌هایی از آثار مانوی و از جمله اوراقی از «شاپورگان» به دست آمده. [رک: ایران در زمان ساسانیان، ص ۲۸۴؛ آیین گنوسی و مانوی، ص ۱۲۳؛ سبک‌شناسی، ج ۱ صص ۳۸-۹]). پس احتمال آن هست که متن پهلوی کلیده و دمنه‌ی ترجمه‌ی برزویه را دیده باشد. همچنین، احتمال دیدن ترجمه‌ی سریانی - که از روی متن پهلوی برزویه، و به روزگار خسرو انوشروان انجام یافته - نیز هست.

در باره‌ی وجود ترجمه‌های عربی دیگر از کلیده و دمنه، بنگرید به: نوشته‌ی مینوی (مکتوبی به عباس اقبال)، نقد حال، صص ۶-۲۵.

با این همه، پاره‌ی پایانی سخن ابوریحان، تردید جدی ایجاد می‌کند؛ به حدی که به منتفی بودن همه‌ی این احتمالات می‌انجامد: «و اذا كان متهما في ما زاد، لم يخل عن مثله في ما نقل» [= و چون در آنچه افزوده است متهّم است، از مثل آن در آنچه ترجمه کرده است خالی نباشد.] (از ترجمه‌ی مینوی)

چنان می‌نماید که ابوریحان آگهی مبنی بر عمل ابن مقفع، در افزودن «باب برزویه» را از طریقی غیر از دیدن نسخه‌های فاقد این باب، حاصل نموده باشد. همچنین، می‌توان احتمال داد که از طریق دیدن نسخه‌هایی مطمئن (اعم از پهلوی یا عربی) به الحاقی بودن باب برزویه آگاه شده، و سپس به این برداشت رسیده که: پس قطعاً ابن مقفع در اصل متن نیز تصرفاتی نموده است.

□

در باره‌ی مجمل نظر محمد علی فروغی - در ردّ سخن ابوریحان - بنگرید به همان مکتوب مینوی، نقد حال، صص ۱۵ و ۱۶. (به‌گمان نگارنده، نظر فروغی - با دلایلی که

آورده - پذیرفتنی نیست، و از پاره‌ای اشتباهاتِ اساسی وی در چند و چون گذشته‌ی ایران و اسلام برآمده. اگرچه در آن «افکار بلند» دیده می‌شود!

□

سخن پایانی این که: اگر ابوریحان، چنان‌که آرمان وی بوده، فرصتِ ترجمه‌ی «پنج تتر» را می‌یافت، قطعاً در مقدمه‌ی آن، مستندات و دلایلِ خویش را می‌آورد و ما را امروز به این همه بحث و جدل گرفتار نمی‌کرد!

[پایان پابرجا اندر متن...]

□

دکتر خانلری، در مقدمه‌ی «داستانهای بیدپای» - بدون اشاره به سخن ابوریحان و هر دلیل و سندِ دیگر - به صراحت، «باب برزویه» را افزوده‌ی ابن مقفع دانسته، و می‌نویسد: «... کتاب برزویه تلفیقی بوده است از چند کتاب هندی. ابن مقفع نیز در ترجمه‌ی آن از پهلوی به عربی در متن تصرفاتی کرده تا آن را به ذوق و سلیقه‌ی محیط خود نزدیک کند و مقدماتی بر آن افزوده تا در ضمن بیان سرگذشت برزویه شمه‌ای از عقاید و آراء فلسفی خود را از زبان برزویه‌ی پزشک بیان کند.» (ص ۱۸)

ممکن است که استادِ دکتر خانلری (افزون بر سخن ابوریحان!)، به ترجمه‌ی سُرّیانیِ کلیله و دمنه^{۱۸} بوده باشد؛ ترجمه‌ای که از روی متن پهلوی برزویه و در همان روزگار خسرو انوشروان صورت گرفته، و در آن از «باب برزویه» نشانی نیست! (در باره‌ی این ترجمه، و چونی اختلافاتِ آن با ترجمه‌ی ابن مقفع، بنگرید به همین مقدمه‌ی دکتر خانلری، و نیز: مقدمه‌ی دکتر جلالی نائینی بر «پنج‌کلیانه»، صفحات سی و شش و هفتادوشش).

^{۱۸} ترجمه‌ی مزبور که نسخه‌ی منحصر به فرد آن در ۱۸۷۰ م شناسایی شده، در ۱۸۷۶ با ترجمه‌ی آلمانی آن، در لایپزیگ انتشار یافته. دکتر خانلری از چاپ ۱۹۱۱ (برلین) بهره برده است. عدم اعتنای کریستن سن و گیرشمن به این ترجمه را (که فاقدِ باب برزویه است) چگونه باید توجیه کرد؟ چاپِ نخستِ «ایران در زمان ساسانیان» در ۱۹۳۶، و چاپِ نخستِ «ایران از آغاز تا اسلام» در ۱۹۵۱ صورت گرفته؛ و در این هر دو کتاب، «باب برزویه» به حیثِ یک سندِ دوره‌ی ساسانی تلقی شده است. جالب‌تر از همه این که دانشمندِ بزرگِ ایرانی، مجتبی مینوی، در «مکتوبی به عباس اقبال» به تاریخ ۱۳۰۶ هجری شمسی (۱۹۲۸ میلادی) به این ترجمه مراجعه داشته است. (رک: نقد حال، ص ۱۶)

□

مستشرق و باستان‌شناس نامدارِ فرانسوی، ر. گیرشمن، نیز همچون کریستن سن، عصرِ خسروِ اوّل را دوره‌ی «بدبختیِ ملّت» دانسته، و در این باره به «بابِ برزویه» استناد می‌جوید. می‌نویسد:

«بدبختی‌های او موجب ترحم افکار مردان بزرگ عصر گردید، چنان‌که برزویه می‌نویسد: «عصر ما همه‌جا در انحطاط است». دولت بر اثر تمدن و ثروت خویش درخشان می‌نمود، و قوای نظامی آن قادر مطلق به‌نظر می‌رسید. اما سازمان اجتماعی‌اش پوسیده و خراب بود، و همین امر کفایت می‌کرد که کشور، به هنگام حمله‌ی عرب - که از مقاومت در برابر آن عاجز بودند - در بازوانِ فاتح افتد.» (ایران از آغاز تا اسلام، صص ۱۵-۴۱۴)

...

پایانِ حاشیه III)

□□

بازگردیم به خویش‌کام:

می‌توان گفت که به‌هیچ‌وجه اتّفاقی نیست اگر در محدوده‌ی شواهدی که نقل شد، «خویش‌کام» [= به کام خویش زینده] تنها در سه اثر، یعنی مقدّمه‌ی شاهنامه‌ی ابومنصوری، شاهنامه‌ی فردوسی، و ویس و رامین، آمده است. در شاهنامه و ویس و رامین، این واژه در موردِ اشخاص داستانی و باستانی آمده و تنها در مقدّمه‌ی شاهنامه‌ی ابومنصوری است که در باره‌ی شخص زنده‌ی همان روزگار به‌کار رفته است.^{۱۹}

فردوسی این واژه را حتّی در باره‌ی ابومنصور عبدالرزاق نیز به‌کار نبرده، و وی را با صفاتِ دیگر ستوده است:

یکی پهلوان بود دهقان‌نژاد

دلیر و بزرگ و خردمند و راد

فخر الدین اسعد نیز این واژه را نه در موردِ طُغرل به‌کار برده و نه در باره‌ی دو عمیدِ وی، ابونصر منصور بن محمّد کندی و ابوالفتح مظفّر بن محمّد نیشابوری؛ درحالی‌که هر سه را با بهترین

^{۱۹} در موردِ ویس و رامین مطمئنم؛ اما در موردِ شاهنامه، این نظر متّکی به شواهد لغت‌نامه، و فحس محدود نگارنده در دیباجه‌ی شاهنامه است. لازم است که کلیه‌ی مواضعی از شاهنامه که فردوسی در آن از روزگار خود می‌گوید، بررسی شود.

اوصاف - و دقیقاً به «کامرانی»! - ستوده است؛ به‌ویژه شخصِ اخیر را، که از سوی طغرل به اداره‌ی امور اصفهان گماشته شده بوده، و هم‌اوست که نظمِ دری «ویس و رامین» را از وی درخواست نموده است. (ناصر خسرو نیز از این مظفرِ نشابوری به‌نیکی یاد کرده. رک: سفرنامه، چاپ دیرسیاقی، ص ۱۶۶.)

□

تا اینجا، در محدوده‌ی نگریده‌های متنی ما، امیر ابومنصور عبدالرزاق طوسی، تنها «خویش‌کام» ایرانی در همه‌ی ادوار پس از تازیان است. پهلوانی دهقان‌نژاد، که آندیشه‌ای بس بلند داشت در ایران‌پرستی خویش، و به‌یک‌باره جان بر سر این کار نهاد.

□

از آن‌جا که این نوشته، در آغاز، با نام و یاد این بزرگ‌مرد تقریباً به فراموشی سپرده شده^{IV}، پیوند یافت، اینک که دوباره به یادکرد وی باز گشته‌ایم، بی‌جا نخواهد بود اگر کلمه‌ای چند دیگر نیز در باره‌ی وی نوشته آید.

دانشمندِ گران‌مایه، جناب دکتر اذکائی، در تعلیقاتِ عالی الاثار الباقیه [شماره‌ی ۶۹]، در گزارشی موجز از زندگی‌شناختِ ابومنصور عبدالرزاق، وی را به استنادِ نوشته‌ی نظام‌الملک طوسی (سیرالملوک/سیاست‌نامه)، باطنی-قرمطی دانسته و نوشته‌اند که: «تا کنون هیچ‌یک از محققان دانشمند «شاهنامه‌پژوه» ابدأً اشارتی به گرایش «باطنی» (اسماعیلی) وی نکرده‌اند. -نه قزوینی، نه مینورسکی، نه صفا و نه خالقی مطلق.» (الاثار، ص ۴۹۵)^V

این درست؛ لیکن به‌گمان نگارنده، تنها به استنادِ نوشته‌ی نظام‌الملک، نمی‌توان در این باره داوری قطعی نمود.

همچنین نوشته‌اند: «در ضمن این قضیه هم نظر به گرایش‌های سیاسی امراء و ملوک زمان (نیمه‌ی یکم سده‌ی چهارم هـ. ق.) کاملاً تأیید می‌شود.»

با این همه، و حتی با توجه به گرایش بنیادین باطنیان ایران به «ایران‌خواهی» (چنان‌که از اشعار شاعر سترگ سده‌ی پنجم: ناصر خسرو، به‌روشنی پیداست - اگر بتوان وی را نمونه‌ی نوعی «باطنی» دانست)، پذیرفتن باطنی‌گری سپهسالار خراسان، دشوار می‌نماید. به‌نظر می‌رسد که وی به‌لحاظ اندیشگی، بیشتر به گونه‌ای ایران‌پرستی ژرف دهگانی/پهلوانی باور داشته است. (همان گونه که ناصر خسرو، باورمندِ ایران‌پرستی خردورزانه است.) و البته نمی‌توان نادیده گرفت که ممکن است در کوتاه‌مدت و بنا به ملاحظاتِ سیاسی، در گیراگیر وضعی به‌شدت حساس و منقلب، ابومنصور نیز همچون سایر امراء و ملوک زمان، با باطنیان که خود را در مقابله‌ی دشمنی

مشترک می‌دیده‌اند، همراه شده، و در خروج یک پارچه‌ی ترکان و دین‌باوران و دستارداران^{۲۰} و تازیان و تازی‌شدگان مخالف سامانیان، که به سرکوبی جنبش باطنیان برخاسته بودند، شکست یافته و همچون دیگران، جان بر سر آرمان‌های خویش نهاده باشد.

□

اگر در روایت نظام‌الملک^{VI} خوب دقیق شویم، چند نکته جلب نظر می‌کند:

۱. تنها یک بار از نسبت «باطنی» ابومنصور سخن رفته؛ آن هم با فعل «شد» (پس از شرح باطنی شدن شماری از بزرگان دولت، و توضیح نحوه‌ی عمل پوشیده‌ی ایشان):
 «و مردمان دوردست چنان می‌پنداشتند که اهل حضرت همه باطنی شده‌اند. و ابومنصور عبدالرزاق نیز در مذهب باطنیان شد.» [چ دکتر شعار، ص ۲۶۸]. (بگذریم از این که این جمله به لحاظ نحوی قابل تأمل است و می‌توان فعل «شد» را صورت محذوف به قرینه‌ی «شده/شده است» دانست: چنان می‌پنداشتند که اهل حضرت همه باطنی شده‌اند و ابومنصور عبدالرزاق نیز در مذهب باطنیان شده/شده است.)

۲. کمترین سخنی از ارتباط دیگر باطنیان و باطنی‌شدگان با ابومنصور دیده نمی‌شود. تنها یک مورد ارتباط از سوی ابومنصور با یکی از باطنیان/باطنی‌شدگان بارگاه منصور باقرا، دیده می‌شود؛ که ابومنصور پس از تلاشی که برای جلوگیری از رسیدن البتگین از نسابور به بخارا می‌کند و موفق نمی‌شود، طی ملاحظه‌ای به پسر باقرا می‌نویسد که: «البتگین آمد تا کار شما تباہ کند.» [ص ۲۶۹]

۳. در سایر موارد، از قرمطیان با نام شهرهای ایشان یاد شده، اما حتی یک بار «قرمطیان طوس» گفته نشده؛ الا این که: «گرد طوس فرو گیرند و ابومنصور را بگیرند، و هر که را یابند از قرامطه، بکشند.» [ص ۲۷۲]. به روشنی پیداست که وضع طوس و ابومنصور، تفاوت اساسی با سایر موارد شهرها و قرمطیان آن دارد.

۴. در مورد مرگ سایرین، افعال «بمرد» و «بکشند» به کار رفته، و در مورد ابومنصور، فعل «فرمان یافت». آیا نظام‌الملک از سر زادگاه دوستی چنین می‌نوشته؟ بعید می‌نماید.

□

غرض آن که، برای قرمطی دانستن ابومنصور، آورده‌ی وزیر سلجوقی سند بسنده‌ای نمی‌تواند بود. وی طوری می‌گوید «فلان قرمطی شد» که گویی قرمطی شدن، جامه دگر کردن است یا

واخوردن پیه‌ای شراب. به استعداد و روزگار قرمطی توان شد. آدم بزرگ صاحب اندیشه‌ای چون ابومنصور عبدالرزاق به لحظه‌ای قرمطی نمی‌شود. مردمان توده -هم‌چنان‌که از روایت‌های نظام‌الملک هم پیداست- می‌توانند به شبی «قرمطی پرو» یا «پرو قرمطی» شوند [و همین خود از بزرگ‌ترین ضعف‌های جنبش‌های ماست]، اما صاحبان اندیشه، به شبی، تنها می‌توانند قرمطی‌بودن خود را آشکار کنند. و در مورد ابومنصور چنین چیزی دیده نمی‌شود. می‌گوید: قرمطی شد. (یا به عین عبارت: در مذهب باطنیان شد.)

و این، به دقیق‌ترین برداشت، یعنی: به ملاحظات سیاسی، با قرمطیان همراه شدن. (و برای این برداشت، بنده گزارش سیاست‌نامه را سندی بسنده می‌بینم!)

□

برداشت نگارنده از روایت سیاست‌نامه (با استناد به مختصر آگهی‌های دیگر که از زندگی ابومنصور عبدالرزاق به دست داریم) این است که: سرکوبی جنبش قرمطیان، فرصتی مغتنم از بهر ترک و تازی، برای از میان برداشتن این داعیه‌دار نیرومند و بلندپرواز ایران‌پرست بوده است (آن هم به دست فرمان‌امیر سامانی).

وگرنه، قرمطی‌بودن ابومنصور عبدالرزاق همان‌قدر پذیرفتنی‌ست که اعتزال و تشیع فردوسی! در اعتزال فردوسی، از قدیم الایام تا به امروز، به این بیت او -پنجمین بیت شاهنامه- استناد و استشهد می‌شود:

به بینندگان آفریننده را

نبینی مرخجان دو بیننده را

(گویا چهارمقاله‌ی نظامی عروضی سمرقندی -مؤلف به نیمه‌ی سده‌ی ششم ه. ق.- کهن‌ترین جایی باشد که این برداشت یاره در آن آمده است.^{۲۱}) درحالی‌که اولاً: این معنی در باورداشت زرتشتیان نیز هست. (اگر نگویند که زرتشت هم معتزلی بوده!)، ثانیاً: فردوسی سخن از شناخت خداوند می‌گوید، و این که وی را با چشم نمی‌توان دید. (و در بیت بعد، اندیشه را هم رها یابنده به او نمی‌بیند.) درحالی‌که -گویا^{۲۲}- اختلاف مورد نظر معتزله و اشاعره در این فقره،

^{۲۱} متأسفانه مینوی نیز همین را تکرار کرده. (رک: نقد حال، ص ۱۳۰)

^{۲۲} این «گویا» از آن روست که بنده از معتزله و اشاعره و جنگ‌های کلامی، هیچ نمی‌دانم. از بی‌سوادی گذشته، کمبود کتاب درد بزرگی‌ست. برای همین دو سه سطر اظهار نظر، به ناچار، حدود ۳-۴ ساعت در این چند کتابی که دارم، گشتم و عاقبت به لغت‌نامه بسنده کردم.

برکنار از مقوله‌ی «شناخت»، و امری کلی‌ست که آیا انسان قادر به رؤیتِ خداوند هست یا نه؛ که: «معتزلی گوید: خدا را هیچ‌گاه به‌چشم نتوان دید و اشعری گوید که خداوند در روز رستخیز به‌عیان دیده می‌شود.» [لغت‌نامه؛ اشاعره]، ثالثاً: هر آدمیزاده‌ای که در هستی به‌درستی اندیشه کند، خود می‌تواند به این دریافت برسد. چگونه است که اندیشمندِ بزرگی چون فردوسی، نیاز به اخذ از معتزله دارد؟!^{VII}

در این اواخر، آقای دکتر زریاب خوبی، از راه سنجش دیباجه‌ی شاهنامه با عقاید کلامی فرق مختلف اسلامی، به این نتیجه رسیده‌اند که: «جهان‌بینی فردوسی با عقاید حکمای اسماعیلی مطابقت دارد.»^{۲۳}

این تحقیق تازه‌ای است، اما نتیجه‌ی آن چیز تازه‌ای نیست. فردوسی از قدیم به «قرمطی‌بودن» و «تشیع و اعتزال» متهم بوده است.^{VIII} سخن نگارنده در این باره این است که: اگر عقاید حکمای اسماعیلی با جهان‌بینی فردوسی مطابقت داشته بوده باشد، تکلیف چیست؟! (از آن‌جا که نوشته‌ی استاد زریاب را ندیده و نخوانده‌ام، بیش از این گپ نمی‌زنم.)

□
نگارنده بر این گمانم - یا در این بی‌گمانم - که طرح چنین بحث‌ها و نسبت‌هایی، در باره‌ی بزرگانی چون ابومنصور عبدالرزاق و فردوسی، در حکم فروپوشاندن چهره‌ی راستین ایشان است. و اگر به‌راستی اصرار داریم که برای آیین ایشان در پی نامی بگردیم، آن همانا «ایران‌پرستی» است.

به‌جاست که در باغ فردوسی در طوس خراسان، برای ابومنصور عبدالرزاق، که خویش‌کامی خود را در رهایی و سربلندی ایران می‌جُست، بنا یا نشانه‌ی یادبود شایسته‌ای بر پا گردد. هم‌چنان‌که، نصب سنگ‌نبشته‌هایی در بردارنده‌ی نام و یادِ همه‌ی آنانی که از روزگار خسروان، با گردآوری و نگارش «خدای‌نامه»، تا به روزگار ابومنصور عبدالرزاق و فردوسی، به این کار بزرگ، یعنی شناخت‌نامه‌ی ایران و ایرانی یاری رسانده و در آن کوشیده‌اند، یک ضرورتِ ایرانی‌ست.

و البته، می‌مآند برای اندکی بعد؛ که آینده بیاید.

□□

^{۲۳} آگهی از: دکتر محمد امین ریاحی؛ کسایی مروزی. زندگی، اندیشه و شعر او؛ مقدمه، ص ۲۹ پابرجا ۲۰.

سخن پایانی این که: اگر «خویش‌کامی» [به معنی نخست خود] دست کم در بُعد معنوی [= به کام خویش برآمدگی درونی]، تا روزگار حافظ ادامه‌ی هستی یافته بود، در این بیت او:
 طریق کام‌بخشی چیست؟ ترک کام خود کردن
 کلاه سروری آن است کز این ترک بردوزی
 می‌توانست به جای «کام‌بخشی» [که در دو جای دیگر از دیوان، در مورد «دوران» و «چرخ» به کار رفته] بنشیند:

طریق خویش‌کامی چیست؟ ترک کام خود کردن

...

اهل ذوق در می‌یابند که همین تفاوت مختصر، چه دگرگونی ژرفی پدید می‌آورد.

مهدی سهرابی

نیمروز پسین آدینه؛ ۲۵ مرداد ۱۳۸۱

(ویرایش حروف نگاری: فروردین ۱۳۹۶؛ آلمان)

....

پیشین:

http://borzinmehr.blogspot.de/2005/09/blog-post_112579897336580832.html

فایل جداگانه‌ی این نوشته:

<http://borzinmehr-yvm.blogspot.com>



فهرست منابع و مراجع:

الانثار الباقیه عن القرون الخالیه. ابوریحان محمد بن احمد بیرونی. تحقیق و تعلیق پرویز ادکائی. مرکز نشر میراث مکتوب. اول، ۱۳۸۰.
 آثار الباقیه. ابوریحان بیرونی. ترجمه اکبر داناسرشت. انتشارات امیرکبیر. سوم، ۱۳۶۳.
 آیین گنوسی و مانوی. (مقالات) ویراسته‌ی میرچا الیاده. ترجمه‌ی دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور. انتشارات فکر روز. اول، ۱۳۷۳.
 اوستا. کهن‌ترین سرودهای ایرانیان. گزارش و پژوهش دکتر جلیل دوستخواه. انتشارات مروارید. اول، ۱۳۷۰.
 ایران از آغاز تا اسلام. ر. گیرشمن. ترجمه‌ی دکتر محمد معین. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. هشتم، ۱۳۷۰.

- ایران در زمان ساسانیان. کریستن سن. ترجمه‌ی رشید یاسمی. دنیای کتاب. هفتم، ۱۳۷۰.
- بیست مقاله‌ی قزوینی (دوره‌ی کامل). تصحیح (؟) عباس اقبال آشتیانی و ابراهیم پورداود. دنیای کتاب. دوّم، ۱۳۶۳.
- پنجاه‌گانه یا پنج داستان (کلیله و دمنه؛ ترجمه از متن سنسکریت). ترجمه‌ی مصطفی خالقداد عباسی. تصحیح و توضیح دکتر جلالی نائینی-دکتر عابدی-دکتر تاراچند. انتشارات اقبال. اوّل، ۱۳۶۳.
- تاریخ ادبیّات ایران. دکتر ذبیح‌الله صفا. (خلاصه. جلد اوّل). شرکت سهامی کتاب‌های جیبی. سوّم، ۱۳۶۲.
- تاریخ بیهقی. ابوالفضل بیهقی. تصحیح دکتر علی اکبر فیاض. انتشارات دانشگاه فردوسی. دوّم، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- تاریخ مردم ایران، کشمکش با قدرتها. دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب. انتشارات امیرکبیر. اوّل، ۱۳۶۴.
- التفهیم لاوائل الصّاعه التّنجیم. ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی. تصحیح جلال‌الدین همایی. انتشارات بابک.؟، ۱۳۶۲.
- چهارمقاله. نظامی عروضی سمرقندی. به اهتمام دکتر محمد معین. انتشارات امیرکبیر. هشتم، ۱۳۶۴.
- هماسه‌سرایی در ایران. دکتر ذبیح‌الله صفا. انتشارات امیرکبیر. پنجم، ۱۳۶۹.
- خودآموز زبان و خط اوستایی. تألیف هاشم رضی. انتشارات فروهر. دوّم، ۱۳۷۳.
- خودآموز خط اوستایی. پژوهش آرمن کسروی. (نسخه‌ی پی‌دی‌اف. نشانی اینترنتی: <http://www.zoroaster7.persianblog.com>)
- داستان‌های بیدپای (کلیله و دمنه). ترجمه‌ی محمد بن عبدالله البخاری. تصحیح پرویز ناتل خانلری و محمد روشن. انتشارات خوارزمی. دوّم، ۱۳۶۹.
- سبک‌شناسی. تألیف محمدتقی بهار (ملک الشعرا). انتشارات امیرکبیر. ششم، ۱۳۷۰.
- سخن و سخنوران. تألیف بدیع‌الزمان فروزانفر. انتشارات خوارزمی. چهارم، ۱۳۶۹.
- سفرنامه. تألیف ناصر خسرو. تصحیح دکتر دبیرسیاقی. انتشارات زوار. چهارم، ۱۳۷۰.
- سیاست‌نامه (سیر الملوک). خواجه نظام‌الملک طوسی. به کوشش جعفر شعار. شرکت سهامی کتابهای جیبی. سوّم، ۱۳۶۴.
- سیاست‌نامه. تصحیح عباس اقبال آشتیانی. انتشارات اساطیر. دوّم (چاپ اوّل اساطیر)، ۱۳۶۹.
- شاهنامه. ژول مول. (افست) انتشارات امیرکبیر (۷ جلد + ۱ جلد مقدمه). سوّم، ۱۳۶۳.
- شرح تعرّف (شرح التّعرف لمذهب التّصوّف). اسماعیل بن محمد مُستملی بخاری. تصحیح محمد روشن. انتشارات اساطیر. اوّل، ۱۳۶۳.
- فرار از مدرسه. تألیف دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب. انتشارات امیرکبیر. چهارم، ۱۳۶۹.
- فرهنگ فارسی. دکتر محمد معین. امیرکبیر. هشتم، ۱۳۷۱.

- کسایبی مروزی (زندگی، اندیشه و شعر او). تألیف و تحقیق دکتر محمد امین ریاحی. انتشارات علمی. هشتم، ۱۳۷۹.
- کلیله و دمنه. انشای ابوالعالی نصرالله منشی. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهرانی. انتشارات امیرکبیر. هفتم، ۱۳۶۲.
- گنجینه‌ی سخن (پارسی‌نویسان بزرگ و منتخب آثار آنان). تألیف دکتر ذبیح‌الله صفا. انتشارات امیرکبیر. پنجم، ۱۳۷۰.
- لغت‌نامه. دهخدا. چاپ سوم (چاپ دوم از دوره‌ی جدید)، ۱۳۷۷.
- نقد حال. مجتبی مینوی. انتشارات خوارزمی. دوم، ۱۳۵۸.
- نوشته‌های پراکنده. صادق هدایت. انتشارات امیرکبیر. (زیراکس چاپ دوم، ۱۳۴۴).
- واژه‌نامه‌ی (فرهنگ شاهنامه فردوسی). عبدالحسین نوشین. انتشارات دنیا. سوم، ۱۳۶۹.
- ویس و رامین. فخرالدین اسعد گرگانی. با مقدمه و تصحیح و تحشیه‌ی محمد روشن. صدای معاصر. اول، ۱۳۷۷.



یادداشت‌ها:

^۱ رک: کتاب الهند، ص ۱۲۳ طبع هند (← التفهیم، مقدمه‌ی مصحح: همایی، ص ۱۱۲) با توجه به اهمیتی که که این چند سطر از نوشته‌ی ابوریحان دارد، و نظر به آن‌که علامه همایی در برداشت خویش از این عبارت دچار اشتباه شده، عین سخن ابوریحان، و پیش از آن سطرهای چند از نوشته‌ی علامه همایی نقل می‌شود:

«ابوریحان می‌خواست که کتاب پنج تنتر را که اصل کتاب کلیله و دمنه است هم از سانسکریت عبری نقل کند؛ زیرا معتقد بود که این کتاب از همان زمان که از هندی به پهلوی درآمده و بعد از آن هم که از پهلوی عبری و از عربی بفارسی دری نقل شده از تحریف و نقصان و زیادت مصون مانده است؛ و ابن مقفع و دیگر نافعان و مترجمان کتاب امانت بخرج نداده و از خود اضافاتی افزوده‌اند.

مخصوصاً در باره‌ی این مقفع که اولین مترجم کتابست از پهلوی عبری اعتقاد ابوریحان این است که وی مخصوصاً باب برزویه را برای سست کردن عقاید اسلامی و دعوت بکیش مانویه علاوه کرده است.» [پایان سخن همایی]

و اما سخن ابوریحان:

«و بودی ان کنت اتمکن من ترجمه کتاب "پنج تنتر" و هو المعروف عندنا بکتاب "کلیله و دمنه" فانه تردد بین الفارسیة و الهندیة ثم العربیة و الفارسیة علی السنة قوم لایؤمن بتغییرهم ایاه کعبدالله ابن المقفع فی زیادة باب "برزویه" فیہ قاصداً تشکیک ضعفی العقاید فی الدین و کسرهم

للدعوة الى مذاهب المنانیه و اذا كان متهما في مازاد لم یخل عن مثله فی ما نقل» [کتاب الهدی، ص ۱۲۳ طبع هند]

ترجمه‌ی فارسی آن:

«و من دوست دارم که برایم ممکن می‌شد کتاب پنج تنتر را که نزد ما معروف به کتاب کللیله و دمنه است ترجمه کنم چه این کتاب میان فارسی و هندی و سپس میان عربی و فارسی بر زبان قومی گشته است که این از تغییر ایشان دران نمی‌توان بود مثل عبدالله بن المقفع در افزودنش باب برزویه را به قصد به شک انداختن مردم سست عقیده در دین و مغلوب کردن ایشان برای دعوت به مذهب مانوی، و چون در آنچه افزوده است متهّم است، از مثل آن در آنچه ترجمه کرده است خالی نباشد.» (از: مجتبی مینوی، نقد حال، ص ۲۶)

مقصود بنده از «اشتباه علامه همایی» (که ممکن است تسامح باشد نه اشتباه!) به آن است که وی از نقل «عربی به فارسی دری» کتاب کللیله و دمنه سخن به میان می‌آورد، حال آن‌که در عبارات ابوریحان، از این فقره سخنی نیست. منظور از «فارسی» که در سخن ابوریحان آمده، در هر دو موضع «پهلوی» است نه «فارسی دری». (و این خود شاهده‌ی مستعبر بر استعمال این کلمات. متأسفانه مینوی نیز به این موضوع توجهی ننموده و هر دو مورد را «فارسی» آورده، در حالی که در ترجمه‌ای که به زبان امروز صورت می‌گیرد، باید در هر دو موضع، لفظ «فارسی» را به «پهلوی» گزارش نمود و یا همان فارسی را آورد، و در کمان (۱) پهلوی را افزود.)

عبارت ابوریحان نشان نمی‌دهد که وی ترجمه یا ترجمه‌های فارسی دری کللیله و دمنه را دیده، یا بدان نظر داشته است. (این نکته هم درخور تأمل است که ابوریحان هیچ اشاره‌ای به ترجمه‌ی منظوم رودکی نیز ندارد. آیا به روزگار ابوریحان، این ترجمه بر جای نبوده؟ و اصلاً آیا به روزگار ابوریحان هیچ ترجمه‌ی دیگری از کللیله و دمنه نداشته‌ایم؟) ضمناً، ابوریحان از «دیگر ناقلان و مترجمان کتاب» سخنی نگفته است. (مگر آن‌که در جایی دیگر از کتاب الهدی چنین گفته باشد!)

«در کللیله و دمنه چاپ مینوی، این عبارات مختصر تفاوتی دارد که البته در موضوع بحث تغییری ایجاد نمی‌کند؛ اما محض این که خواننده بی‌نیاز باشد، نقل می‌کنم:

خاصّه در این روزگار تیره که خیرات بر اطلاق روی بتراجع آورده است و همّت مردمان از تقدیم حسنات قاصر گشته با آنچه ملک عادل آنوشروان کسری بن قباد را سعادت ذات و بین نقیبت و رجاحت عقل و ثبات رای و علو همّت و کمال مقدرت و صدق لهجت و شمول عدل و رافت و افاضت جود و سخاوت و اشاعت حلم و رحمت و محبت علم و علما و اختیار حکمت و اصطناع حکما و مالیدن جباران و تربیت خدمتگاران و قمع ظالمان و تقویت مظلومان حاصل است می‌بینم که کارهای زمانه میل به اِدبار دارد، و

چنانستی که خیرات مردمان را وداع کردستی، و افعال ستوده و اخلاق پسندیده مدروس گشته، و راه راست بسته، و طریق ضلالت گشاده، و عدل ناپیدا و جور ظاهر، و علم متروک و جهل مطلوب، و نُوم و دناءت مستولی و کرم و مروّت مزوی، و دوستیها ضعیف و عداوتها قوی، و نیک مردان رنجور و مُستَذَل و شیربران فارغ و محترم، و مکر و خدیعت بیدار و وفا و حرّیت در خواب، و دروغ مؤثّر و مثمر و راستی مردود و مهجور، و حقّ منهزم و باطل مُظفّر، و متابعت هوا سنتّ متبوع و ضایع گردانیدن احکام خرد طریق مشروع، و مظلوم مُحقّق ذلیل و ظالم مُبطل عزیز، و حرص غالب و قناعت مغلوب، و عالمِ غدار بدین معانی شادمان و بحصول این ابواب تازه و خندان.

کلیله و دمنه. انشای ابوالعالی نصرالله نیشی

تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی طهرانی؛ صص ۵۵-۶

برای این عبارات در دیگر ترجمه‌ی کهن کلیله و دمنه، بنگرید به: داستان‌های بیدپای، محمد بن عبدالله البخاری؛ تصحیح خانلری-روشن، ص ۶۸، سطر ۱۹ و بعد.

این «حاشیه»ی دراز ناگزیر، که در نگارش تقریباً نهایی پیشین (در اواخر بهمن‌ماه ۱۳۸۰)، بیش از همان هشت سطر آغازین نبود، خوش‌خوش و پاره‌پاره جا باز کرد. ممکن است در نظر برخی، کلاً زاید بنماید. در پی تحمیل نظر خویش نیستم، اما اگر به‌دیده‌ی انصاف بنگریم، خواهیم پذیرفت که وقتی به‌راستی و از قرار واقع، متن و حاشیه‌مان قاطعی‌ست، نمی‌توانیم و لزومی ندارد که در آرایش نوشته‌هایمان، به شیوه‌ی غربیان بکوشیم. ایشان، دست کم، یک یا دو صد سالی -یا بیشتر- هست که همه چیزشان را به قرار نظم بازآورده‌اند. حرف‌های‌شان را دسته‌بندی می‌کنند، و به ترتیب اولویت گپ می‌آورند. اما در هستی به‌تاریکی‌فکنده‌ی ما، گاه ناگهان دیده می‌شود که حاشیه‌ای متن است و متنی باید به حاشیه رود، یا حتی کلاً به‌در شود!

امیدوارم که توانسته باشم قدری از اهمیت انتساب «باب برزویه» را نشان دهم.

...

ضمناً، عبارتی که در آغاز این «حاشیه» مورد استناد قرار گرفته، در ترجمه‌ی بخاری چنین آمده: «در میدان طلب دنیا لگام اسب فرو مگذار که هیچ دانا را همراه خود نیایی. از مشارکت دون‌همتان ننگ نداری؟» (داستان‌های بیدپای، ص ۵۸)

^{IV} ادوارد زاخائو، دانشمند آلمانی، طابع الاتار الباقیه [لایپیگ، ۱۸۷۸ م] در تعلیقات خود می‌نویسد که نام ابومنصور عبدالرزاق را جز در الکامل ابن اثیر -که در تاریخ امارت رکن‌الدوله‌ی بویه‌ای، طی حوادث سال ۳۴۹، از کسی بدین نام یاد کرده- در جایی دیگر نیافته، و بر وی شناخته نیست.

آقای دکتر ادکائی، پس از این اشاره آورده‌اند: «اکنون این نام پس از قرن و ربعی در نزد اهل تحقیق و ادب بسیار معروف است، چه پیوند این نام با حماسه‌ی کبیر ملی ایران (شاهنامه) مساعی محققانه‌ی

دانشمندان برجسته‌ای را از ایرانشناسان بنام ایرانی و اروپایی... در شناخت حال و امر وی موجب شده است...» (الاثار، تعلیقه‌ی ۶۹)

مساعی محققانه‌ی دانشمندان درخور سپاس و مایه‌ی خرسندی‌ست. با این همه، نمی‌توان گفت که ابومنصور عبدالرزاق را شناخته‌ایم، چرا که هنوز به پرسشی که او بدان رسیده بود نرسیده‌ایم!

^V آقای اذکائی، مقاله‌ی «فردوسی و شاهنامه»ی تقی‌زاده را -که در بخشی از آن به ابومنصور و شاهنامه‌ی ابومنصوری پرداخته [رک: کتاب «هزاره‌ی فردوسی»، و نیز: لغت‌نامه، ذیل «ابومنصور»]- به قلم نیاورده‌اند. شاید ایشان نیز همچون نگارنده که نوشته‌ی مزبور را به‌دور از انصاف تحقیق دیده و درخور اعتنا نمی‌شمرم، آن را درخور یادکرد ندانسته‌اند!

به دو فقره‌ی زیر، از نوشته‌ی تقی‌زاده، توجه کنید:

□ «از نسب ابومنصور تا سه پشت او را که بنظر معقول می‌آید ذکر کردیم و باقی را که لابد ساختگی‌ست ذکر نکردیم.» (لغت‌نامه، ج ۱ ص ۹۰۹ ح ۲)

چرا؟ چون همه نام‌های «ایرانی» است! نسب ابومنصور معمری را تا پنج پشت ذکر کرده و پشت پنجم را هم که در «مقدمه‌ی قدیم شاهنامه» وجهی نامشخص دارد -اما به احتمال قوی، یک نام ایرانی‌ست-، از «مقدمه‌ی بایسنغری شاهنامه» «منصور» آورده!!

□ «ابومنصور همت بر جمع همه‌ی این اجزاء متفرقه و تکمیل کتاب گماشت... چنان‌که فردوسی گفته:

یکی پهلوان بود دهقان‌نژاد

دلیر و بزرگ و خردمند و راد

که مقصود همان ابومنصور است که نسب خود را به منوچهر می‌رسانید و خود را از اولاد سلاطین ایران قلمداد می‌کرد و به واسطه‌ی همان نسب جعلی که بر خود می‌بست به خیال جمع و احیای تواریخ ملوک ایران افتاده و در پی گردآوردن و تحقیق آنها بود. چنان‌که گفته:

پژوهنده‌ی روزگار نخست

گذشته سخن‌ها همه باز جست»

(همان، ص ۹۱۲)

در ارائه‌ی چهره‌ای تیره و غیر واقعی از ابومنصور عبدالرزاق، سخن ابوریحان را -که نفهمیده، یا نخواسته بفهمد- دستاویز قرار داده است.

تازی‌زدگی شدید تقی‌زاده، و کینه‌ی درشت وی به هرگون جلوه‌ی ایرانی برکنار از تازی‌گری، در این نوشته کاملاً پیداست.

(در دو فقره مدیحه‌ی زنده یاد مینوی -در کتاب «نقد حال»- این ویژگی وجودی تقی‌زاده را با نمود و جلوه‌ای تند و غیر قابل انکار، می‌توان دید...)

^{VI} باید در پیشانی پابرجا ۱۹ در این باره توضیح می‌دادم، اما دیر نشده!

در سیاست‌نامه، چاپ عباس اقبال آشتیانی، اصلاً این بخشی که در آن از ابومنصور عبدالرزاق سخن رفته - یعنی: «بیرون آمدن باطنیان دیگر باره به خراسان و ماوراءالنهر و هلاک شدن ایشان» [در چاپ دکتر شعار، داخل در فصل چهل و ششم؛ ص ۲۶۷ تا ۲۷۳] - وجود ندارد. بنده به چاپ ۱۸۹۱ (شفر) و ۱۳۳۰ قمری، مبنی؛ و ۱۳۱۰ شمسی، تهران (خلخالی) دسترس ندارم، اما صرف نبودن این بخش در چاپ اقبال - و قطعاً نبودن آن در نسخه‌ی خطی کهن اساس کار او [که البته آن را معرفی نکرده] - این گمان را پیش می‌آورد که: شاید قزوینی و مینورسکی (?) و تقی‌زاده و صفا، متکی به همین نسخه‌ی خطی اساس چاپ اقبال بوده‌اند. و اگر در چاپ‌های سه‌گانه‌ی پیش‌گفته هم این بخش نباشد، مسئله کاملاً حل است! (از کسانی چون قزوینی و...، با آن احاطه‌ی عجیب به متون ادوار مختلف، باورکردنی نیست که چنین مطلبی را، آن هم در متنی چون سیاست‌نامه، ندیده یا دیده و فراموش کرده باشند.)

و زحمت این کار می‌ماند برای عزیزانی که به آن چاپ‌های قدیمه دسترسی داشته و یا از چاپ هیوبرت دارک نسخه‌ای داشته باشند. (قطعاً آقای هیوبرت دارک - که به‌اندازه‌ی دکتر شعار به «روش صحیح و دقت علمی» [از مزایای چاپ نام‌برده. رک: مقدمه‌ی شعار، ص هیجده] پای‌بند نبوده‌اند، (این هم یک فقره غیب‌گویی چشم‌پسته!) - اختلاف نسخ را با «روش ناصحیح و دقت غیر علمی» به‌دست داده‌اند. و از آن‌جا می‌توان معلوم کرد که در کدام نسخه‌ها [و احیاناً چاپ‌ها] این بخش بسیار مهم، ساقط بوده است.)^{۷۱} فخرالدین اسعد نیز عین همین سخن فردوسی را در دیباجه‌ی منظومه‌ی ویس و رامین آورده:

خدای پاک و بی‌همتا و بی‌یار

هم از اندیشه دور و هم ز دیدار

نه بتواند مرو را چشم دیدن

نه اندیشه درو داند رسیدن

و جالب است که برای وی نیز «تشییع» اثبات کرده‌اند! (رک: صادق هدایت؛ چند نکته در باره‌ی ویس و رامین. در مجموعه‌ی «نوشته‌های پراکنده» [ص ۴۹۵] و نیز ضمیمه‌ی ویس و رامین، چاپ محمد روشن، صص ۹-۳۸۸. آقای محمد روشن نیز این مطلب را تکرار کرده. بنگرید به مقدمه‌ی ویس و رامین، ص ۱۰. مورد و مستند این هر دو، درخور صدهزار خنده است. همین لحظه، حین تایپ، به «سخن و سخنوران» نگاهی کردم که ببینم فروزانفر هم دچار این خطا بوده یا نه. اصلاً به این یاوه‌چاله گرفتار نیامده! نه در مورد فردوسی، و نه در مورد فخرالدین اسعد. درود بر او.)

^{۷۱} رک: فروزانفر؛ سخن و سخنوران، ص ۵۱. (باید درود گفت به این بزرگ‌مرد، که در این مورد به‌درستی واژه‌ی «آتهام» به‌کار می‌برد! - پس قبلاً سخن و سخنوران را دیده بوده‌ام و فراموشم شده؛ که در حین تایپ پابرگ ۲۴ دوباره به آن بازگشته‌ام!)