

متون شرقی، شیوه‌های غربی:

شاہنامه و ابعاد ایدئولوژیک شاہنامه‌شناسی در مغرب‌زمین

محمود امیدسالار*

پس از فروپاشی امپراطوری رُم غربی در قرن پنجم میلادی، اروپا به دورانی از تاریخ خود قدم نهاد که اصطلاحاً آن دوران را "قرون وسطی"، "قرون میانه"، یا "قرون تاریک" (Dark Ages) می‌نامند. آغاز و انجام دقیق این دوران مورد توافق مورخین نیست. برخی فتح پایتخت امپراطوری، یعنی فتح شهر رم را توسط سپاهیان الاریک اول (حکومت ۴۱۰-۳۹۵ م) که یکی از رؤسای قبایل گُت‌های باختری بود و این شهر را در سال ۴۱۰ گشود، آغاز "قرون وسطی" می‌شمرند. درحالیکه برخی دیگر تاریخ این شهر را توسط وandalها (Vandals) که یکی از قبایل ژرمون و از گُت‌های خاوری بودند و تحت فرمان گایزریک لِنگ (Geiseric the Lame 389 AD) در سال ۴۵۵ میلادی به رُم حمله کرده آنرا به خاک و خون کشیدند، آغاز این دوران محسوب می‌دارند.^۱ واقعیت قضیه هرچه که باشد، علمای تاریخ متفق القولند که در حدود نیمة اول قرن پنجم میلادی اروپای غربی وارد دورانی شد که به قول سورخ نامی دانشگاه آکسفورد، یعنی پروفسور دیویس (1918-1991) آغاز دوران توحش تدریجی این منطقه بود.^۲

فتح رم بدست وحشیان ژرمون، انحری عمیق در تمدن و تاریخ اروپا بجای نهاد، چنانکه یکی از آباء بزرگ کلیسا به نام سن آگوستین (354-430 م) کتاب معروف خود، مدینة الله (De Civitate Dei) را به مثابه عکس‌العملی نسبت به این حادثه

تألیف کرد. سن ژرم (۴۲۰-۳۴۷ م) از دیگر آبای نصارا، بارها در نوشته‌های خود بر سرنوشت رم می‌نالد و می‌نویسد:

«[گوئی] همهٔ جهان در یک شهر نابود شد ... چه‌گونه می‌توان باور کرد که رُم، شهری که با فتح همهٔ جهان ساخته شده بود سقوط کرده است، و مادر همهٔ ملل به مقبره آنان تبدیل گشته؟»

حقیقت امر هرچه که باشد، اروپای غربی از سقوط امپراطوری رُم در قرن پنجم میلادی تا حدود هزار سال بعد، یعنی تا دوران رنسانس در توحش قرون وسطائی باقی ماند.

دانشمندان دوره رنسانس، مخصوصاً پترارک (Petrarch 1304-1374) اصطلاح "قرون وسطی" را برای نامیدن دوران هزارساله‌یی که زمان ایشان را از زمان تمدن‌های درخشان یونان و روم باستان جدا می‌کرد به کار می‌بردند. بقول یکی از دانشمندان غربی: «فرهنگ انسانی که در دوران باستان [یعنی در دوران سیاست یونان و رُم] به ذروهٔ تعالیٰ خود رسیده بود، مانند امپراطوری رُم به دلیل سلطهٔ مسیحیت و قبایل وحشی زرمن روی به انحطاط آورد، و تا آغاز رنسانس که جان تازه‌یی در کالبد آن دمیده شد، در حال خمود بسر برد.»^{۱۷} شرایط فرهنگی و اجتماعی اروپا درین مدت بقدرتی بدوفی و به دور از هر نوع مظہر تمدن بود که اصطلاح "قرون وسطائی" (medieval) در بسیاری از السنّه غربی مفاهیم "عقب افتاده، وحشیانه، خشونت بار"، و بطور کلی "غیرتمدن" را اعاده می‌کند.

با توجه به این خصوصیت تاریخ اروپای غربی باید توجه داشت که تقسیم دوران تاریخی اروپا به سه دوره "کلاسیک"، "قرون وسطائی"، و "رنسانس" منحصرًا منوط و مریبوط به اروپای غربیست و به هیچ عنوان قابل انطباق به تاریخ مناطق دیگر جهان نیست. به عبارت دیگر این تقسیم‌بندی کوچکترین ارتباطی با تاریخ تمدن‌های دیگر دنیا ندارد و تعمیم این تقسیم‌بندی و مفاهیم و معانی بی که از طریق آن به ذهن متبدار می‌شود به فرهنگ‌هایی که به اروپای غربی تعلق ندارند از پایه غلط است. متخصصین غربی، خود به این معتبرند. مثلاً مورخ شهیر آمریکائی، جوزف استریر (Joseph Reese Strayer 1904-1987) می‌نویسد وقتی می‌گوییم "قرون وسطی" منظور مان تمدنی است که در صورت کامل خود فقط به اروپای غربی

مریوط می‌شود. تأثیر این تمدن در اروپای شرقی بسیار محدود و در مناطق غربی آسیا و شمال آفریقا، حتی از اروپای شرقی هم محدودتر است.^۵ دانشمند دیگر، و. Oral ف. هـ نیکولا یسُن در مقدمه کتابی با عنوان *ست شفاهی در قرون وسطی* (*Tradition in the Middle Ages*) می‌گوید که مفاهیم "قرون وسطی" و "قرون وسطائی" و تمام آنچه که این دو عبارت به خواننده یا شنونده القاء می‌کنند منحصراً به اروپای غربی مریوط می‌شوند و ربطی به هیچ یک از تمدن‌های دیگر بشری ندارند و هر نوع قیاسی میان جوامع قرون وسطائی در اروپا و دیگر جوامع از مقوله قیاس مع الفارق است.^۶

این مقدمه را از آن روی آوردم تا خاطرنشان کنم که با توجه به این واقعیت، استدلالات برخی از شرقشناسان آمریکا و اروپا که علماء، شعراء، و دانشمندان مسلمانی را که در دوران طلائی تمدن اسلامی زندگی می‌کردند با شخصیت‌های قرون وسطائی اروپا مقایسه کرده یا آثار ایشان را با آثاری که در اروپای بَذَوی آن دوران نوشته شده همانند می‌بینند، از نظر شیوه کار، یا به قول امروزیها از نظر متدولوژی ناقص و از پایه غلط است. زیرا دوران توحش اروپائیان درست مقارن با همان دورانی بود که سرزمین‌های اسلامی در ذروه تمدن خود به سر می‌بردند و جامعه مسلمانان از نظر علم، صنعت، آزاد اندیشه، سعادت، ادب و دیگر مظاهر تمدن به هیچ‌روی با اروپای وحشی قرون وسطی قابل قیاس نبود. بنابرین، چنانکه گفتیم، آراء شرقشناسانی که به صرف این‌که مثلاً فردوسی در قرن دهم میلادی شاهنامه را سروده است، او را یک شاعر "قرون وسطائی" می‌خوانند، یا حمامه ملی ایران را که تصادفاً در زمانی که اروپا در توحش قرون وسطائی بسر می‌برد خلق شده، یک "کتاب قرون وسطائی" تصوّر می‌کنند، کوچکترین محلی از اعراب ندارد.

علم در اروپای قرون وسطی منحصر به آن قسم از علوم دینی بود که به حال کلیسا و آباء کلیسا مفید بود. به عبارت دیگر، اروپای قرون وسطی ادبیاتی بجز شرعیات نداشت و مدت‌ها طول کشید تا ادبیات غیر دینی (*secular literature*) در میان اروپائیان پدید آید. در حالیکه در سرزمینهای اسلامی، حتی مفسران بزرگ مسلمان خود را ملزم می‌دیدند که برای شرح برخی از لغات و عبارات قرآن مجید به معانی و سابقه این لغات در شعر و ادب عرب متول شوند. هرکس که تفاسیری از

قبيل تفسير طبرى، يا تفسير بزرگ شيعه، يعني تفسير ابوالفتوح، نگاهی افگنده باشد می داند که اين تفاسير آگنده از شواهد شعری و ادبی است، و از جمله به جمله آنها معلوم است که نويسندگان اين كتب، آثار خود را برای کسانی نوشته اند که اطلاعات بسیار وسیعی در علوم زمان خود دارند. ازین گذشته، تولید وسیع کتاب، موجود بودن کتابخانه های بزرگ، دارالحکمه ها و دارالترجمه ها، و بطور کلی اشاعه سعادت سوادآموزی و فرهنگ کتبی در تمدن اسلام، میان تفاوت اساسی میان این تمدن با فرهنگ خرافی و شفاهی اروپائی آن زمان است.^۷ به عبارت دیگر در همان زمان که فرهنگ اروپای غربی در توحش قرون وسطائی بسر می برد و در با تلاق شفاهیات و خرافات اقوام مختلف مذبوحانه دست و پا می زد، فرهنگ ممالک اسلامی فرهنگی بود کتبی و علمی.

اگر کسی با استناد به "خذوا العلم من افواه الرجال" بر جنبه شفاهی دانش- آموزی در تمدن اسلام تأکید کند، گوییم که "رجال" درین عبارت یعنی "رجال علم" یا دانشمندانی که سنت شفاهی آنان یک سنت شفاهی علمی بود نه شفاهیاتی از قبیل آنچه که در اروپای آن زمان شایع بود. در سنت علمی اسلام منظور از "أخذ علم از دهان رجال" این نیست که هر که هرچه گفت به صرف شفاهی بودن قابل قبول است، فی الواقع یکی از فواید علم رجال این است که با تکیه بر این علم کسانی را که گفتارشان مورد اطمینان است از آنانی که اطمینان را نشایند تمییز دهند. علت دیگر تکیه بر اخذ علم از افواه رجال این است که خط عربی که در آن حروف مصوّتة کوتاه نوشته نمی شوند و نیز بسیاری از حروف به یکدیگر شبیه هستند و تشخیص یکی از دیگر فقط با نقطه گذاری دقیق ممکن است، برای خواننده بی کوتاهی متن بشود. به این خاطر است که قدمما بر اخذ علم از افواه رجال تأکید می کردند، نه این که مسلمین فقط شفاهیات را علم بدانند. بدین ترتیب این سوء تفاهم در مورد تکیه بر اخذ علم از طرق شفاهی در میان مسلمین این روزها بر ذهن بسیاری از شرقشناسان استیلا یافته و "روشنفکران" عرب هم به جای این که غیرت قومی نشان بدهند و در رفع این سوء تفاهم بکوشند، حرفا های غریبان را طوطی وار تکرار می کنند.^۸ چون مسأله شفاهیات در تمدن اسلامی و ایران در مغrib مین پیراهن

عثمانی شده است بدت کسانی که خود آگاهانه یا ناخود آگاهانه قصدی جز کوییدن ایران و تمدن درخشنان اسلام در ایران ندارند، این نکته را، ولو این که متهم به حاشیده روی بیش از اندازه شوم، قادری بشرح تر عنوان می کنم.

این معنی که لزوم اخذ علم از افواه رجال دلیل بر این نیست که مسلمین به شفاهیات بیشتر از کتبیات اهمیت می داده اند، از برخی از داستانهایی که در کتب مربوط به تصحیف و تحریف آمده است معلوم است. مثلاً ابو احمد الحسن بن عبدالله العسكرية (۲۸۲-۹۹۲ هجری / ۹۰۶ م) آورده است که پسری قرآن می خواند و پدرش گوش می کرد و دید که پسر می خواند: "أَلْمَ، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا زَيْتُ فِيهِ". پس از شنیدن این اشتباه پدر به پسرش می گوید که مصحف را فروگزارد و علم را از دهان رجال فرا بگیرد.^۹ به عبارت دیگر چون کلمات "ریب" و "زیست" فقط در نقاط از هم متفاوتند، در مصاحف قدیم که نقطه گذاری کلمات کم بوده است، مبتداً ممکن بوده که متن قرآن را درست قرائت نکنند و برای جلوگیری ازین اشتباهات است که گفته اند "علم را از دهان رجال اخذ کنید" نه این که اساس علم در اسلام شفاهی باشد. به عبارت دیگر چون قدماء می دانسته اند که علماء و کسانی که با آیات قرآنی آشنائی دارند می توانند متن قرآن مجید را درست بخوانند و قادرند که مبتداً را راهنمایی کنند بر اهمیت اخذ علم از طریق "شفاهی" تأکید می کرده اند نه این که اساس علم در اسلام بر شفاهیات استوار باشد. کم توجهی به زمینه فرهنگی و تاریخی اخذ علم از افواه رجال در میان شرق‌نشناسان مغرب‌زمین بهانه شده و باعث شده است که اینها در مقالات و کتب عجیب و غریبی که فقط برای کوییدن اسلام و مسلمین می نویسند، بر "شفاهی" بودن علم در میان مسلمین تکیه کرده، سنت شفاهی مسلمانان را که یک سنت علمی شفاهی بود، با شفاهیات و خرافاتی که میان "علمای" خودشان در قرون وسطی جریان داشت یکی بدانند. اما به قول خودمان:

میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمانست
آنچه که علمای قدیم و جدید ما شفاهآ می گویند کجا و حرفاهای کشیشان قرون
وسطای اروپا کجا!

چنانکه گفتیم در قرون وسطی، در اروپا، برخلاف سرزمین های اسلامی، سطح سواد و دانش بسیار پائین بود. علم بیشتر جنبه مذهبی داشت و حتی کتابخانه های

اروپائی معمولاً صندوقی بود که در آن فقط چند جلد کتاب مذهبی قرار داشت و این صندوق را به زبان لاتین *armarium* می‌نامیدند. علاوه برین "کتابخانه"‌های اروپایی قرون وسطی صرفاً برای خدمت به جدالهای مذهبی با کسانی که پیرو مذهب دیگری بودند قرار داشت و علت ایجادشان خدمت به علم یا دانش‌اندوزی به معنی اعم کلمه که در تمدن اسلامی برقرار بود، نبود. این خصوصیت کتابخانه‌های اروپایی قرون وسطی صریحاً در نامه‌یی که راهبی به نام جفری که از خدمه کلیسا سن بارب در نورماندی بود، در تاریخ ۱۱۷۰ میلادی (حدود ۵۶۶ هجری) به یکی از دست-اندرکاران کلیسا به نام پیتر مانگوت نوشته است معلوم است. برای این که خواننده بتواند بهتر قضاوت کند، من کلمات لاتینی را که مهم هستند درین ترجمه فارسی در پرانتز نقل می‌کنم چنانکه مترجم انگلیسی این نامه کرده است:

یک دیر (claustrum) بدون کتابخانه (sine armario) مانند قلعه‌ای است (castrum) بدون زرآدخانه (sine armamentario). کتابخانه ما زرآدخانه ماست. از آنجاست که ما احکام خدائی را مانند پیکانهای تیزی برای حمله به دشمنانمان بیرون می‌آوریم. از آنجاست که ما زره تقوی بر تن می‌پوشیم، و کلاه‌خود رستگاری بر سر می‌نهیم، سیر ایمان به دست می‌گیریم، و شمشیری روحانی که همان کلام الهی باشد بر کمر می‌بندیم.

این نامه که در واقع درخواستنامه‌ای است برای این که بودجه‌یی به ساختمان و گسترش یک کتابخانه در دیری که جفری در آن اقامت داشته، اختصاص داده شود، کیفیت کتابخانه‌های اروپائی قرون وسطی و هدف از ساختن آنها را به خوبی نشان می‌دهد. و اما کمیت و تعداد کتبی هم که درین نوع کتابخانه‌ها موجود بوده خود می‌بین این است که فرهنگ اروپایی قرون وسطی از پایه با فرهنگ علمی مسلمانان متفاوت است. اگر تعداد کتابخانه‌های موجود در یک جامعه را نسودار علاقه و احترام آن جامعه به سواد و علم فرض کنیم، برسی آماری که در مورد کتابخانه‌های اروپایی قرون وسطی و کتابخانه‌های مسلمانان قدیم داریم، تفاوت این دو فرهنگ را کاملاً مشخص می‌کند. باید توجه داشت که آماری که درین مقاله در مورد کتابخانه‌های اروپائی و تعداد کتب آنها ذکر می‌شود، مشت نمونه خواراست، و بنده قادرست که این آمار را از نوشتۀ‌های خود غربیان به چند برابر آنچه که درین جا عنوان می‌شود برساند، اما گفته‌اند که: "در خانه اگر کس است، یک حرف بس است."

چنانکه گفتیم لغتی که در زبان لاتینی برای بیان مفهوم کتابخانه بکار می‌رفت، واژه armarium بود. همین که مفهوم "کتابخانه" در اروپای قرون وسطی با لغت armarium یعنی "صندوق" بیان می‌شد، نشان می‌دهد که فضای مورد احتیاج کتابهای یک کتابخانه در اروپای آن دوران بیش از حجم یک صندوق نبود (نگاه کنید به تصویر ۱) *



(تصویر ۱)

در همین دوران برای بیان مفهوم کتابخانه، مسلمین از عباراتی مانند: خزانة الكتب، دارالكتب، و بيت الكتب، استفاده می‌کردند و چون بخش اول این ترکیب‌ها، یعنی کلمات "خزانه"، "دار"، و "بيت" مبین فضاهایی بسیار بزرگتر از صندوق و قفسه است، معلوم می‌شود که تعداد کتابهای موجود در کتابخانه‌های مسلمانان در آن زمان از تعداد کتابهایی که در کتابخانه‌های اروپائی موجود بود، بسیار بیشتر بوده زیرا برخلاف کتابخانه‌های اروپائی، نگاهداری کتاب در تمدن اسلام به انسار و خانه و سرای محتاج بوده است. گذشته ازین استدلال لغوی، خوشبختانه آماری از تعداد کتب موجود در کتابخانه‌های اروپائی در دست داریم که می‌توانیم آن آمار را با آمار مشابهی که در مورد تعداد کتب کتابخانه‌های قدیم مسلمانان موجودست مقایسه کرده به نتایجی برسیم.

* <http://www.florin.ms/cupboard.jpg>

به گزارش مورخین و کتابشناسان اروپائی، بیشتر کتابخانه‌های اروپای قرون وسطی، که بزرگترین آنها معمولاً در دیرها نگهداری می‌شد، مجموعه‌هایی بودند بسیار کوچک و اساساً مذهبی. مثلاً می‌دانیم که در سال ۸۴۱ م/ ۲۲۶ هـ. ق کتابخانه دیر سن گال (Saint Gall) فقط چهارصد جلد کتاب داشت. در قرن دوازدهم میلادی (اوخر قرن پنجم هجری) دیر کلونی (Cluny) صاحب ۵۷۰ مجلد، و دیر بابیک (Bobbic) دارای ۶۵۰ جلد کتاب بودند و در قرن سیزده میلادی St. Pons (de Tomières) بیش از ۳۰۰ جلد کتاب نداشت.^{۱۱} اگر دیرها را کنار بگذاریم و به کتابخانه‌های کاتدرال‌ها بپردازیم می‌بینیم که در سال ۱۲۰۰ م/ ۵۹۶ هـ. ق کتابخانه کاتدرال دورهام (Cathedral Library at Durham) فقط ۶۰۰ جلد کتاب داشت و در سال ۱۳۰۰ م/ ۶۹۹ هـ. ق کتابخانه کاتربری که بزرگترین کتابخانه اروپائی بود، صاحب فقط ۵۰۰۰ جلد کتاب بود.

کتابخانه‌های دانشگاهی اروپای قرون وسطی وضعیان از کتابخانه‌های مذهبی بدتر بود. مثلاً کتابخانه دانشگاه کمبریج تا سال ۱۴۲۴ م/ ۱۳۶۰ هـ. ق فقط ۱۲۲ جلد کتاب داشت که این تعداد در سال ۱۴۷۳ م/ ۸۷۷ هـ. ق به ۳۳۰ مجلد افزایش یافت. در سال ۱۳۷۵ م/ ۷۷۶ هـ. ق در کتابخانه کالج اوریل (Oriel College) در دانشگاه آکسفورد کمتر از صد مجلد کتاب وجود داشت، و کتابهای کتابخانه کالج پیترهاؤس (Peterhouse College) در دانشگاه کمبریج در سال ۱۴۱۸ م/ ۸۲۰ هـ. ق تنها به ۳۸۰ مجلد کتاب بالغ می‌شد. در سال ۱۴۵۳ م/ ۸۵۷ هـ. ق تعداد کتابهای کتابخانه کنیگز کالج (King's College) در دانشگاه کمبریج ۱۷۴ جلد بود.^{۱۲} وضع کتابخانه‌های خصوصی اروپائی، که بسیار اندک بودند، ازین هم بدتر بود. بزرگترین کتابخانه خصوصی اروپا به یکی از رجال کلیسايی انگستان به نام ریچارد دو بری (Richard de Bury) ۱۲۸۱-۱۳۴۵ م/ ۷۴۵-۶۹۷ هـ. ق) تعلق داشت و این کتابخانه چنانکه از گفتار خود ریچارد برمی‌آید حاوی حدود ۱۵۰۰ مجلد کتاب بود.^{۱۳}

گذشته از تعداد محدود کتابخانه‌های اروپائی و محدودیت نوع و ارقام کتب موجود در آنها، نگهداری کتابها درین مخازن نیز وضع مرتبی نداشت و این بی‌نظمی تا دوران رنسانس ادامه داشت، زیرا متفکران رنسانس از وضع ناپهنگار کتابخانه‌های

اروپائی شکایت بسیاری دارند. به گزارش دو نفر ازینسان، یعنی پترارک (۱۳۷۴-۱۳۰۴ م / ۷۷۶-۷۰۳ ه. ق) و بوکاچیو (۱۳۷۵-۱۳۱۲ م / ۷۷۷-۷۱۳ ه. ق) که برای یافتن نسخه آثار لاتینی و یونانی به مخازن کتاب در برخی از دیرهای اروپائی مراجعه کرده بودند، کتابهای کتابخانه‌های آن دیرها به صورت آشفته‌بی اینجا و آنجا افگنده بود، بطوری که برخی ازین نسخه‌ها زیر توده‌بی از آشغال و کثافت نهان شده بود و اوراق تعدادی از آنها بدست راهبانی که آن اوراق مصور را به رسم یادبود به معشوق یا معشوقه خود داده بودند، پاره شده بود.^{۱۴} ازین گذشته هیچیک از کتابخانه‌های اروپائی فهرست درستی نداشت.^{۱۵}

بر اساس تحقیق مفصل برسی (Bressie) درباره کتابخانه‌های دوران حکومت انگلوساکسونها در انگلستان، می‌دانیم که بیشتر دستنویسهای قدیمی موجود در انگلستان در اثر حملات ممتد دانمارکی‌ها که در طول قرن نهم میلادی (اوآخر قرن دوم تا اوآخر قرن سوم هجری) مرتباً به این بلاد حمله می‌کردند، از دست رفته بودند و حتی در دوران فرمانفرمائی آلفرد کبیر (۸۹۹-۸۴۹ م / ۲۸۶-۲۲۴ ه. ق) دیگر کتابهای جدیدی در انگلستان تألیف نمی‌شد بلکه تولید کتاب در انگلستان اکثراً منحصر به استنساخ دستنویسهای بود که در حملات متعدد دانمارکی‌ها به این جزیره از دست رفته بود. این استنساخ معمولاً از روی مادر نسخه‌هایی که از اروپا به انگلستان وارد می‌کردند صورت می‌گرفت و این وضع در بریتانیا تا دوران حکومت ولیام فاتح (۱۰۶۶-۱۰۸۷ م / ۴۵۸-۴۸۰ ه. ق) ادامه داشت.^{۱۶}

مقارن با همین دوران، اوضاع علم و اجتماع در ممالک اسلامی خاورمیانه بکلی با وضع اسفبار اروپا فرق داشت. دانشمندان مسلمان نه تنها به کتابهای زیادی به زبانهای عربی و فارسی دسترسی داشتند، بلکه از طریق ترجمه متون قدیم ایرانی، هندی، رومی، سریانی و دیگر زبانها قادر بودند که از گنجینه عظیمی از علوم ملل قدیم، یا به قول خودشان، علوم اولی نیز در تحقیقات خود استفاده کنند. صورت برخی از منابع مورد استفاده ایشان را ابن‌النديم در کتاب *تفییس الفهرست* به دست داده است. به این خاطر نه تنها کتابهای جدیدی در انواع علوم در تمدن اسلام تألیف می‌شد، بلکه منابع قدیمی نیز به عربی ترجمه می‌گردید و در دسترسی اهل علم قرار می‌گرفت. به این خاطر کتابهایی که در دسترس دانشمندان سرزمین‌های اسلامی بود

هم از نظر توع مطالب، و هم از نظر تعدد با کتابهای اروپائی قابل قیاس نبود. این کتابها در کتابخانه‌های بزرگی که وصف آنها در متون فارسی و عربی پراکنده است حفظ می‌شد. هفینینگ (Heffening) در پایان مقاله‌اش در باب کتابخانه در دائرۃ المعارف اسلام می‌نویسد: "به جرئت می‌توان گفت که کتابخانه‌های مسلمانان از همه جهت قرنها پیشرفت‌تر از کتابخانه‌های غربی بودند."^{۱۷} به گزارش لسترانج کتابخانه‌های بغداد در زمان عباسیان برای مراجعین خود قلم و کاغذ مهیا می‌کردند تا مراجعین بتوانند از روی کتب آنها برای خودشان استتساخ و یادداشت برداری کنند. یاقوت حموی (ف. ۶۲۶ ه. ق / ۱۲۲۸ م) که سه سال در شهر مرو به نوشتن کتاب عظیمیش معجم البلدان اشتغال داشت، می‌نویسد که در مرو ده کتابخانه موجود بود و کتابداران آن بلاد را به نیکی یاد می‌کند زیرا به او اجازه داده بودند که در حدود ۲۰۰ نسخه کتابهای کتابخانه‌های ایشان را برای استفاده شخصی در منزل نگاه دارد، بدون این‌که از او وجهی در مقابل قرض دادن این کتابها به رهن بگیرند. چون خبر یاقوت درین باب مهم است، نص آن را از روی گزارش او در باب شهر "مرو" در معجم البلدان نقل می‌کنم:

... و تركتها [يعنى شهر مرو را] أنا فى سنة ۶۱۶ على أحسن ما يكون، وبمرو
جامعان للحنفية والشافعية يجمعهما السور، وأقمت بها ثلاثة أعوام فلم أجد بها
عيباً إلا ما يعتري أهلها من العرق المدیني ... ولو لا ما عرراً من ورد التتر إلى تلك
البلاد و خراها لما فارقتها إلى الممات لما في أهلها من الرقد ولين الجانب و حسن
العشرة و كثرة كتب الأصول المتقدمة بها، فإلى فارقتها وفيها عشر خزانات للوقف لم
أرَ في الدنيا مثلها كثرة وجودة، منها خزانات في الجامع إحداها يقال لها العزيزية
وقتها رجل يقال له عزيز الدين أبو بكر عتيق الزنجاني أو عتيق بن أبي بكر و كان
فُقَاعِيًّا للسلطان سنجر و كان في أول أمره بيع الفاكهة و الريحان بسوق مرو ثم
صار شرایبیاً له و كان ذا مكانة منه. و كان فيها اثنا عشرة ألف مجلد أو ما يقاربهـا.
والآخرى يقال لها الكمالية لا أدرى إلى من تسبـ. و بها خزانة شرف الملك
المستوفى أبي سعد محمد بن منصور في مدرسته، و مات المستوفى هذا في سنة
٤٩٤ (= ۱۱۰۱ م) و كان حنفى المذهب. و خزانة أخرى في المدرسة العميدية و خزانة
في مدرسته و خزانات للسماعيين و خزانة أخرى في المدرسة العميدية و خزانة
لمسجد الملك أحد الوزراء المتأخرین بها و الخزانة الخاتونیة في مدرستها و
الضمیریة في خانکاه هنـک، و كانت سهلة التناول لا يفارق منزلی منها مائتا مجلد و

اکثر بغير رهن تكون قيمتها مائتى دينار، فكنت أرئُنَّ فيها وأقتبس من فوائدها، و
أنساني حبها كل بلد وألهانى عن الأهل والولد. و اکثر فوائد هذا الكتاب وغيره مما
جمعته فهو من تلك الخزان.^{۱۸}

على اي حال نام و نشان بسياری از کتابخانه های بزرگ مسلمانان در متون پراکنده است. مثلاً می دانیم که کتابخانة خلیفه اموی حکم دوم (۳۵۰-۳۶۶ هـ. ق، ۹۶۱-۹۷۶ م) در اندلس حاوی چهارصد هزار کتاب بود که فهرست آنها در ۴۴ مجلد که هر مجلدی ۵۰ برگ داشت فراهم آمده بود.^{۱۹} کتابخانه های عضد الدولة بویهی در شیراز، و سامانیان در شهر بخارا معروفتر از آن است که حاجت به توصیف داشته باشد. ابوتمام (ف. ۲۲۲ هـ. ق، ۸۳۶ م) در تالیف دیوان حماسه خود از کتابخانة ابوالوفاء بن سلمه در همدان استفاده کرد، زیرا آن کتابخانه آگنده از کتب ادبی و دواوین شعرها بود. کتابخانة ابونصر شاپور بن اردشیر (ف. ۴۱۶ هـ. ق / ۱۰۲۵ م) که در آتش سوزی از بین رفت نیز از مجموعه های بزرگ علمی و ادبی بود. کتابخانه های خصوصی مسلمین نیز برخلاف مجموعه های خصوصی اروپائی هم متعدد و هم بسیار بزرگ بودند. به گزارش سمعانی در کتاب الانسان کتابخانة واقدی (ف. قرن نهم میلادی) را بیش از ۱۲۰ اشتهر می کشیدند. نیز می دانیم که کتابخانة وزیر، علی بن احمد الجرجائی (ف. ۱۰۴۵ م) حاوی ۶۵۰۰ مجلد کتاب، فقط در مورد دو علمنجوم و هندسه بود. تعداد کتب کتابخانه های خواجه نصیر الدین طوسی و رشید الدین فضل الله را دهها هزار مجلد نوشته اند. چنانکه ملاحظه می شود، همه این علماء و کتابها و کتابخانه هایشان همضر مردمان اروپای قرون وسطی بودند. اما علیرغم این همضر بودن، آیا هیچ آدم عاقلی علمای مسلمان را همیایه و همانند اروپائیان بی سواد قرون وسطی تصور می کند؟ متأسفانه پاسخ به این سؤال این است که عده بی از شرقشناسان غربی و ایرانیشان در اروپا و امریکا، از اعمال چنین قیاس ابلهانه بی هیچ ابائی ندارند.^{۲۰}

پیش ازین گفتیم که مقایسه اوضاع ادبی و اجتماعی اروپای غربی در قرون وسطی با تمدن اسلامی در همان دوران از مقوله قیاس مع الفارق است زیرا شرایط حاکم برین دو حیطه فرهنگی از همه نظر با یکدیگر فرق های اساسی داشتند. علیرغم این واقعیت، برخی از شرقشناسان در بررسی ادبیات کلاسیک ایران، و مخصوصاً در مطالعه شاهنامه فردوسی استدلال می کنند که چون فلاں نویسنده یا

مورخ قرون وسطائی در اروپا چنین و چنان کرده است، و چون فردوسی هم یک نویسنده قرون وسطائی است، پس می‌توان نحوه کار نویسنده اروپائی را بر نحوه کار فردوسی تعمیم داد. مثلاً آقای دیک دیویس در سال ۱۹۹۶ م در مقاله‌یی که در باب منبع شاهنامه فردوسی در نشریه مطالعات شرقی آمریکا منتشر ساخت، پس از نقل آنچه که فردوسی در باب چگونگی دست یافتنش به نسخه شاهنامه ابو منصوری در مقدمه شاهنامه گفته است، و مقایسه گزارش فردوسی با گزارش یکی از نویسنندگان قرن دوازدهم در انگلستان به نام جفری مون مانتی (۱۱۰۰-۱۱۵۵ م، ۵۵۰-۴۹۳ ه. ق) که مؤلف داستانهای مربوط به آرتورشاه در تواریخ انگلستان است، چنین استدلال می‌کند که:

□ می‌دانیم که جفری مانند دیگر مؤلفان اروپای قرون وسطی در مورد منبع کتبی مورد استفاده خودش دروغ گفته و علیرغم این که داستانهای را که در تاریخ خود آورده است از افواه شنیده بوده، ادعا می‌کند که این داستانها را از کتابی که دوستی، به او داده بوده اخذ کرده است.

□ فردوسی هم بدلیل این که در قرن دهم میلادی زندگی می‌کرده، یک مؤلف قرون وسطائی است

بنابرین او هم مانند جفری در مورد این که منبع شاهنامه منظوم او کتاب شاهنامه نتر ابومنصوری است دروغ گفته و اصلاً شاهنامه ابومنصوری یسی در میان نبوده و این داستانها را فردوسی از خودش در آورده یا از افواه شنیده است. چنان‌که ملاحظه می‌کنید استدلال آقای دیویس در مورد فردوسی و منبع شاهنامه او در بخش غیرتاریخی حماسه ملی ایران، صرفاً بر همان قیاس مع الفارقی استوارست که بدان اشاره کردم. به عبارت دیگر چون نویسنده‌گان قرون وسطائی اروپا حتی اگر روایات خودشان را از داستانهای شفاهی گرفته بودند و یا حتی اگر این روایات را از خودشان جعل کرده بودند، برای این‌که برای آثار خودشان آبروئی کسب کنند و آنmod می‌کردند که اطلاعات خودشان را از کتابهای قدیمی اخذ کرده‌اند، فردوسی هم مثل آنها عمل کرده و شاهنامه ابومنصوری را از خودش درآورده، و این‌که ادعا می‌کند که حماسه خودش را از روی شاهنامه منتشر ابومنصوری نظم کرده، دروغ می‌گوید. ناگفته نماند که حفری مون مانته ادعا

می‌کند که "دوستی" بنام والتر (Walter) داشته که این شخص از خدمه مهم کلیسا در شهر آکسفورد بوده و به قول جفری کتابی را که منبع داستانهای موجود در تاریخ اوست همین والتر به او داده بوده است. برخی از اصحاب ادب انگلیسی اصلاً در موجودیت این والتر شک دارند. آقای دیویس هم به تبعیت ازین افراد وجود والتر را انکار می‌کند و به قیاس دیگری دست می‌زند و می‌نویسد که ادعای فردوسی هم که در مقدمه شاهنامه می‌گوید دوستی نسخه‌یی از شاهنامه منتشر ابومنصوری را به او داده بوده، دروغ است (شاهنامه، دیباچه ابیات ۱۴۵-۱۴۰ در طبع خالقی مطلق).

چنانکه گفتیم همه این فرمایشات شرقشناس محترم بر اساس این فرضیه باطل بنا شده است که فردوسی یک نویسنده قرون وسطائی بوده و به قیاس با اعمال و رفتار نویسنده‌گان قرون وسطائی اروپا می‌توان در مورد اعمال و رفتار و گفته‌های فردوسی به نتایجی رسید. اما چنان‌که در آغاز این مقاله متذکر شدم فرهنگ اروپایی قرون وسطی هیچ شباهتی به فرهنگ ایران آن دوران ندارد و نحوه کار علماء و شعرای قرون وسطائی مغرب زمین هیچ مناسبی با نحوه کار دانشمندان و ادبیان مسلمان آن زمان ندارد. اما آنچه که گفتیم با تصحیح متن شاهنامه چکار دارد؟

کسانی که به افسانه واهی و غربی قرون وسطائی بودن فردوسی و شاهنامه معتقدند، در عین حال معتقدند که متن شاهنامه نیز طبعاً باید مطابق با موازین تصحیح متون قرون وسطائی اروپائی تصحیح شود. به عبارت دیگر، چون حماسه‌های قرون وسطائی اروپائی و همچنین ایلیاد و اودیسه همرو توسط شاعران بسی سوادی که بدیهه‌سرایی می‌کردند ابداع شده، باید به قیاس با روش تصحیحی که در مورد این متون در مغرب زمین اعمال می‌شود، متن شاهنامه را تصحیح کرد زیرا فردوسی هم از همان قبیل شرعاً بوده است. بگذارید رشتة سخن را به دست یکی ازین شرقشناسان، یعنی خانم اولگا دیویدسن بدهم تا معلوم شود که ادعای اینها چیست. خانم دیویدسن در باب نسخه بدل‌های شاهنامه و گزینش نسخه بدل‌ها در فراهم آوردن متن مصححی از حماسه ملی ایران می‌نویسد:

بگذارید به مطلب اصلی خود در باب نسخه بدل‌های شاهنامه باز گشته بگوییم که درست مثل نسخه بدل‌های موجود در متن آثار هم، ما نباید معیارهای "درست یا غلط، بهتر یا بدتر، [و یا] اصلی یا گشته یا گشتگی یافته" را بصورت ماشینی اعمال کیم. آنچه که باید بشود این است که معیاری ابداع کنیم که بر اساس آن بتوان

معلوم کرد که در تاریخ انتقال متن کدام نسخه بدل برای کدام دوره مناسبتر است.
چنین معیارهایی یک تصحیح چند متنی [را از شاهنامه] ایجاد می‌کند.^{۲۱}

به عبارت دیگر چون شاهنامه یک اثر شفاهی است و فردوسی شخصی در حدّ
یک نقال بی‌سواد مثل هم، نسخه بدل‌هائی که در دستنویسهای شاهنامه می‌بینیم همه
سنديّت دارد و دنبال درست و غلط این نسخه بدلها رفتن درست نیست زیرا هر کدام
ازین نسخه بدلها نمودار یک اجرای شفاهی داستان است و به خودی خود معقول
است. بنابرین تلاش در تشخیص صحیح از سقیم، و مناسب از نامناسب اصلاً بی‌مورد
است. در جای دیگر می‌نویسد که زبان شعر فردوسی نشان می‌دهد که بیان او بیانی
است فرموله و می‌توان نشان داد که این نحوه بیان مخصوص شعر شفاهی است.^{۲۲}

کسی که ادنی آشنائی با زبان فاخر شعر فردوسی داشته باشد نمی‌تواند این
مهملات را قبول کند زیرا خصوصیّت زبان فردوسی شفاهی بودن یا عامیانه بودنش
نیست، بلکه جنبهٔ فاخر و اشرافی آن است که بر همهٔ فارسی زبانان آشکار است.
متأسفانه چون بیشتر فرنگی‌هائی که در بلاد اروپا و امریکا فارسی تدریس می‌کنند
درست این زبان را نمی‌فهمند و آشنائی آنها با زبان فارسی از یک آشنائی انفعالي
(passive) تجاوز نمی‌کند، فهماندند موارد اختلاف بیان فاخر از بیان ساده و پیش‌با
افتاده به آنها نیز مقدور نیست. اینها هم درست مانند دولتهاي مطبوعشان که در مورد
حقوق ملی و مسلم ایران می‌خواهند حرف خودشان را بر کرسی بنشانند، می‌خواهند
به زور بگویند که میان زبان فردوسی و زبان فارسی عامیانه، یا بدتر از آن، زبان
سخیف حماسه‌سرایان اروپائی قرون وسطائی، اختلافی نیست، در حالیکه ایرانیان و
فارسی‌زبانان خوب می‌دانند که تفاوت بیان فردوسی و بیان دیگر حماسه‌سرایان از
زمین تا آسمان است. البته شاهد آوردن از حماسه‌های غربی، آن هم با ترجمة
فارسی فایده‌بی ندارد و اختلاف بیان فردوسی و فرنگی‌ها را درست نشان نمی‌دهد،
اما شاید ارائه چند مثال از بیان دیگر حماسه‌سرایان فارسی زبان، که تازه نقال و
بی‌سواد هم نبوده‌اند، بتواند معیاری برای مقایسهٔ زبان فردوسی و زبان دیگران به
دست دهد:

هنگامی که شبیه رستم نوزاد را برای پدریز رگش، سام نریمان می‌فرستند، سام هم
از تشابه رستم با خودش تعجب می‌کند، و هم از بزرگی اندام نوء نوزادش، و مو بر

تش راست می‌شود. در بیان این صحنه فردوسی می‌گوید (یکم ۲۶۹ ب ۱۴۹۷):
ابر سامِ یل موی بر بای خاست مرا ماند این پرنیان – گفت – راست
صاحب بهمن نامه که تازه او هم از قبیل نقال و بدیهه‌سرا نیست، همین حالت مو
بر تن بلند شدن را بسیار سُست بیان می‌کند (ص ۱۰۱):

چو بشنید پارس این سخنهای سست به اندام او موی بر شد درست
در توصیف شبی تار، که از زیباترین توصیفات تیرگی شب در ادبیات فارسیست،
فردوسی در آغاز داستان بیزن و منیزه می‌گوید (سوم ۳۰۳ ب ۳-۱):

شبی چون شبے روی شسته به قیر نه بهرام پیدا نه کیوان نه تیر
دگر گونه آرایشی کرد ماه بسیج گذر کرد بر پیشگاه
شده تیره اندر سرای درنگ میان کرده باریک و دل کرده تنگ
صاحب شهریارنامه هم، که بنظر بندۀ مسلمًا مختاری غزنوی نیست، تازه با داشتن
نمونه کار فردوسی و حتی تلاش در تقلید ازو، شب تیره را بدین صورت ناشیانه
وصف می‌کند که (ص ۷۵):

شب تیره بود مانند قیر نه تابنده ماه و نه تابنده شیر
فلک بسته گویا در صبحگاه گشاده در دوزخ و دود آه
ز ماهی سیه تا به مه بد جهان سر پاسیانان به خواب گران
صاحب کوشنامه، یعنی مردانشاه بن ابی الخیر، که برخلاف شاعر شهریارنامه، مرد
نسبتاً فاضلی بوده است، همین صحنه را چنین بیان می‌کند (ب ۶۱۲۱-۶۱۲۲):
نه بانگ یلان و نه آوای پاس جهان را دل از تیرگی در هراس
شبی هول چون دود دوزخ سیاه به پرده نهان کرده رخساره ماه
جای دیگر فردوسی در وصف برآمدن ماه و تابش ماهتاب گوید (سوم ۱۶۱ ب
۹۰۴-۹۰۳):

چو شد روی گیتی بکردار قیر نه ناهید پیدا نه بهرام و تیر
سر از بخش ماهی برآورد ماه بدرید تا ناف شعر سیاه
در حالیکه صاحب فرامزنامه صحنۀ برآمدن آفتاب و تابش آن را بسیار عالیانه
وصف می‌کند: (چاپ هند ص ۳۴۷):
چو بر تخت فیروزه رفت آفتاب جهان شد چه دریای یاقوت آب

شب از بیم شمشیر خون در مصاف بدرید شعر سیه تابه نساف
تازه این نمونه‌ها هیچکدام از شعر عامیانه که نه وزن درستی دارد و نه لغات و
مفرداتش به شعر رسمی می‌ماند اخذ نشده‌اند. با وجود این، همکار دیگر خانم
دیویدسن، یعنی آقای دیویس در مقاله‌یی که در باب منابع فردوسی نوشته است،
حتی موجود بودن عبارت "تو گفتی" را در شعر فردوسی دلیل بر ماهیت شفاهی
شعر او گرفته است.^۳ البته کسانی که با ادب فارسی آشنا هستند خوب می‌دانند که
عبارة "تو گفتی" در قصاید و غزلیات این زبان بسیار به کار رفته و به صرف وجود
این عبارت نمی‌توان شعری را "افواهی" یا حاصل بدیهه‌سرایی شفاهی دانست. مثلاً
 فقط در دواوینی که هم اکنون دم دست بنده هست این موارد از کاربرد عبارت
"تو گفتی" در اشعار شعرای تقریباً هم دوره فردوسی که هیچ شیرپاک خورده‌یی
نمی‌تواند آنها را نقال و بدیهه‌سرا بداند موجودست:

به دشمن بر از خشم آواز کرد تو گفتی مگر تدر آغاز کرد
(رودکی)

تو گفتی هریکی زیشان یکی کشته شده زان پس

خله ش دو پا و بیلش دست و مرغاییش کشتبیان
(عسجدی)

نباتهاش تو گفتی که کژدمانندی گره گره شده و خارها بر او نشتر
(عنصری)

تو گفتی آسمان دریاست از سبزی و بر رویش رسالی

به پرواز اندر آورده ست ناگه بچگان عنقا
(فرخی)

تو گفتی هیکل زردشت گشته است ز بس لاله همه صحراء سراسر
(لبیی)

تو گفتی کز ستیغ کوه سیلی فرود آرد همی احجار صد من
(منوچهری)

زمان فردوسی زمان شکوفائی فرهنگ و علوم در تاریخ اسلام بود، نه زمان نقالی
و سره از ناسره و صحیح از سقیم تشخیص ندادن. من باز تأکید می‌کنم که دورانی

شبیه به قرون وسطای اروپا اصلاً در تاریخ اسلام وجود ندارد، و باز تکرار می‌کنم که هم‌زمان با همان قرون وسطائی که دوران توحش اروپاست، مسلمانان از نظر علمی و ادبی قرنها از آن بلاد پیشرفت‌تر بودند.

یک مطالعه آماری در باب تعداد کتابهایی که در مورد ریاضیات در قرون طلائی اسلام پدید آمده‌اند نشان می‌دهد که تمدن اسلامی زمان فردوسی تمدنی بسیار پیشرفته و علمی بود، و کتب ریاضی بسیار زیادی درین دوره تدوین شده بود.^۴ علیرغم این حقایق، شرق‌شناسان به پیروی از دولتمردانشان که خیال خام مبارزه با حقوق حقه ملت ایران را در سر می‌پرورانند، از داخل دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتیشان به جان فرهنگ و تاریخ ایران افتداده‌اند تا همان‌طور که سیاستمدارانشان در ایجاد اختلال در آینده ایران می‌کوشند، اینها هم تاریخ و فرهنگ ما را تحریف کنند و در گذشته ایران اختلال ایجاد نمایند. اینها چه خودآگاهانه و به پیروی از مصالح شخصی خودشان در این بنیاد و آن بنیاد، و چه ناخودآگاهانه و تحت تأثیر دستگاه‌های تبلیغاتی مغرب‌زمین، مسیری جز تحریف و توهین به وطن ما در سر ندارند. سالها پس از این که هم دکتر خالقی و هم بنده پاسخ واپی و مستند به تئوریهای دیویدسن و دیویس دادیم، دیویس مجدداً در نقد کتابی که در یکی از ژورنال‌های مربوط به مطالعات قرون وسطی در آمریکا چاپ کرده است هم از دست ایرانیانی که فردوسی و شاهنامه او را به قول او تا حد پرستش بالا می‌برند نالیده است، و هم اظهار عقیده کرده است که:

دستنویس‌های شاهنامه، مخصوصاً در داستانهای معروف کتاب، با یکدیگر تفاوت‌های عظیمی دارند. شباهت این دستنویس‌ها به نسخه‌های خطی داستانهای منظوم فرانسوی در قرون وسطی بیشتر از شباهت آنها به آثار هم‌راست. یک راه ادامه کار [بر روی این دستنویس‌ها] این است که شاهنامه را از همان آغاز کار چند متنی فرض کنیم.^۵

گذشته ازین که ایرادات من و خالقی به دیویس ربطی به ارادت ما به فردوسی نداشت بلکه گفته بودیم که آراء ایشان در باب این که اصل شاهنامه ابومنصوری وجود خارجی نداشته با رأی دانشمندانی چون مرحوم علامه قزوینی و تقی زاده و بهار و فروزانفر و از خارجی‌ها نولدکه و مول و دیگران نمی‌خواند، و این عقیده که

فردوسی یک نویسنده "قرون وسطائی" بوده و مثل دیگر نویسنده‌گان قرون وسطای اروپا که منابع خودشان را جعل می‌کنند، به دروغ گفته که منبع کتبی او شاهنامه ابومنصوری است، به دلایل تاریخی، متنی، و فرهنگی قابل قبول نیست. هیچیک از موارد ایرادات ما به ایشان مغلوب ارادت ما به فردوسی نیست. این که "تو گفتی" دلیل بر شفاها بودن سخن فردوسی نیست، و این که تعالی و بیرونی و دیگران شاهنامه ابومنصوری را دیده بوده‌اند نیز ربطی به ارادت بند و خالقی به فردوسی ندارد. اما ایشان به هیچکدام از دلایل ما پاسخی نداده است، و فقط مطابق سنت مرضیه شرقشناسی در آمریکا ما را به فردوسی پرستی متهم کرده است و رفته بر سر سخن خودش. اما بینیم منظور شرقشناسانی مانند جناب دیویس از این که دستنویسهای شاهنامه به نسخه‌های خطی داستانهای منظوم فرانسوی در قرون وسطای اروپا شبیه است چیست؟

کسانی که با تئوری تصحیح متون در مغرب زمین آشناei دارند، تأثیر آراء پل زومتور (۱۹۹۵-۱۹۱۵) را در فتوای آقای دیویس به وضوح می‌بینند. البته خانم دیویدسن پیش ازین در باب لزوم اتفاق تئوریهای زومتور بر تصحیح شاهنامه سخن گفته بود. این خانم در پاسخ به نقدی که من به زبان خودشان در مورد کتاب او در مجله شرقشناسی آمریکا نوشت، خلاصه‌بی از عقاید زومتور را به دست داد و طبق رسم خارجی‌ها که گمان می‌کنند ایرانیان از دنیا بی‌خبرند، کوشید چنین و انmod کند که بند چیزی در باب آرای زومتور نمیدانم.^{۲۶} البته درین مقاله ما به بحث در باب آراء زومتور و اینکه آیا این آراء به تصحیح شاهنامه مربوط می‌شود یا نه خواهیم پرداخت، اما کسی که از جزئیات تئوری تصحیح متون در مغرب زمین بی‌اطلاع باشد، از نوشه‌های دیویدسن به این خیال می‌افتد که غربیان همه آرای زومتور را وحی منزل تلقی می‌کنند، و کلیه تصحیحاتی که از متون ادبی فرنگی درین بلاد اعمال می‌شود مطابق موازینی که زومتور پیشنهاد کرده است صورت می‌گیرد. در حالیکه واقعیت به هیچ روی چنین نیست، زیرا یکی از نامدارترین متخصصین ادب قرون وسطای فرانسه بنام استیون نیکولز می‌نویسد:

ابعاد فورمال و فورموله سبک ادبی در اشعار غنائی، رومانسی، و حماسی در سالهای ۱۹۵۰ توسط علمائی مانند گیست، ویساور، و مطالعات آغازین روزه درآگونتی، ژان ریشر و پل زومتور دیگر بخودی خود کافی نبودند.^{۲۷}

حتی خود زومتور هم در نقدی که بر مجموعه مقالاتی که مقاله نیکولاز اولین مقاله آن مجموعه بود نوشته است بر رأی او صحه می‌گذارد.^{۲۸} بنابرین حقیقت امر به هیچ روی آنچه که دیویدسن و دیویس وانمود می‌کنند، یعنی سلطه بی‌چون و چرای تئوریهای زومتور در تصحیح متون اروپای قرون وسطی نیست.

آنچه که خوانندگان محترم این مقاله باید در نظر داشته باشند این است که عقاید زومتور، چه درست باشند و چه نادرست، در مورد آثار ادبی قرون وسطای اروپائی که همانظور که گفتیم از بطن یک فرهنگ شفاهی و غیر متمدن و قرون وسطائی زاده شده‌اند صادقند، نه در مورد کتابهای ادبی تمدن اسلامی که تمدنی بود اساساً کتبی و علمی. پس این ادعا که حماسه ملی ایران به داستانهای منظوم فرانسوی باستان، که آنها را نقالان حرفه‌ای با ساز در مجالس بزرگان بداهه می‌سرودند، شبیه است، ادعای مهمی است. داستانهای مشتی نقال بی‌سواد اروپائی کجا و شعر فردوسی و اسدی و دیگران کجا.

داستانهای منظوم فرانسه در قرون وسطی تحت شرایط فرهنگی و اجتماعی‌یی که با شرایط تاریخی و فرهنگی خراسان زمان فردوسی کاملاً متفاوت بود ساخته شد. بنابرین تصور این که ادب کلاسیک فارسی به داستانهای منظوم فرانسه در قرون وسطی شباهت دارد نه تنها زمینه فرهنگی و تاریخی این دو نوع ادبیات را نادیده می‌انگارد، بلکه به طریقی کاملاً استعماری می‌کوشد که معیارهای ارزیابی آثار ادبی را مطلقاً معیارهای غربی قرار دهد و ساختارهای ادبی اروپائی را به زور بر گرده ادب فارسی سوار کند. پیش فرض این گونه "روش‌های تحقیقی" این است که شرق ارزش یا تمدنی که قابل اعتماد ندارد و معیارها باید همه غربی باشند. به زعم "نومستشرقان" اول باید شرق زمین را بر حسب موازین غربی تعریف کرد و تصور نمود و بعد با همان معیارها به حلّاجی آثار هنری یا علمی آن پرداخت زیرا در شرق معیارهای قابل استفاده یا معقولی برای این کار وجود ندارد. بدین نحو استعمار غربی نه تنها ادب ما بلکه تمدن و هویت فرهنگی ما را هم بر حسب موازین و معیارهای تعریف می‌کند که علیرغم این که ریشه در حقایق تاریخی ندارند، برتری غرب را بر شرق تثبیت می‌کند. اما هم غربیان و هم پیروان محلیشان که چشم به غرب دوخته مترصد خوشرقصی و جای دوست و دشمن نشان دادن به اربابان غربی

خودشان هستند، غافل ازینند که آن سبو بشکست و آن پیمانه ریخت، و در شرایط پسا استعماری قرن بیست و یکم که بسیاری از ملل مظلوم جهان یا از زیر بار استعمار اروپائی نجات یافته‌اند، و یا دارند می‌کوشند تا خود را از زیر این سلطه برهانند، اولویت معیارهای غربی دیگر قابل قبول نیست و تحملی توریهای که در اروپا با بررسی متون و ادب اروپائی و محیط فرهنگی برای ادبیات قرون وسطائی اروپا ابداع شده‌اند بر ادب کلاسیک فارسی و عربی، چه در مرحله تصحیح متن و چه در مرحله تأویل آن، هیچ محلی از اعراب ندارد. زومتور را با زابل چه کار؟ فوکو را با فارس چه مناسبت یا دریدا را با دامغان؟

اما پیش ازین که به دنباله بحثمان در ردّ عقیده سخیف غربیانی که در تحمل عقاید زومتور به تصحیح متن شاهنامه اصرار می‌ورزند بپردازیم، مجبوریم که خلاصه‌یی از آراء زومتور را در باب تصحیح متون قرون وسطائی اروپا بیان کنیم تا کسانی که ازین فرضیه اطلاعی ندارند بقیه استدلالات ما را دنبال کنند. درین مورد چون من زبان فرانسوی قرون وسطائی نمی‌دانم بر تحقیقات دانشمندانی که درین نوع از ادب صاحب‌نظر ند تکیه کردم.^{۲۹}

زومتور که بود و چه می‌گفت؟

پل زومتور از متخصصین ادب و تاریخ قرون وسطای اروپا بود که در سال ۱۹۱۵ در شهر زنو در سوئیس بدنیا آمد و پس از پایان تحصیلات دانشگاهیش در پاریس ابتدا در دانشگاه آمستردام (۱۹۵۲-۱۹۷۱) و سپس در دانشگاه مونترآل در کانادا (۱۹۷۰-۱۹۸۰) به تدریس پرداخت، و آخرالامر در سال ۱۹۸۰ بازنشسته شد و در ۱۹۹۵ درگذشت. زومتور پایه‌گذار مکتبی در تحلیل متون ادبی قرون وسطائی بود که به مووانس (mouvance) مشهور است، که شاید بتوان آن را به "بی‌ثباتی، گردنگی" یا " دائم التغیر بودن" متون ترجمه کرد.

با اینکه این مکتب بیشتر به نام زومتور معروف شده است، و فی الواقع ترتیب و تنظیم عقایدی که اساس این مکتب را تشکیل می‌دهد نیز به دست این دانشمند صورت گرفت، مصححین و پژوهندگان متون قرون وسطائی اروپائی بیشتر ازو متوجه شده بودند که میان این متون و متون کلاسیک (یعنی یونانی و لاتینی) برخی

تفاوت‌های اساسی موجودست. به این معنی که مصححین قدیم مطابق سنت تصحیح کتب یونانی و لاتینی، فرض را برین قرار می‌دادند که صورت اصلی متن در اثر استنساخ‌های متعدد و تحریف و تصحیف و اشتباهات ناشی از افتادگی و افروزگی گشته‌گی پیدا کرده و از آنچه که نویسنده اثر نوشته بوده دور شده است، و بنابرین وظیفه مصحح این است که در حد امکان صورت اصلی متن را با مقایسه نسخه‌های موجود اثر و با استفاده از دیگر امکاناتی که در دسترس دارد بازسازی کند و متى فراهم آورد که آن متن یا به آنچه که نویسنده نوشته بوده و یا به نسخه‌یی که همه نسخه‌های موجود از آن نسخه منشعب شده‌اند، تردیک باشد.

متخصصینی که با دستنویس‌های ادبی قرون وسطای اروپا کار می‌کردند کم کم متوجه شدند که ماهیت تغییر و تبدیل درین دستنویسها با آنچه که در دستنویس‌های متون ادبی یونانی و لاتینی دیده می‌شود تفاوت دارد، و با اینکه روش قدیم در بررسی آثار برخی از نویسنده‌گان قرون وسطائی اروپائی از قبیل نویسنده معروف انگلیسی، جفری چاوسر (Geoffrey Chaucer 1343–1400?) به کار می‌آید، این روش در مورد بسیاری دیگر از نویسنده‌گان آن دوران بی‌فایده است زیرا متن نسخه‌های باقی مانده از آثار این نویسنده‌گان بقدری با هم اختلاف دارد که این اختلافات را باید معلول چیزی و رای دستبرد معمولی کاتبان دانست. با توجه به اوضاع فرهنگی کتابت و استنساخ و ابداع آثار ادبی در اروپای قرون وسطی، این متخصصین بدین نتیجه رسیدند که اختلاف فراوان نسخه‌های خطی قرون وسطائی را باید معلول نوعی خلاقیت گروهی دانست. یعنی این اختلافات از تلفیق متن اصلی اثر با دخالت‌های خلاقانه کاتبان و خواننده‌گان حرفه‌ای بی‌که اثر آن نویسنده را، معمولاً با ساز یا با بیانی آهنگین در مجامع عمومی "اجرا" می‌کردند به وجود آمده است. طبعاً درین شرایط نه بازسازی اصل اثر ممکن است و نه نسخه‌های موجود بدان صورت اصلی راهبر گشتند، زیرا صورت اصلی به معنایی که ما در فرهنگ ادبی سرزمین‌های اسلامی در نظر داریم در مورد ادبیات قرون وسطی اصلاً وجود نداشته است. شخصی اثربی را "خلق" می‌کرد و آنچه که آن نویسنده اولی خلق کرده بود، به دست کاتبان و اجراءکنندگان در طول قرون تغییر و تبدیلهای اساسی می‌یافتد و شاخ و برگهایی به آن افزوده می‌شد و کم کم نسخه‌های گوناگونی از آن پدید می‌آمد که اکثر این

نسخه‌ها به قدری از نظر متن با یکدیگر فرق داشتند که حتی مقابله آنها مقدور نبود تا چه رسید به تصحیح بر اساس نسخه اصل یا با موازین دیگری که در دست داریم، به همین خاطر یکی از فرضیه‌پردازان بنام اروپائی در باب ادب قرون وسطای آن بلاد می‌گوید:

اثر ادبی در اروپای قرون وسطی یک [نوع] بی‌ثباتی است ... این که در ابتدا این اثر به دست یک شخص [واحد] نوشته شده بدون تردید کم اهمیت‌تر از دوباره‌نویسی‌های ممتد آن اثر است [و این دوباره‌نویسی‌ها به نوعی] آن [اثر] را متعلق به کسانی می‌کند که آنرا دوباره‌نویسی کرده‌اند و به آن فرم [نهایی] خودش را] داده‌اند.^{۲۰}

به عبارت دیگر، هویت نویسنده یک اثر ادبی در شرایط فرهنگی و اجتماعی اروپای قرون وسطی مهم نیست زیرا این آثار معمولاً نوعی پدیده گروهی محسوب می‌شوند و انتساب آنها به یک شخص واحد، هم لازم نیست و هم در بسیاری از موارد ممکن نیست. بنابرین با توجه به شرایط فرهنگی بی که بیشتر آثار ادبی در اروپای قرون وسطی تحت آن شرایط ایجاد شده بودند، نظریات زومتور و دیگر دانشمندان هم‌سلک با او در باب آن آثار راه به جایی تواند برد زیرا این عقاید گرددگی ذاتی، یا تغییر و تبدیل ماهوی ادبیات اروپای قرون وسطی را منعکس می‌کند.

این که گرددگی متن در ذات آثار ادبی قرون وسطای اروپاست را زومتور ابتدا در فصل ثانی کتاب معروفش با عنوان تألیفی در باب بوطیقای قرون وسطی که در سال ۱۹۷۲ در پاریس منتشر شد عنوان کرد.^{۲۱} درین کتاب زومتور با مقایسه آثار نویسنده‌گان نامدار اروپائی با آثاری که نویسنده مشخصی نداشتند به این نتیجه رسید که آثار دسته دوم از نظر متن بسیار انعطاف‌پذیر هستند و تفاوت‌هایی که میان نسخه‌های خطی آنها دیده می‌شود صرفاً مغلول اشتباہ کاتب نیست بلکه در اثر دخالت مؤلفانه کاتبان، لهجات محلی، و اجرائندگان متن آن اثر در مجتمع عمومی وارد متن شده‌اند. مجموعه تفاوت‌های موجود درین آثار شرایطی را به وجود آورده است که بواسطه آن شرایط نه می‌توان متن اثر را به نویسنده مشخصی منتسب کرد و نه می‌توان گفت که آن اثر اصلاً متن ثابتی دارد. به زعم زومتور این دسته از آثار اروپائی ماهیتاً متنی متتنوع و گردن و گردنگی و تغییر جزء ماهیت ذاتی و

هنری آنهاست. به این دلیل زومتور لفظ "مووانس (mouvance)" را که به معنی "گردنده‌گی، تغییرپذیری، بی ثباتی" است، برای بیان ویژگی این آثار برگزید و گفت که گردنده‌گی، تغییر و تحول مداوم در متن، و نامعلوم بودن هویت نویسنده اصلی این گونه آثار این تصور را که ادبیات قرون وسطی اروپائی یا متن واحد و یا نویسنده واحدی دارند، غیر ممکن می‌کند. بنابرین اشعار و کتابهای اروپایی قرون وسطی را نمی‌توان "متعلق" به نویسنده بخصوصی دانست، یا "متن اصلی" مشخصی برایشان فرض کرد. این آثار در ذات خود "چند متنه" هستند و در طول حیاتشان از چند "مرحله" تکامل متن گذشته‌اند که هر کدام ازین مراحل بخودی خود دارای ارزش ادبیست و نمی‌توان یکی را بر دیگری برتری داد. بنابرین هنگام تصحیح این-گونه متون باید این عادت را که مصحح باید دنبال وجه "اصلی" یا "صحیح" کلام بگردد، کنار گذاشت و در صورت امکان چند متن یک اثر را در عرض هم بصورت یک تصحیح "چند متنه" ارائه داد. خلاصه کلام این که به قول زومتور "مووانس (mouvance)" حاصل فرهنگ اساساً شفاهی اروپایی قرون وسطی است که یک شبکه وسیع امکانات را برای خالقین آثار آن دوران، که در فضای میان کتابت و روایت شفاهی دست و پا می‌زنند فراهم می‌سازد.^{۲۲}

با توجه به این مقدمه، کسانی که با شرایط فرهنگی و تاریخی کتابت و تأليف در دوران طلایی تمدن اسلام در ایران آشنا هستند می‌دانند که این شرایط چقدر با شرایط اروپایی قرون وسطی متفاوت بود، و اعمال کورکورانه فرضیه‌هایی که بر اساس شرایط خاص فرهنگی اروپای آن دوران ابداع شده‌اند بر ادب کلاسیک اسلام چقدر کار لغو و بی‌حاصلی است. اگر فقط به رؤس اختلافات اساسی میان فرهنگ ما و فرهنگ اروپائی آن زمان اشاره کنیم، باید بگوئیم که: اولاً هویت نویسنده‌گان آثار ادبی بزرگ ما کاملاً روشن است و حتی در مورد آثاری که امروزه نام نویسنده آنها را نمی‌دانیم، این بی‌اطلاعی معلول نقص سخنه‌های خطی موجود از آن آثارست، نه این که مسلمانان آن دوران به هویت نویسنده اثر اهمیتی ندهند و یا تأليف و تصنیف در برزخ میان کتابت و روایات شفاهی سرگردان باشد. مثلاً از تاریخ بیهقی می‌دانیم که هم هویت مصنفین و هم نفه القول بودن یا نبودن آنها مورد توجه علمای ما بوده است:

و این حالها استاد محمود وراق سخت نیکو شرح داده است در تاریخی که

کرده است در سنّة خمسین و اربعائۀ چندین هزار سال را تا سنّة تسع و اربعائۀ بیاورده و قلم را بداشته بحکم آنکه من ازین تسع آغاز کرد. و این محمود ثقة و مقبول القول است و در ستایش وی سخن دراز داشتم و تا ده پانزده تأثیف نادر وی در هر بابی دیدم. چون خبر بفرزندان وی رسید مرا آواز دادند و گفتند که ما فرزندان ویم همداستان نباشیم که تو سخن پدرِ ما بیش ازین که گفتش برداری و فرونهی. ناچار بایستادم.^{۲۲}

ثانیاً با توجه به گفتهٔ بیهقی معلوم می‌شود که در زمان او (که همان دوران قرون وسطی در اروپاست) مسلمین نه تنها به هویت مؤلف اهمیت می‌داده‌اند، بلکه بر خلاف وضع فرهنگی اروپا که در و تختهٔ درستی نداشته است و هرکس هرچه را که می‌خواسته از آثار دیگری به اغارت می‌برده، این نوع دزدی‌های ادبی و علمی با آنکه گهگاه انجام می‌گرفته است، در میان مسلمانان محل اشکال و موجب سرزنش بوده است. به همین خاطر است که وقتی اولادِ محمود و راق به بیهقی دیر پیغام می‌فرستند که راضی نیستند که او از آثار پدرشان نقل قول کند، او این کار را فرو می‌نهد و خود را در پیروی از خواست و رئۀ محمود و راق ملزم می‌بیند و می‌نویسد: "ناچار بایستادم."

ثالثاً مؤلفین دانشمند ما اگر نزدیک به هم زندگی می‌کرده‌اند، از حال یکدیگر با خبر بوده‌اند و می‌دانسته‌اند که هرکس چه می‌کند. به همین خاطرست که محمود و راق مطالب تاریخ خودش را تا سنّة ۴۰۹ آورده بوده و چون می‌دانسته که ابوالفضل بیهقی ازین تاریخ به شرح و قایع پرداخته است، در مورد آنچه که پس ازین سنّه روی می‌دهد "قلم را بداشته" است، در حالیکه در اروپا هرکسی ساز خودش را می‌زد.

رابعاً صحت متن در میان مسلمین از اهمیت اساسی برخوردار بود زیرا هم ما به خاطر اعتقادی که به صحت و وحدت نصّ کلام الله مجید داشته‌ایم به مسئله "صحت متن" اهمیت می‌دادیم و هم به خاطر پیشرفت علم حدیث درین زمینه صاحب ابتکار و نازک‌بینی‌های بوده‌ایم. نمونهٔ خوب آگاهی اجداد ما هم از هویت نویسنده یک اثر و هم از اهمیت صحت متن آن در عذرخواهی سنائي غزنوي از مسعود سعد سلمان دیده می‌شود. تفصیل امر این که سنائي غزنوي اشعار مسعود سعد را در دیوانی جمع آورده بوده اما در آن دیوان ایيات دیگران با شعر مسعود خلط

شده بوده است و چون مسعود سعد ازین قضیه آگاه می‌شود به کار سنائی ایراد می‌گیرد. وقتی خبر ایراد گرفتن مسعود را به سنائی می‌برند، سنائی قطعه زیر را در عذر اشتباه خود می‌سراید:

سیرت و صورت چو بستان کرد ...
کافران را همی مسلمان کرد
چون نبی را گزیده عثمان کرد
عقل او گرد طبع جولان کرد
چون فراهم نهاد دیوان کرد
قابل عقل و قابل جان کرد
در جهان در و گوهر ارزان کرد
عجز دزدان برو نگهبان کرد
خواجه یک نکته گفت و برها کرد
بانبی جمع ژاڑ طیان کرد
جمع کرد آنگهی پریشان کرد
چون همه ابلهان به زندان کرد
خجلی شد که وصف نتوان کرد
معجز شعرهات حیران کرد
شعر هر شاعری که دستان کرد
خویشن در میانه پنهان کرد
آنک خود را نظیر حسان کرد
داغ مسعود سعد سلمان کرد
چگر و دل چو لعل و مرجان کرد ...
مر ترا پیشوای دو جهان کرد^{۲۵}

ای عمیدی که باز غزنیس را
چون بدید این رهی که گفته تو
جمع کرد این رهیت شعر ترا
چون ولوع جهان به شعر تو دید
شعرهارا بجمله در دیوان
دفتر خویش راز نقش حروف
تا چو دریای موج زن سخت
چون یکی درج ساخت پرگوهر
طاهر این حال پیش خواجه بگفت
گفت: آری سنائی از سر جهل
در و خرمهره در یکی رشته
دیو را با فرشته در یک جای
خواجه طاهر چو این بگفت رهیت
لیک معذور دار از آنک مرا
زانک بهر جواز شعر ترا
بهر عشق پدید کردن خویش
من چه دانم که از برای فروخت
پس چو شعری بگفت و نیک آمد
شعر چون دُر تو حسود ترا^{۲۶}
چه دعا گویمت که خود هنرت

چنان که ازین و از بسیاری نمونه‌های دیگر ادب فارسی و عربی معلوم می‌شود، هم هویت نویسنده‌گان و ادبیا بر طبقه باسواند جوامع اسلامی که هم دوران فرهنگ قرون وسطائی اروپا بوده‌اند شناخته شده بوده و هم علمای ما به تحریف و تصحیف توجه داشته‌اند و هر متی را به صرف این که مکتوب بوده است قابل اعتنا و استناد

نمی‌دانسته‌اند تا چه رسید به این که سقیم را از صحیح ترجیح ندهند یا متون و آثاری از قبیل آنچه که در اروپا به وجود آمده بود در میان ایشان پدید آید.

دانشمندان مسلمان و سواس داشته‌اند که منابع اثر خودشان را در حد امکان ذکر کنند تا خدای ناکرده به سرقت ادبی متهم نشوند. مثلاً حسن بن محمد بن حسن القمي (۳۷۸ هـ، ق ۹۸۸) صاحب تاریخ قم می‌نویسد:

و من بیشتر از آنج درین کتاب مسطورست از کتابهای بلدان و بنیان و تواریخ خلفاً و از کسانی که ایشان اعرافی و خبری و دانشی بوده بلدان یاد گرفتم و از صحف و دفاتر موجوده بتزدیک ایشان بیرون آوردم و غرض من درین سخن آنست که چون منکری بلدان و بینند که من این کتاب و اخبار ازین کتابها بیرون کرده‌ام و کتابی ساخته انکار نکند و نگوید که سخن دیگران جمع کرده است و نسبت آن با خود کرده. نیست مرا درین کتاب بهتر از جمع و ترتیب مگر آن اخبار که خاص‌اند بقم و اهل قم که من در جمع آن زحمت کشیدم و آنج جز آنست از تواریخ و دیگر کتب است که من آنرا درین کتاب ایراد کرده‌ام تا بلدان مزین و آراسته گردد.^{۲۶}

این دانشمندان به صحت متنی که می‌خوانده‌اند بسیار اهمیت می‌دادند و به همین خاطرست که در قرن دوم هجری (هشتم میلادی) جاخط به "مشقة تصحيح الكتب"^{۲۷} و "وجوب العناية بتنقیح المؤلفات"^{۲۸} اشاره می‌کند. در ایران خودمان کیکاووس بن اسکندر (ق ۴۹۲ هـ، ق ۱۰۹۸) در سال ۴۷۵ هـ (ق ۱۰۸۲ م) خطاب به فرزندش می‌نویسد: "و جز بر خط معتمدان اعتماد مکن، هر کتابی و هر جزوی را مقدم مدار. ^{۲۹} به عبارت دیگر، برخلاف اروپائیان که از شدت بی‌سوادی هر کتاب و نوشته‌یی را ارج می‌نهاده‌اند، علماً و ادبای ما به صرف این که مطلبی مکتوب بوده دست و پای خودشان را گم نمی‌کرده‌اند، و فقط در صورتی که نویسنده مطلب عالم و قابل اطمینان بوده است به آن استناد می‌کرده‌اند. این نکته از مطلبی در تاریخ طبرستان معلوم می‌شود:

پادشاهی بود که او را ماهیه سر گفتندی، سری کوچک داشت و هیچ مسوی بر سر او نبود ... و بتاریخ برآمکه چنانست که این ماهیه سر صاحب انگشتی برمسک عبدالملک بن مروان بود و در آن کتاب اول این حکایت نبشتند و تزدیک من دروغست. سبب آنرا که ماهیه سر پیش از عهد مبارک صاحب شریعت بود و عبدالملک از خلفای بنو امية است و بسیار حکایت یزدادی از ماهیه سر و

پادشاهی او در کتاب خویش آورده است که همه خرافات و افسانه عجایز است، سبب آنکه نامعقول بود ترجمه آن نرفت.^۴

جای دیگر گزارشی از گفتگوی خودش با ملکی ذکر می‌کند که از نظر تاریخ فرهنگ علماء و ادبی ایران در آن زمانها مهم است:

روزی در دارالکتب مدرسه شهنشاه غازی رستم بن علی بن شهریار در میان کتب جزوی چند یافتم در ذکر گاوباره نبسته. با خاطرم افتاد که ملک سعید حسام الدوله اردشیر جعل الجنة مأواه بکرات اوقات از من پرسیده بود که می‌گویند وقتی طبرستان گاوباره لقب پادشاهی بود. در کتب تازی و پارسی هیچ جای بر تو گذشت که از کدام رهط و قبیله بود. و من از آنکه دلی داشتم بولای او معمور و حالی بالاء او معمور گفتم جز از لفظ گهر بار شهریار درین دیار و سایر بلاد و امصار که من طوف کردم این لقب نشنیدم و تاریخ طبرستان جز باورندا نامه که به عهد ملک حسام الدوله شهریار قارن از تکاذیب اهل قری و افواه عوام الناس بنظم جمع کرده‌اند دیگری نیافتند.^۵

وضع چنانکه گفته‌یم در اروپای قرون وسطی کاملاً غیر ازین بود و همانظور که زومتور و دیگر علمای غربی می‌نویسند، این آگاهی‌ها و تمیز نهادن‌های میان متون معتبر و نامعتبر در مغرب‌زمین به سبب توحش قرون وسطائی جوامع آنان اصلاً موجود نبود. به همین سبب امکان این که یک متن داستانی یا ادبی در اروپای قرون وسطی بکلی بازنویسی شود و ازین بابت ملالی هم به خاطر کسی وارد نگردد موجود بوده، در حالیکه این امر در جوامع مسلمان آن دوران به آسانی امکان‌پذیر نبوده است.

با در نظر گرفتن این تفاوت‌های اساسی میان جوامع اسلامی قدیم و اروپای قرون وسطی، تعمیم موازینی که در تصحیح متون اروپائی کاربرد دارد، بر متون مسلمانان به هیچ‌وجه جایز نیست. تازه در مورد متون اروپائی هم فرضیه متوانس (mouvance) را بر همه آثار ادبی قابل انطباق نیست. ادعاهای بی‌اساس پیروان این فرضیه در مورد لزوم یا حتی امکان تعمیم فرضیه زومتور بر متون ادبی فارسی و عربی قدیم هیچ محملی ندارد. آنچه که غربیان را وادار می‌کند که این رجزها را بخوانند و به خودشان اجازه بدنهند که تمدن و فرهنگ کلاسیک اسلام را با فرهنگ روستائی و بدوي اروپای قرون وسطی مقایسه کنند، همان اعتقادات و تمایلات نزد پرستانه و طرز تفکر استعماری است که هنوز بر اندیشه ایشان چیره است.

آنچه که دانشجویان و محققان ما باید به خاطر داشته باشند این است که

معیارهای مربوط به بررسی و تصحیح متون تمدن‌های مسلمان باید از بطن خود این متون استخراج شوند و ما نباید کورکورانه از روش‌های غربی تصحیح متن پیروی کنیم. با این که برخی ازین روشها ممکن است در تصحیح متون خودمان به کار مانجامند، اما اکثرشان درین موارد، بنظر این طلبه، بی‌فایده هستند زیرا شرایط تاریخی و فرهنگی تولید ادبیاتی که این روشها با مطالعه آن ادبیات ابداع شده است، با شرایط تاریخی و فرهنگی جوامع مسلمان در دوران طلائی اسلام در خاورمیانه و مخصوصاً در ایران، هیچ وجه تشابهی ندارد. به همین قیاس، فرضیه مووانس (mouvance) که بر اساس متون ادبی اروپائی، مخصوصاً شعر غنائی قدیم فرانسه ابداع شده است، نیز بر تصحیح متون کلاسیک فارسی و عربی قابل انطباق نیست. نتیجه عرايضم را در باب اين که فرضیه زومتور با فردوسی و شاهنامه او هیچ ارتباطی نمی‌تواند داشت، به صورت زير خلاصه می‌کنم:

۱. شعر غنائی فرانسوی اساساً شفاهی بود و از طریق خوانندگان این اشعار به صورت شفاهی منتقل می‌شد در حالیکه شاهنامه، چه در زمان فردوسی و چه بیش از یک نوع ادبی بود و شاهنامه‌های منتشر و منظوم بسیاری در ایران موجود بود.
۲. هویت نویسنده‌گان آثار ادبی اروپای قرون وسطی شناخته نبود، در حالیکه هویت شاهنامه‌نویسان دوران فردوسی کاملاً معلوم بود و حتی فهرست اسامی کتب و مؤلفان مسلمان در مجلدات معروف و معمول گرد آوری شده بود.
۳. هیچ شاعر درجه یک ایرانی نمی‌تواند بداحتاً یک داستان بلند حماسی را به بحر متقارب به صورت شفاهی و بدون کمک قلم و کاغذ نظم کند و بخواند، زیرا محدودیتهای عروض و بدیع شعر فارسی این اجازه را به کسی نمی‌دهد. در حالیکه عروض شعر قدیم اروپائی سختگیری عروض ما را در مورد قوافی و دیگر خصوصیات شعری ندارد و بنابرین یک خواننده بی‌سود می‌تواند به آسانی تصنیفاتی را سرهم کند و بخواند و بی‌سودان فرنگی هم بافت‌های او را "شعر" تصور کند.
۴. بنابرین هویت سرایندگان اشعار قرون وسطائی اروپائی دقیقاً معلوم نبود. هر شاعر

دوره‌گردی می‌توانست مضمون یا داستانی را که شاعر دیگری نظم داده بود بگیرد و مطابق با استعداد، لهجه، و امکانات خودش آن را دوباره بسراید و سرایش مجدد او به متابه روایت دیگری از آن شعر یا مضمون در ادب اروپائی وارد شود. اما اقتباس شعرای فارس یا عرب زبان از یکدیگر مشمول قواعدی بود.

۵. اکثر قریب به اتفاق طبقه حاکمه اروپای قرون وسطی افرادی بی‌سواد و نادان بودند و به آسانی ممکن بود که آنها را به قول صاحب تاریخ طبرستان با "افسانه‌های عجایز" سرگرم کرد، در حالیکه طبقه حاکمه مسلمانان را مردمان با سواد و اکثراً عالم و ادیب و تویسنده و مشکل‌پسند تشکیل می‌داد.

کل فرضیه مووانس (mouvance) متنکی برین پیش فرض است که فرهنگ اروپای قرون وسطی فرهنگی بود شفاهی و بسیار کم‌سواد. در حالیکه تمدن ایران در دوران طلائی اسلام، یعنی همان زمانی که فردوسی شاهنامه را سرود، تمدنی بود به دور از شفاهیات رایج در اروپا. بنابرین شرط اول تعمیم این فرضیه بر شاهنامه فردوسی اصلاً در فرهنگ ایران آن زمان موجود نبوده است. ازین گذشته بررسی دستنویسهای شاهنامه نشان می‌دهد که نه تنها میزان گشتگیهای موجود درین دستنویسهای با قیاس با میزان گشتگیهای موجود در دستنویسهای اروپائی بسیار اندک است، بلکه با توجه به نحوه کار کتابخان مسلمان در قدیم، می‌توان همه نسخه بدلهای دستنویسهای شاهنامه را به آسانی توجیه کرد. به عبارت دیگر ماهیت و نوع غلطهای که در متن شاهنامه و دیگر آثار ادبی ما هست، از نوع اغلاطی است که در حین استنساخ پیش می‌آید، نه از نوع دوباره‌سرائی و اجرای متن توسط یک مطرab دوره‌گرد. نوع گشتگیهای که در دستنویسهای شاهنامه موجودست به ما این اجازه را نمی‌دهد که متن این دستنویسهای را تحریرهای دیگری از شاهنامه فردوسی بینگاریم، و یا فرض کنیم که شاعران دیگری بر اساس هسته اصلی شاهنامه فردوسی حماسه‌های دیگری سروده‌اند که آنها را هم می‌توان شاهنامه نامید و متن هرکدام ازین شاهنامه‌های فرضی به خودی خود ارزشمندست. این وضعی است کاملاً خلاف آیه که در اروپای قرون وسطی موجود بود. در مورد ادب کلاسیک فارسی و عربی ما می‌توانیم به صراحة و مؤکداً بگوییم که پشت همه نسخه بدلهای قدّ و نیم قدّ شاهنامه و دیگر متون ادبی فارسی و عربی تنها یک متن اصلی و درست که از قلم

خالق اولیه آنها صادر شده موجودست و لاغیر و تنها استثناء درین مورد متونی هستند که می‌دانیم اصلاً چند تحریر داشته‌اند که آن تحریرها را خود نویسنده آن متون بدلاًیلی فراهم آورده بوده است. حتی در مورد بعضی ازین تحریرهای مستقل یک اثر هم وضع نسخه‌های موجود به ما این امکان را می‌دهد که متن آنها را مستقلًا بازسازی کنیم. البته این کار در مورد همه آثار ادبی‌یی که تحریرهای مستقلی داشته‌اند ممکن نیست. مثلاً درهم آمیختگی جنی نسخه‌های خطی شاهنامه، یعنی نسخه‌های تحریر سال ۳۸۴ آن و نسخه‌های تحریری که در سال ۴۰۰ هجری انجام گرفت فعلًا اجازه چنین کاری را به ما نمی‌دهد. اما علیرغم این هیچ عالمی که با اصول ابتدائی تصحیح متون فارسی آشناشی داشته باشد ادعا نمی‌کند که دو تحریر شاهنامه دلیل برین است که متن شاهنامه مانند متن آثار ادبی اروپایی قرون وسطی "گردان" است یا این که شاهنامه متن ثابتی ندارد. شاهنامه، برخلاف بسیاری از متون ادبی اروپایی قرون وسطی یک کار دسته جمعی نبوده که هویت شاعرش نامعلوم باشد، یا اهل فن نتوانند زبان و سبک او را از زبان و سبک شاعران دیگر تشخیص دهند. فردوسی یک نفر بیشتر نبوده و سخن هیچ کاتب و شاعر دیگری به سخن او نمی‌ماند. تشخیص این امر ممکن است برای فرنگیانی که زبان فارسی را در دوران بلوغ در دانشگاه فرآگرفته‌اند و این زبان با شیر در وجود ایشان داخل نشده تا با جان به در رود، دشوار باشد. اما از اهل فن در ایران کسی نیست که شعر فاخر فردوسی را با اشعار سخیفی که فلان کاتب بی‌سواد داخل متن کرده است خلط کند. اگر بر سر صورت صحیح برخی از ابیات شاهنامه بحث هست، بحث بر سر جزئیات است (مثلاً این که فردوسی "از او" گفته بوده یا "ز او" و امثال ذلک) نه در مورد کلیات. ازین گذشته زبان فردوسی هنوز زبانی است زنده که شعراً بزرگ معاصر مانند بهار و فروزانفر و همانی و فرخ و جز ایشان به همان زبان شعر و قصیده سروده‌اند. سر و کار ما با یک زبان مرده مانند فرانسوی باستان یا انگلیسی میانه نیست که نتوانیم صحیح و سقیمیش را تشخیص دهیم یا نتوانیم ذوق و سلیقه شخصی خودمان را در تصحیح متونی که به این زبان تصنیف شده‌اند دخالت دهیم. بنابرین کار فرنگیانی که بدون درنظر گرفتن این جزئیات می‌خواهد فرضیه‌های

خودشان را به نام "ادبیات تطبیقی" بر گردن شاهنامه و فردوسی سوار کنند چیزی جز بیهوده‌کاری نیست.

این که نسخه‌های خطی شاهنامه هیچ مشابهتی با شفاهیاتی که اساس بسیاری از داستانهای ادبی اروپای قرون وسطی را تشکیل می‌دهد ندارد از یک مقایسه آماری میان اختلافات کمی در این دستتویسها با اختلافات کمی که در شعر حماسی شفاهی در اروپای شرقی دیده می‌شود پدیدارست. ایراد اصلی بی‌که به این استدلال بنده واردست این است که مقایسه نسخه‌های خطی با شعر شفاهی چه مناسبی دارد، زیرا این‌ها دو مقوله مجزا هستند و شفاهیات با ادبیات رابطه مستقیمی ندارد که بتوان یکی را با دیگری مقایسه کرد. پاسخ این است که من خود معتبرم که این ایراد واردست، اما از مستشرقین فرنگی، هم خانم دیویدسن و هم آقای دیویس و بسیاری دیگرشنان برین عقیده‌اند که شاهنامه اصلی شفاهی دارد و این اصل شفاهی شاهنامه از مقایسه متن حماسه ملی ما با خصوصیاتی که در اشعار شفاهی دیده می‌شود معلوم می‌گردد. به زعم این گروه، چنین مقایسه‌بی میان شاهنامه و بدیهه‌سرایان اروپای شرقی که فرقه‌بی شبیه به "گوسانها" هستند جائز است، زیرا دیویدسن می‌نویسد:

کارهای قبلی من و کتاب فعلی با تکیه بر زبان شعر فردوسی و اتخاذ سند از خصوصیات درونی آن نشان می‌دهند که این زبانیست فرموله و دارای صفات مشخصه شعر شفاهی که می‌توان آن صفات را در خصوصیات اشعار شفاهی بی که از سنت زنده این نوع اشعار برای مقایسه ضبط و جمع شده است نیز یافته.^{۴۲}

بنابرین با وجود این که من اصل این مقایسه را نادرست و لغو می‌دانم، اما برای این که نشان دهم که حتی با پیروی از فرضیات موهوم پیروان مکتب بدیهه‌سرائی شفاهی و مقایسه خصوصیات آماری نسخه‌های شاهنامه با آماری که از شعر حماسی شفاهی در دست هست، این فرضیه در شاهنامه‌شناسی راه به جائی نمی‌برد، بدین مقایسه دست می‌یازم.

اگر داستان کیخسرو را که در تصحیح خالقی مطلق ۱۱۶۱۸ بیت است در نظر بگیریم، می‌بینیم که کمیت ابیات این داستان در شش نسخه معتبر شاهنامه ازین قرار است.

نحوه	تعداد ایات
نسخة فلورانس ٦١٤	١١٧٤٩
لندن ٦٧٥	١١٦٢٢
استانبول ٧٣١	١١٨٩٩
قاهره ٧٤١	١١٠٦٠
لندن ٨٩١	١١٥٦٠
استانبول ٩٠٣	١١٥٧٧

مطابق این آمار پر حجم ترین نسخه ما، یعنی نسخه استانبول مورخ ۷۳۱ قسطنطینیه است که از کم حجم ترین این نسخ، یعنی نسخه قاهره مورخ ۷۴۱ بیشتر دارد. به عبارت دیگر در داستانی که قریب ۱۲۰۰۰ بیت است اختلاف کمی میان بزرگترین و کوچکترین روایات این داستان در نسخه‌های ما، بین هفت و یک دهم در صد (۷/۶٪) الی هفت و شش دهم در صد (۶/۷٪) بیشتر نیست و میانگین این دو رقم هفت و سی و پنج صدم در صد (۵/۷٪) است. اکنون اگر به نسخه‌هایی که از نظر تعداد اپیيات این داستان به یکدیگر نزدیک تر هستند نگاهی بیفکنیم می‌بینیم که این دو نسخه، یعنی نسخه لندن مورخ ۸۹۱ و نسخه استانبول مورخ ۹۰۳ فقط ۱۷ بیت یا دو دهم در صد (۰/۲٪) با هم اختلاف کمی دارند. میانگین اختلاف نسخ ما درین داستان، یعنی اختلاف میان ارقامی که ذکر شده سه و هفتاد و هفت صدم در صد است (۳/۷٪). مطابق فرضیات پیروان مکتب بدیهه سرایی شفاهی در شاهنامه اگر حماسه ملی ما از اشعار شفاهی ناشی شده است باید اختلاف کمی میان نسخه‌های آن در یک داستان با اختلاف کمی که میان روایات شفاهی شعر حماسی دیده می‌شود شباهتکنی داشته باشد. اما اینجا به یک اشکال عمده بر می‌خوریم. ما در ایران شعر شفاهی حماسی نداریم و هیچ اثری هم از آثار چنین شعری در ادب فارسی و عربی موجود نیست و حتی آنچه که در باره "گوسان"‌ها گفته‌اند و می‌گویند بیشتر از مقوله خیال‌بافی‌های خام بویس و پیروان او است و هیچ سندی یا متنی از نحوه کار گوسانها در دست نداریم. بنابرین برای مقایسه‌بی که می‌خواهیم میان نسخه‌های خطی شاهنامه و شعر حماسی شفاهی انجام دهیم، مجبوریم دست به

دامن فرهنگی به غیر از فرهنگ ایرانی بشویم، خوشبختانه، مقداری آمار ازین نوع اشعار حماسی شفاهی که از میان بدیهه‌سرایان شفاهی اروپای شرقی جمع آوری شده در دست داریم، این آمار را یکی از اساتید دانشگاه هاروارد به نام آلبرت لرد (در کتابی بنام *Xenia* گر داستانها منتشر کرده است.^{۴۲} هنگامی که ارقامی را که از مقایسه کمی دستتویس‌های شاهنامه حاصل کردہ‌ایم با ارقامی که از گزارش آلبرت لرد به دست می‌آیند مقایسه کنیم اختلاف اساسی این دو نوع داستان، یعنی داستان ادبی و داستان شفاهی به روشنی پدیدار می‌شود.

به گزارش لرد با اینکه داستانهای پهلوانی شفاهی صورت "اصلی" بی ندارند، اما بطور کلی اختلاف روایات گوناگون داستانهای کوتاهتر کمتر از اختلاف روایات داستانهای بلند است (لرد صص ۱۰۱-۱۰۰). همچنین اختلاف کمی در اجراهای گوناگون این داستانها توسط بدیهه‌سرایانی که شفاهان این داستانها را همراه با ساز مخصوصی به نام "گوسله" می‌خوانند (تصویر ۲) بسیار زیاد است.



Fig. 29 Avdo Medjedovitch, peasant farmer, is the finest singer the expedition encountered. His poems reached as many as fifteen thousand lines. A veritable Yugoslav Homer!

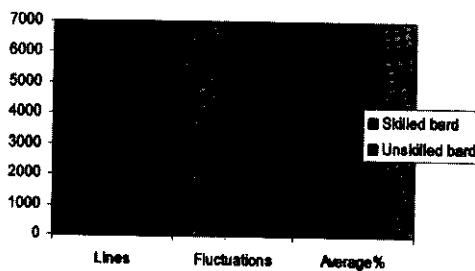
مثلاً یک خواننده با تجربه می‌تواند تعداد ایيات داستانی را که توسط یک خواننده بی‌تجربه اجرا شده است تا سه برابر (یعنی از ۲۲۹۴ بیت به ۶۳۱۳ بیت) افزایش دهد (لرد ص ۱۰۳). در صد اختلاف کمی این دو اجرا بین شصت و سه و شش دهم

در صد (۶۳/۶) الی صد و هفتاد و پنج و یک دهم درصد (۱۷۵/۱) است. حتی اگر یک پدر و پسر که هردو اجرا کننده این نوع حماسه‌های شفاهی هستند داستان واحدی را اجرا کنند، اجرای آنها با هم از نظر کمی بسیار متفاوت خواهد بود. مثلاً یکی ازین خوانندگان مجرب داستانی را در ۴۴۵ بیت اجرا کرد در حالیکه پسر جوانش همان داستان را فقط در ۲۴۹ بیت شعر شفاهی سرود (الرد ص ۱۰۹). اختلاف کمی میان این دو اجرا میان هفتاد و هشت میز هشت دهم درصد (۷۸/۸) و چهل و چهار میز یک دهم در صد (۴۴/۱) است. به گزارش آبرت لرد حتی میان دو اجرای یک داستان واحد توسط خواننده واحد اختلاف کمی زیادی به چشم میخورد. مثلاً خواننده‌یی داستانی را که در ۱۵۴ بیت اجرا کرده بود، سال بعد در ۲۷۹ بیت اجرا نمود (الرد ص ۱۱۳). اختلاف کمی این دو اجرای داستان واحد توسط خواننده واحد میان چهل و چهار و هشت دهم در صد (۴۴/۸) الی هشتاد و یک و دو دهم درصد (۸۱/۲) محاسبه می‌شود و میانگین اختلاف کمی این دو اجرا شصت و سه درصد است. در یک مورد، دو اجرای یک داستان که به فاصله هفت سال از یکدیگر توسط خواننده واحدی صورت گرفته بود بقدرت اختلافات کمی و کیفی داشت که متن ضبط شده این دو اجرا را حتی نمی‌شد با هم سنجید (الرد ص ۱۱۹). اگر اختلافات اجراهای شفاهی حماسه‌های این خنیاگران را با نمودار نشان دهیم، میزان فوق العاده تفاوت‌های کمی و اساسی میان آنها بر خوانندگان این مقاله آشکارتر خواهد شد:

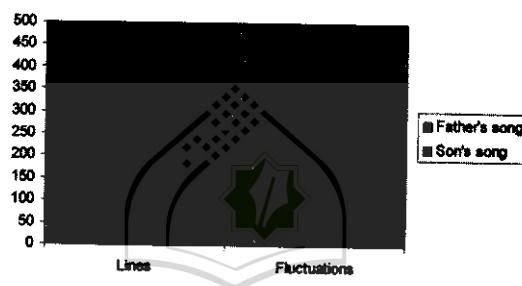
مژر تحقیقات کامتوک علوم اسلامی

اجراهای شفاهی

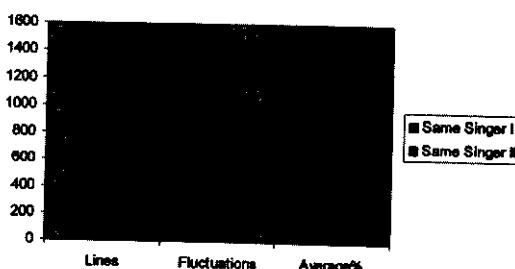
مجریان	آبیات	تفاوت کمی	میانگین٪
خواننده ماهر	۶۲۱۳	۴۰۱۹	%۱۱۹/۵۰
خواننده ناشی	۲۲۹۴		
اجرا ی پدر	۴۴۵	۱۹۶	%۶۱/۵۰
اجرا فرزند	۲۴۹		
خواننده واحد اجرای ۱	۶۹۸		
خواننده واحد اجرای ۲	۱۳۶۹	۶۷۱	
اجرا ۱	۱۵۴		
اجرا ۲	۲۷۹	۱۲۵	%۶۳



چنانکه از نمودار فوق پدیدارست، در مورد دو اجرای خوانندگان ماهر و ناشی، اختلاف کمی دو اجرای داستان واحد (۴۰۱۹ بیت) حتی از کل آیات موجود در اجرای خواننده ناشی از داستان (۲۲۹۴ بیت) بیشترست.
در مورد مجریانی که پدر و پسر هستند نیز اختلاف کمی مشابهی دیده می شود:



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم انسانی
همین میزان اختلاف را در دو اجرای داستان واحد توسط مجری واحد نیز می بینیم:



اگر این اختلافات کمی شست و هفتادو هشتاد درصدی را با اختلافات کمی میان دستنویس‌های شاهنامه که بین سه الی هفت درصد است مقایسه کنیم درجه نادرست گوئی خانم دیویدسن و آقای دیویس و پیروانشان بر همگان معلوم می‌شود. ناگفته نماند که ایراد من به عده‌ای فرنگی نیست که بسبب ناآشنای با فرهنگ ایران یا دشمنی با ما و برای کوییدن ایران و ایرانی که اکنون در مغرب زمین رواج دارد یک مزخرفی می‌گویند. ایراد بر آن ایرانیانی وارد است که هر غلطی را که از غرب صادر می‌شود وحی منزل تلقی می‌کنند و هر باطلی را که از فکر و اندیشه غربیان نشر می‌شود با نوکر مسلکی و خود کم بینی پذیرا می‌شوند. به قول ناصر خسرو "از ماست که بر ماست".

آماری که عرضه شد احتیاج به تأویل و توضیح ندارد. هر کس که ادنی سوادی داشته باشد می‌داند که اگر شاهنامه حماسه‌ی شفاهی بود یا بر اساس قصص شفاهی ساخته و پرداخته شده بود، تفاوت‌های میان روایات شفاهی، در متن دستنویس‌های آن تأثیر می‌گذاشت و بررسی آماری دستنویس‌های آن اطلاعاتی شبیه به اطلاعاتی که از بررسی آماری اجراء‌های حماسه‌های شفاهی به دست آمده است، به دست می‌داد.

شاهنامه، ایدئولژی و تئوری تصحیح:

اگر آنچه که درباره خصوصیات دستنویس‌های شاهنامه و موارد اختلاف آنها با ادب قرون وسطای اروپا و شعر حماسی شفاهی آن بلاد گفتیم درست است، پس چرا غربیان اینقدر در اختراع سابقه‌ی برای حماسه ملی ما که یا به ادب قرون وسطای اروپا یا به ادب شفاهی مربوط باشد اصرار می‌ورزند؟

به نظر من علت این اصرار بیش از حد و غیر منطقی این است که تحقیقات علمی، مثل هر کار دیگر بُنی آدم در یک زمینه و چارچوب فرهنگی صورت می‌گیرد. فرهنگ فعلی مغرب زمین عموماً، و آمریکا و انگلیس مخصوصاً، فرهنگی است ایران‌ستیز زیرا ایران را پرچمدار نهضت مقاومت مسلمانان جهان در برابر استعمار غربی تلقی می‌کند. به همین خاطر، از طریق کوییدن ایران، مبارزه با اسلام جزء خصوصیات ذاتی تحقیقات و آراء غربیان، مخصوصاً مستشرقین آمریکا و انگلستان

است. درین که فردوسی و حماسه ملی او با جوهر ایرانیت سروکار دارند گمان نمی‌کنم حرفی باشد. درین که فردوسی، شاعر ملی ما در دیباچه کتابی که قصد تقدیم آن را به یک سلطان سنی، یعنی محمود غزنوی دارد، به صراحت تشیع خودش را آشکار می‌کند، نیز بدون تردید کسی حرفی ندارد. پس ایرانیت و تشیع درین کتاب در هم ادغام شده‌اند و حمله به شاهنامه، هم حمله به ایران است و هم حمله به تشیع که غریبان آن را گرفتاری اصلی خودشان می‌دانند. چون این مطلب مهمی است آن را به شرح بیشتری بیان خواهم کرد.

فردوسی که تشیع خودش را در آغاز شاهنامه صریحاً ابراز می‌کند، هیچ اجباری در بیان این مطلب نداشته است. به عبارت دیگر او درجه تعصب محمود را نسبت به مذهب تسنن می‌دانسته و نیز می‌دانسته که می‌خواهد کتاب شاهنامه را به امبد صله‌بی به این شاه مقتصدر سنی مذهب تقدیم کند. از طرفی چون فردوسی شیعه بوده است، و چون در تشیع تقیه جایز است، شاعر ملی ما می‌توانسته با خیال راحت و بدون دغدغه خاطر یا چیزی در مورد مذهبش در ابتدای شاهنامه نگویید، و یا حتی از روی تقیه هم که شده مطلب نسبتاً "شاه پسندی" در باب سه خلیفة اول بگوید. اما علیرغم این امکانات، فردوسی تشیع خودش را هم علناً هم صریحاً و هم با تعریض به این که تنها راه رستگاری همین است در مقدمه حماسه بزرگش مطرح می‌کند. به بیان او توجه بفرمائید و ببینید که چطور شاعر ملی ایران خطاب به یک سلطان مستبد سنی ابتداء می‌نویسد:

تر را دانش دین رهاند درست در رستگاری ببایدست جست
و بعد شروط رسیدن به این رستگاری را با بیانی که من نقل و نقطه‌گذاری کرده-
ام، یعنی با توجه به ویرگول‌هایی که در متن قرار داده‌ام، به صورت یک جمله
شرطیه معین می‌کند:

دلت گر نخواهی که باشد نزند، همان تا نگردی تن مستمند،
چو خواهی که یابی ز هر بد رها، سر اندر نیاری به دام بلا،
بوی در دو گیتی ز بد رستگار، نکوکار گردی بر کردگار،
اینها همه شرط جمله است و آنچه که معلق بر شرط یا به قول قدمًا "جزای"
شرط است این است:

دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی:
خداوند امر و خداوند نهی؟
درست این سخن گفت پیغمبر است
تو گویی دو گوشم بر آوای اوست^{۴۴}
و تازه پس ازین هم وارد بحث در یک حدیث معروف شیعه می‌شود که به نقل
آن حضرت رسول (ص) اهل بیت خودش را به سفینه نوح مانند کرد که اگر کسی
به ایشان التجا جوید از غرق در مهلكه دنیا نجات پیدا خواهد کرد:

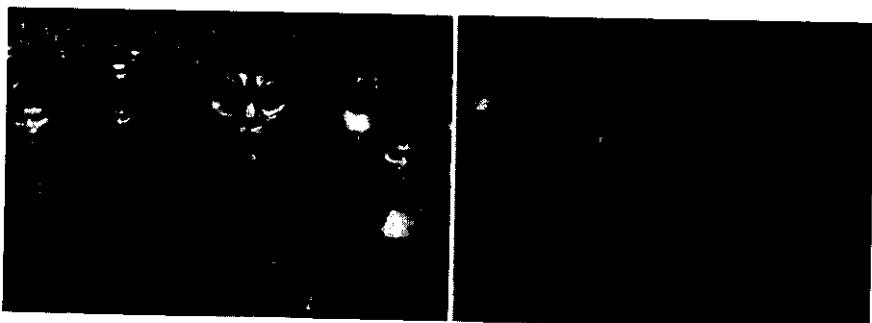
حکیم این جهان را چو دریا نهاد
برانگیخته موج ازو تند باد
چو هفتاد کشتی برو ساخته
همه بادبان‌ها برافراخته
یکی بهن کشتی بسان عروس
بیاراسته همچو چشم خروس
همان اهل بیت نبی و وصی^{۴۵}
اگر چشم داری به دیگر سرای
بنزد نبی و وصی گیر جای
گرت زین بد آید، گناه من سنت
چنان است این دین و راه من ست
برین زادم و هم برین بگذرم

چنان که عرض شد در فردوسی، ایرانیت و تشیع به هم پیوند خورده است و
مخالفت با فردوسی و شاهنامه او مخالفت با ایران و تشیع در آن واحدست. بنظر
من جنبه ناخودآگاه انتساب "قرون وسطائی" بودن به شاهنامه در آراء شرقشناسان
این است که مفهوم "قرون وسطائی" در اکثر السنّة غربی، مخصوصاً در زبان
انگلیسی، با مفهوم توحش همراه و عجیب است. و چون بر اثر تبلیغات مستمر وسائل
ارتباطی مغرب زمین ایران و ایرانی به شکل حیوان مسخ شده‌اند، به ناچار در ذهن
مستشرقی که سواد درستی ندارد و از شرایط فرهنگی و اجتماعی زمان فردوسی نیز
آگاه نیست، ایران آن زمان تبدیل می‌شود به یک جامعه وحشی و غیر متمدن، و
بزرگترین مظهر ادب متعالی فارسی هم تبدیل می‌شود به چیزی از قبیل متون قرون
وسطائی اروپایی وحشی آن دوران.

تحقیقات ایرانشناسی غربیان در همان زمینه ایدئولوژیکی صورت می‌گیرد که هنر
فیلمسازی آنها در آن پدید آمده است. به عبارت دیگر تحقیقات شرقشناسان از
زمینه فکری و فرهنگی جامعه خودشان جدا نیست. وقتی فرهنگ غرب با ایران و

اسلام سر جنگ دارد، طبعاً این جنگجوئی و سوء نیت در کلیه مظاهر فرهنگی غربی بروز می‌کند. به همین خاطرست که در فیلم ۳۰۰ سربازان ایرانی به صورت هیولاهاشی شبیه به آنچه که در کابوس به نظر انسان می‌آید نموده شده‌اند که به روایت تصویر زیر "تشنه خون اسپارتیان" (که مظهر نمادین مغرب زمین می‌باشد) هستند.

این نوع برخورد با فرهنگ و تاریخ ایران یک جنبه دیگری هم دارد و آن این است که توحش خودشان را از طریق یک مکانیزم روانی که در روانشناسی به آن "فراگنی" (projection) می‌گویند، به ما منتب کنند. با اینکه آمریکا و اعوان و انصارش هم به سلاح هسته‌ای مسلحند و هم آن را به کار برده‌اند، کوشش ایران را در رسیدن به انرژی هسته‌ای پیراهن عثمان کرده ما را به تولید بمب متهم می‌کنند و حاضر به پذیرفتن هیچ نوع دلیل و برهان و مدرکی هم بر علیه اتهامات خودشان نیستند. به همین قیاس هیچ دلیل و برهانی در رد انتساب رابطه شفاهیات با شاهنامه و با فردوسی نیز برای مستشرقین آمریکائی قابل قبول نیست. فرهنگی که در هر دو مورد بر گفتگوی میان ایران و مغرب‌زمین حکم‌فرماست، فرهنگ زورگویانه استعمارست که همیشه گناه را بر گردن مظلوم می‌نهد. وقتی رئیس جمهور خودشان سخن از جنگ صلیبی با جهان اسلام می‌گوید، اینها مسلمین را به اعمال خشونت متهم می‌کنند. باز در همین فیلم ۳۰۰ تصویری که از فرمانده قوای غرب آرائه می‌دهند تصویر مسیح مصلوب است در تقابل با ایرانیانی که در لباس عربی و با ماسک‌های هولناک نمایانده شده‌اند:



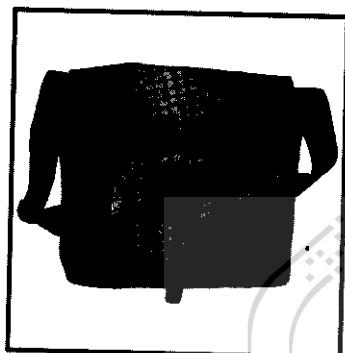
در عین حال، منظرة اجتماع سپاه غربیان هم نزدیک درختی تصویر شده که
یادآور صلیبِ حضرت مسیح در اعتقادات ایشان است:



و اگر کسی گوید این فیلم و اعمال و رفتار دیوانهوار رهبران غربی به کارهای ایرانشناسانشان چکار دارد؟ پاسخ ما این است که در تجزیه و تحلیل افکار و آراء شرقشناسان نمی‌توان مظاهر فرهنگی و بنیان‌های اعتقادی جوامع آنها را نادیده گرفت. هیچ انسانی در خلاء کار نمی‌کند و نظریه نمی‌دهد. همانطور که نظریه پردازان ما از دید خاص فرهنگی خودشان جهان را می‌بینند و تحلیل می‌کنند، نظریه پردازان غربی هم محکوم به پیروی از فرهنگ خودشانند و طبعاً عقاید نژادپرستانه و استعماری بیی که در چند قرن اخیر بر رابطهٔ شرق و غرب حکم‌فرما بوده است، در برداشت‌ها و تحلیل‌های ایشان بی‌اثر نیست.

در سی سال گذشته جامعهٔ آمریکا گرایش‌های شدید متعصبانهٔ مذهبی پیدا کرده است که این گرایشها را از هر نوع منطق استدلالی عاریست و چیزی شبیه به "وهایت مسیحی" بیش نیست. این گرایشها جهان غرب را در تعارض با دیگر بنی‌آدم، مخصوصاً مسلمانان و ایرانیان قرار داده است و این تعارض و تهاجم در همهٔ مظاهر فرهنگی جهان غرب، بخصوص فرهنگ غربیان انگلیسی زبان، به صور گوناگون متجلی می‌شود. این که برخی گمان می‌کنند که مردم آمریکا و انگلیس از ایران و اسلام تنفری ندارند و این فقط دولت این دو مملکت است که با ایران مخالفت می‌کند به شدت در اشتباهند. نژادپرستی، تنفر از کسانی که یا پوست بدنشان تیره‌تر از غربیان است و یا بر دین و آیین دیگری هستند، در که فرهنگ اکثر قریب

به اتفاق این اقوامست. حمله به ایران و اسلام را نه فقط دولتهاي استعمارگر، بلکه اکثریت مردم اين ممالک هم تأييد می‌کنند. اين دولت آمريكا و انگلليس نیست که پیام حمله اتمی به ایران را حتی بر لباس کودکان و کيف و کفش آمريکائی‌ها نقش می‌کند، اين مردم فریب‌خورده غرب هستند، یعنی همانها که ما را به خشونت و هجوم بر علیه خودشان متهمن کرده و می‌کنند، که اين پیام را اشاعه می‌دهند و بر کيف و کفش و حتی لباس و اسباب‌بازی کودکانشان نیز نقش می‌نمایند. آنچه که درین جا می‌آورم مشتی از خروارست:



تحلیل‌های شرق‌شناسان از شاهنامه که مظہر ملیت ایران است باید درین زمینه فرهنگی مورد مطالعه قرار بگیرد. در ذهن غربیان، ما ایرانیان به حیوان مبدل شده‌ایم و اجحاف به ما و خشونت نسبت به ما و به مظاہر فرهنگی ما جزء لایتجزای فرهنگ آمریکا و انگلیس شده است. اینها ما را انسان نمی‌دانند بلکه حشراتی محسوب می‌دارند که از بین بردن‌شان از مقوله سپاشه و حشره‌کشی است. به این تصویر که در آن ایران به صورت فاضلابی نموده شده که حشراتی موذی از آن بیرون می‌آید توجه بفرمائید. این تصویر در چهارم سپتامبر ۲۰۰۷ (۱۳ شهریور ۱۳۸۶ شمسی) در یکی از روزنامه‌های ایالت اوهایو در آمریکا به چاپ رسید:



نظریه پردازیهای آمریکائی در باب شاهنامه که هم مظہر ایرانیت و هم مظہر تشیع ماست، در یک چنین محیط فرهنگی صورت می‌گیرد و مستشرقین غربی که پایه‌پای دولتمردان خودشان حرکت می‌کنند و بسیاریشان در مقام مشاور با این دولتها همکاری نزدیک دارند، طبعاً همان نقطه نظر دولتها مطبوع خودشان را در افعال و اعمال خود منعکس می‌نمایند. بنابرین اگر در نوشتدهای اینها شاهنامه از یک اثر بزرگ ادبی به یک داستان "قرون وسطائی" مسخ شود، و بزرگترین شاعر وطن ما نیز به تقالیب سوادی مانند هم و دیگر حماسه‌سرایان اروپائی تبدیل گردد جای شگفتی نیست. شگفت آن است که عده‌ای بسیار قلیلی از شرق‌شناسان با وجود آن و

ایراندوست هستند که حساب خود را ازین جریان ایران و اسلامستیزی که بر همسه شوؤون فرهنگ آمریکا و انگلیس پرتو انداخته جدا کرده‌اند و اگر دفاعی نمی‌کنند، باری به بهانه وارد کردن ادب ایران در جریان عمومی ادبیات تطبیقی، به مظاهر ملی و فرهنگی ما توهینی هم نمی‌کنند.

حاصل سخن این که نظریه ارتباط شاهنامه با بدیهه‌سرانی شفاهی، مربوط ساختن نسخه‌های شاهنامه با دستنویسهای قرون وسطی اروپائی، و پیشنهاد تحمیل شیوه‌هایی که در تصحیح متون اروپایی قرون وسطی بکار می‌رود بر تصحیح حمامه ملی ایران، ریشه در پیش‌فرضهای باقی‌مانده از دوران استعمار و عقاید نژادپرستانه و برتری جویانه مستشرقین غربی دارد. این عقاید از بطن یک فرهنگ مهاجم و ایران‌ستیز زاده شده و با ظاهری آراسته و در بسته‌بندی مزوّرانه‌بی که قصدی جز تحقیر فرهنگ و ادب ایران ندارد پیش روی جوانان ما قرار داده شده است. اما دانشجویان و محققین جوان ما باید به هوش باشند که اینها دلشان برای ایران و ایرانی نسخته و قصدشان جز تحمیل مظاهر و معیارهای قومی و فرهنگی خودشان بر دنیای اسلام و بر مملکت ما چیزی نیست. همانطور که رهبرانشان به زور می‌خواهند آن دمکراسی‌بی را که نمونه‌اش در گوانتانامو و ابوغریب در دست است به عراق و افغانستان و دیگر ممالک خاورمیانه تحمیل کنند، مستشرقین اینها هم می‌خواهند شیوه‌های غربی تصحیح متن را به زور به حلقوم فن تصحیح در ایران فرو بردند. در هر دو مورد با یک ساختار فرهنگی سروکار داریم؛ ساختار اعمال زور و تحمیل معیارهای غربی بر آنچه که این معیارها را نمی‌بذرد، والسلام.

- See J. W. Thompson, *The Middle Ages, 300–1500*, New York: Cooper Square Publishers, Inc., 1972, p.101 (Originally published in 1932).
- R. H. C. Davis, *A History of Medieval Europe From Constantine to Saint Louis*, New York: David McKay Company, Inc., 1971, p.26.
- Theodor E. Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*," in *Medieval and Renaissance Studies*, edited by Eugene F. Rice Jr. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1959, p.266. This paper originally appeared in *Journal of the History of Ideas*, 12 (1951), pp. 346–374.
- Anthony Grafton, "Middle Ages," in *Dictionary of the Middle Ages*, general editor, Joseph R. Strayer, New York: Scribner, 1982–1989.
- Joseph R. Strayer, *Western Europe in the Middle–Ages, A Short History*, 2nd ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice–Hall, Inc., 1974, p.4.
- "The notion of a chronological Middle Age, with its concomitant epithet medieval, is, in its hint at a tripartite temporal division, essentially European in origin and application. Any exercise insisting on a double vision in matters concerning oral tradition in a medieval setting ... is consequently almost by definition, predestined to concentrate on and perhaps even to deal exclusively with, the European scene." See W. F. H. Nicolaisen, "Introduction," in *Oral Tradition in the Middle Ages*, ed. W. F. H. Nicolaisen, Binghamton New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1995, pp. 1–6.
- Thomas Kelly, *Early Public Libraries: A History of Public Libraries in Great Britain Before 1850*. London: The Library Association, 1966, p.13.
- مرحوم یوسف العش در مقدمه فاضلانهاش بر کتاب تقدیم‌العلم خطیب بغدادی این مطلب را مورد بحث قرار داده. نگاه کنید به ابویکر احمد بن علی بن ثابت الخطیب البغدادی، تقدیم‌العلم، مصدره و حققه و علق عليه یوسف العش، الطبعة الثانية، ۱۹۷۴، صص ۱۵–۱۴. نیز نگاه کنید به ابوایی در موضوعاتی مانند "من قال: قرأت في كتاب فلان بخطه عن فلان و أخبرتني فلان أنه خط فلان" که در بسیاری از کتب مربوط به علم حدیث آمده است.
- "و كان حمزة الريات القاريء يتلو القرآن من المصحف، فقرأ يوماً وأبوه يسمع: "آلم، ذلك الكتاب لازيت فيه"، فقال أبوه: دع المصحف وتلقن من أفواه الرجال." نگاه کنید به عبدالسلام هارون، تحقيق النصوص ونشرها، الطبعة الثانية، القاهرة: مطبعة المدى، ۱۹۶۵/۱۲۸۵، ص ۶۴.
- G. H. Putnam, *Books and Their Makers During the Middle Ages*, 2 volumes, New York: Hillary House Publishers LTD, 1962, vol.1, p.133.

11. See Thomas Kelly, *Early Public Libraries: A History of Public Libraries in Great Britain Before 1850*, London: The Library Association, 1966, pp.13–16.
12. James Thompson, *A History of the Principles of Librarianship*, London: C. Bingley, 1977, pp.22–24.
13. David C. Greetham, *Textual Scholarship*, New York: Garland, 1994, pp. 15–16.
۱۴. فساد اخلاقی در میان اصحاب کلیسا در قدیم انقدر بود که حتی یکی از متخصصین تاریخ اروپای قرون وسطی در ردّ تئوری سوراخ بلژیکی، هنری پیرن (Henri Pirenne 1862–1935) در مورد چگونگی ایجاد برخی از شهرهای اروپایی می‌نویسد: "حدس من این است که تا قبل ازین که پاپ نگاهداشتن مشعوقه را در میان اهل کلیسا منع کند، شاید تزدیک به یک سوم از ساکنین شهرهای مجاور کاتدرال‌ها در قرن بیازدهم میلادی (چهارم و پنجم هجری)، فرزندان حرامزاده کمیشان آن کاتدرال‌ها یا از بازماندگان آن فرزندان بودند." نگاه کنید به:
- Norman F. Cantor, *Inventing the Middle Ages: The lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*, New York: William Morrow and Company, Inc., 1991, p.129:
- My guess is that perhaps a third of the people of the cathedral towns in the eleventh century, before the pope cracked down on clerical concubines, were actually bastard children of the resident clergy or descended from such.
15. Greetham, *Textual Scholarship*, p.16.
16. Ramona Bressie, "Libraries of the British Isles in the Anglo-Saxon Period," in *The Medieval Library*, J. W. Thompson, ed. New York: Hafner Pub. Co., 1957, pp. 119–125.
17. See *EI²*, s. v. "maktaba."
۱۸. شهاب الدین ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، معجم البلدان، ۵ مجلد، بیروت: دار صادر، ۱۲۷۶/۱۹۵۷، ج ۵ ص ۱۱۴ ذیل "مرو".
۱۹. نگاه کنید به سلسلة مقالات منفصل مرحوم دانش پژوه، "گنجور و برنامه او،" که در ۱۴ بخش در هنر و مردم بین سالهای ۱۲۵۱–۱۳۵۲ به چاپ رسید. ذکر حکم دوم و کتابخانه او در بخش دوم مقالات، ص ۵۸ آمده است. جزو دیگر منابعی که اطلاعاتی در باب کتابخانه‌های قدیم مسلمین بدست داده است میتوان ازین نوشتتها، که به هیچ وجه فهرست کاملی نیست، نام برد: شبی، *تاریخ التربیة الاسلامیة*، طبع دوم، قاهره: ۱۹۶۶؛
- S. K. Padover, "Muslim Libraries," in *The Medieval Library*, pp.347–367; George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1981, pp. 24–27 and references therein; George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1990, pp.54–88 and the references.

۲۰. در مورد کتابخانه‌های اسلامی نگاه کنید به:

- S. K. Padover, "Muslim Libraries," in *The Medieval Library*. James W. Thompson, ed. (reprinted with a supplement by Blance B. Boyer, New York; Hafner Pub. Co., 1957), pp.347–368; Makdisi, *The Rise of Humanism*, pp.54f, 70–73, 75ff, 81f, 253f, 296ff; Ehsan Naraghi, "The Islamic Antecedents of the Western Renaissance," *Diogenes*, (1996) 173: 73–107; A. Shalaby, *History of Muslim Education*, Beirut: Dār al-Kashshāf, 1954, chapters 2, and 5; and Shalaby's extended and revised Arabic translation of this volume:

تاریخ التربیة الاسلامیة، القاهره، ۱۹۶۶، ص ۴۰ به بعد: نیز نگاه کنید به سری مقالات ارزشمند مرحوم محمد تقی دانشیزو و تحت عنوان "گنجور و برنامه او،" که در چهارده بخش در هنر و مردم ۱۳۵۲–۱۳۵۲ شماره‌های ۱۱۹–۱۲۵ منتشر گردید؛ رکن الدین همایونفرخ، تاریخچه کتابخانه‌های ایران و کتابخانه‌های عمومی، تهران: چاپخانه اتحاد (بی تاریخ)، صص ۵۴–۲۶ که فهرستی از کتابخانه‌های ایران پس از اسلام به دست داده است؛ علی اصغر قیمی، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، قم؟؛ انتشارات صبا، ۱۳۶۵، صص ۵۲۹–۵۳۲ و بسیاری منابع دیگر.

21. Olga M. Davidson, *Comparative Literature and Classical Persian Poetics*, Costa Mesa, California: Mazad, 2000, p.19:

Here I return to my basic argument about *variae lectiones* in the *Shāhnāma*: as in the case of Homeric *variae lectiones*, we cannot mechanically apply the criteria of right or wrong, better or worse, original or altered, in the process of establishing an edition. What we can do is to establish criteria to determine which particular variant is more appropriate to which particular period in the history of the textual transmission. Such criteria require a multitext editorial procedure.

۲۲. همان مأخذ، ص ۷. در نقد عقاید پیروان بدیجهه سائری شفاهی نگاه کنید به ابوالفضل خطیبی، "جدل‌های جدید درباره شاهنامه از منظر ادبیات تطبیقی،" در کتابی از همو با عنوان درباره شاهنامه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۵، صص ۱۵۰–۱۲۹ که در آنجا اهم منابع مربوط به این موضوعات را ذکر کرده است.

23. Dick Davis, "The Problem of Ferdowsi's Sources," in *Journal of the American Oriental Studies*, vol.116, no.1, (Jan–Mar., 1996), pp.48–57; see p.54 for this citation: "The poet's imagery is often introduced by a formulaic phrase (*to gofti keh* ... "you would have said that ..."); it is applied as if were from the outside, rather than seeming to emerge from within the narrative itself, and many of the images are used more than once, often in virtually identical language."

۲۴. نگاه کنید به جعفر آقایان چاوشی، "عوامل اوج و حضیض علوم در تمدن اسلامی،" آینهه میراث، سال ۴، ش ۴ بهار ۱۳۸۱ صص ۱۱۳–۱۱۱.

25. See Dick Davis' review of Robert Hillenbrand (ed.), *Shāhnāma: The Visual Language of the Persian "Book of Kings,"* (VARIE, Occasional Papers, 2.) Aldershot, Eng., and Burlington, Vt.: Ashgate, 2004. in *Speculum*, vol.81, no.3 (July 2006), p.862.
26. Olga Davidson, "The Text of Ferdowsi's Shāhnāma and the Burden of the Past," in *Journal of the American Oriental Society*, vol.118, 1998, no.1, p.64.
The concept of *mouvance*, [...] was formulated by the medievalist Paul Zumthor. According to this formulation, medieval texts that derive from oral traditions are not a finished product, *un achèvement*, but a text in progress, *un texte en train de se faire*. No matter how many times a text derived from oral traditions is written down, it will change or *move*: hence the term *mouvance*. Following both Zumthor and Pickens, Gregory Nagy has applied the concept of *mouvance* to the history of the Greek Homeric text: both the papyrus fragments (from the Hellenistic and Roman periods) and the medieval manuscripts of the Homeric *Iliad* and *Odyssey* preserve a number of variant readings that are demonstrable authentic from the standpoint of the formulaic system that generates Homeric diction. In any given case, where two or more authenticated variant readings are attested, Nagy argues that the editor's task is to establish which variant was used at which historical point in the evolution of the text, not to guess which is "superior" and which is "inferior".
27. See Stephen G. Nichols, "The New Medievalism: Tradition and Discontinuity in Medieval Culture," in *The New Medievalism*, (ed.) M. S. Brownlee, K. Brownlee, and S. G. Nichols, Baltimore and London: The Johns Hopkins Univ. Press, 1991, p.2:
Largely formal and formulaic aspects of literary style in lyric, romance, and epic as set forth convincingly in the 1950s by Guietti, Vinaver, and the early studies of Roger Dragonetti, Jean Rychner, Paul Zumthor, no longer appeared sufficient unto themselves.
28. See his review of *The New Medievalism* in *Speculum*, vol.68, no.1 (Jan., 1993), p.112.
29. Mary B. Speer, "Wrestling with Change: Old French Textual Criticism and Mouvance," *Olifant* 7(1980)4:311-27; also see her comments in "Textual Criticism Redivivus," *L'Esprit Créateur* 23(1983)1:43-44; and cf. her discussion of the concept in her "Old French Literature," in *Scholarly Editing: A Guide to Research*, ed. D. C. Greetham (New York: MLA, 1995):402-405; See also, Peter

- F. Dembowski, "The 'French' Tradition of Textual Philology and its Relevance to the Editing of Medieval Texts," in *Modern Philology*, vol.90, No.4, 1993, pp. 512–532; Roy Rosenstein, "Mouvance and the Editor as Scribe: *Trascrittore Traditore?*" in *Romanic Review*, vol.80, No.2 (1989), pp.157 – 170.
30. Bernard Cerquiglini, *Eloge de la variante: histoire critique de la philologie*, Paris: Edition du seuil, 1989, p.57:
- L'oeuvre littéraire, au Moyen Age, est une variable ... Qu'une main fut première, parfois, sans doute, importe moins que cette incessante réécriture d'une oeuvre qui appartient à celui qui, de nouveau, la dispose et lui donne forme.
31. Zumthor, P. *Essai de poétique médiévale*, Paris: Editions de Seuil, 1972
32. See Zumthor, P. *Essai de poétique médiévale*, Paris: Editions de Seuil, 1972. Translated as: *Toward a Medieval Poetics*, (trans) Ph. Bennett, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, pp.41 – 49; see especially, p. 48.
۳۳. تاریخ بیهقی، چاپ دوم مشهد، ص ۳۲۲
۳۴. این مصراع در تصحیح مرحوم مدرس رضوی که نزد بنده است بدین صورت آمده که: "شعر چون در تو چسود ترا" که گمان می کنم اشتباه مطبعی باشد و صورت صحیح کلمه "حسود" است نه "چسود". علی ای حال بنده با درود به روان آن دانشمند فقید بدین نحو تصحیح کردم، والله اعلم.
۳۵. سنائی غزنوی، دیوان حکیم ابوالمسجدود بن آدم سنائی غزنوی، بسعی و اهتمام مدرس رضوی. چاپ سوم، تهران: سنائی، ۱۳۹۳، صص ۱۰۶ – ۱۰۶۱
۳۶. حسن بن محمد بن حسن قمی، کتاب تاریخ قم ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبد الملک قمی به فارسی در سال ۱۰۶۱ قمری، تصحیح و تحشیة سید جلال الدین طهرانی، تهران: توس، ۱۳۶۱، صص ۱۲ – ۱۴
۳۷. جاحظ، الحیوان، به تصحیح محمد عبدالسلام هارون، ۸ مجلد، قاهره: حلبي، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۷۹
۳۸. همان، ج ۱، ص ۸۸
۳۹. عنصرالعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار، قابوس نامه، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ پنجم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۹
۴۰. این اسفندیار، تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰، ص ۸۵
۴۱. همان ص ۴، نیز قس صص ۱۴۲، ۸۳ برای دیگر نمونه‌های این طرز فکر.
42. Olga M. Davidson, *Comparative Literature and Classical Persian Poetics*, Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2000, p.7.
- More fundamentally, both my previous work and the present book rely on the actual language of Ferdowsi's poetry as internal evidence for formulaic composition, which can be shown to be typical of oral poetry *on the basis of comparative evidence collected from recordings of living traditions* [my italics].

Also see her statement: "the variant readings of different Shāhnāma manuscripts result from a system of formulaic variation typical of oral poetics." Olga M. Davidson, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1994), p.175. These views are restated in her paper in the *JAOS*, vol.118, 1998, pp. 63-68.

43. Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge MA: Harvard Univ. Press, 1960
۴۴. با آنکه به جای آنچه که من درین بیت "رای" و "آوای" نوشتام در اصل شاهنامه طبع دکتر خالقی "راز" و "آواز" آمده است، ایشان شفاهًا به بنده گفتند که گمان می‌کنند که "راز" و "آواز" گسته "رای" و "آوای" باشد و من هم با رای ایشان موافقم.
۴۵. به تصریح استاد احمد مهدوی دامغانی، فقط شیعیان دوازده امامی هستند که حضرت علی (ع) را به لقب "وصی" می‌خوانند و بنابرین رأی فضلانی که فردوسی را پیرو مذهبی به غیر از شیعه امامیه دانسته‌اند مردود است. نگاه کنید به: احمد مهدوی دامغانی، "مذهب فردوسی"، حاصل اوقات، به اهتمام دکتر سید علی محمد سجادی، تهران: سروش، ۱۳۸۱، صص ۵۷۵ به بعد.



مرکز تحقیقات کاپیتوک علوم اسلامی

فرم اشتراک فصلنامه آینه میراث

- علاوه‌نمایندان می‌توانند با توجه به شرایط زیر و تکمیل فرم جهت اشتراک اقدام نمایند.
- اشتراک سالیانه فصلنامه آینه میراث در ایران ۲۰۰۰۰ ریال و خارج از ایران ۵۰ یورو است.
 - ضمیمه فصلنامه آینه میراث برای مشترکین به صورت رایگان ارسال خواهد گردید.
 - هزینه ارسال بر عهده مرکز است.
 - شماره حساب جهت مشترکین در ایران: حساب پس انداز سپهر ۰۳۰۹۶۷۹۰۷۴۰۳، بانک صادرات، شعبه غرب خیابان انقلاب، کد ۵۵۷، به نام مرکز نشر میراث مکتوب
 - لطفاً فرم تکمیل شده و اصل سند واریز وجه را به آدرس زیر ارسال فرمایید:
تهران - خیابان انقلاب - بین خیابان ابوریحان و دانشگاه - ساختمان فروردين - پلاک ۱۱۸۲ - طبقه دوم - مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹
 - شماره تلفن: ۰۰۹۸۲۱۶۶۴۹۰۶۱۲
 - شماره فکس: ۰۰۹۸۲۱۶۶۴۰۶۲۵۸
 - ایمیل: AyeneMiras@mirasmaktoob.ir
 - سایت: http://www.mirasmaktoob.ir
 - در صورت بروز هرگونه مشکل در زمینه اشتراک، لطفاً با شماره ۰۰۹۸۲۱۶۶۴۹۰۶۱۲ تماس حاصل نمایید.
 - رونوشت سند بانکی را تا پایان اشتراک نزد خود حفظ نمایید.

مرکز تحقیقات کمپتوئر علوم اسلامی

اشتراک فصلنامه آینه میراث

نام:	نام خانوادگی:	<input type="text"/>	<input type="text"/>
نام سازمان:	عنوان:	<input type="text"/>	
آدرس:	<input type="text"/>		
شهر:	کشور:	منطقه:	کد پستی:
شماره تلفن:	<input type="text"/>	شماره فکس:	<input type="text"/>
ایمیل:	<input type="text"/>		