

متون شرقی، شیوه‌های غربی:

شاهنامه و ابعاد ایدئولوژیک شاهنامه‌شناسی 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 مورّخین نیست. برخی فتح پایتخت امپراطوری، یعنی فتح شهر رم را توسط سپاهیان آلاریک اول (حکومت ۳۹۵-۴۱۰ م) که یکی از رؤسای قبایل گت‌های باختری (Visigoths) بود و این شهر را در سال ۴۱۰ گشود، آغاز "قرون وسطی" می‌شمردند، درحالی‌که برخی دیگر تاراج این شهر را توسط واندال‌ها (Vandals) که یکی از قبایل ژرمن و از گت‌های خاوری بودند و تحت فرمان گایزریک لنگ (389 AD-Geiseric the Lame 477) 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 متفق‌القولند که در حدود نیمه اول قرن پنجم میلادی اروپای غربی وارد دورانی شد که به قول مورّخ نامی دانشگاه آکسفورد، یعنی پرفسور دیویس (۱۹۱۸-۱۹۹۱) آغاز دوران توحش تدریجی این منطقه بود.^۲

فتح رم بدست وحشیان ژرمن، اثری عمیق در تمدن و تاریخ اروپا بجای نهاد، چنانکه یکی از آباء بزرگ کلیسا به نام سن آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) کتاب معروف خود، مدینه الهی (De Civitate Dei) را به مثابه عکس‌العملی نسبت به این حادثه

Email: momidsa@calstatela.edu

* دکترای ادبیات فارسی و کتابدار دانشگاه کالیفرنیا.

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

«گوئی همه جهان در یک شهر نابود شد ... چه‌گونه می‌توان باور کرد که رُم، شهری که با فتح همه جهان ساخته شده بود سقوط کرده است، و مادر همه ملل به مقبره آنان تبدیل گشته؟»^۳

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

دانشمندان دوره رُنسانس، 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 سیادت یونان و رُم] به ذروه تعالی خود رسیده بود، مانند امپراطوری رُم به دلیل سلطه مسیحیت و قبایل وحشی ژرمن روی به انحطاط آورد، و تا آغاز رُنسانس که جان تازه‌یی در کالبد آن دمیده شد، در حال خمود بسر برد.»^۴ شرایط فرهنگی و اجتماعی اروپا درین مدت بقدری بدوی و به دور از هر نوع مظهر تمدن بود که اصطلاح "قرون وسطایی" (medieval) در بسیاری از السنه 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 وسطایی"، و "رُنسانس" منحصرأ منوط و مربوط به اروپای غربی است 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 معانی‌یی که از طریق آن به ذهن متبادر می‌شود به فرهنگهایی که به اروپای غربی تعلق ندارند از پایه غلط است. متخصصین غربی، خود به این معترفند. مثلاً مورخ شهیر آمریکائی، جوزف استریتر (Joseph Reese Strayer 1904-1987) می‌نویسد وقتی می‌گوییم "قرون وسطی" منظورمان تمدنی است که در صورت کامل خود فقط به اروپای غربی

مربوط 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. ف. ه. نیکولایسن در مقدمه کتابی با عنوان سنت شفاهی در قرون وسطی (*Oral 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 منحصرأ به اروپای غربی مربوط می‌شوند و ربطی به هیچ یک از تمدن‌های دیگر بشری ندارند و هرنوع 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 خاطر نشان کنم که با توجه به این واقعیت، استدلالاتی برخی از شرقشناسان آمریکا و اروپا که علماء، شعراء، و دانشمندان مسلمانی را که در دوران طلائی تمدن اسلامی زندگی می‌کردند با شخصیت‌های قرون وسطای اروپا مقایسه کرده یا آثار ایشان را با آثاری که در اروپای بدوی آن دوران نوشته شده همانند می‌بینند، از نظر شیوه کار، یا به قول امروزها از نظر متدولژی 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 اندیشی، سواد، ادب و دیگر مظاهر تمدن به هیچ‌روی با اروپای وحشی قرون وسطی قابل قیاس نبود. بنابراین، 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 حماسه ملی ایران را که تصادفاً در زمانی که اروپا در توحش قرون وسطائی بسر می‌برد خلق شده، یک "کتاب قرون وسطائی" تصور 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 متوسل شوند. هرکس که تفاسیری از

قبیل تفسیر طبری، یا تفسیر بزرگ شیعه، یعنی تفسیر ابوالفتوح، نگاهی افکنده باشد می‌داند که این تفاسیر آکنده از شواهد شعری و ادبی‌ست، و از جمله به جمله آنها معلوم است که نویسندگان این کتب، آثار خود را برای کسانی نوشته‌اند که اطلاعات بسیار وسیعی در علوم زمان خود دارند. ازین گذشته، تولید وسیع کتاب، موجود بودن کتابخانه‌های بزرگ، دارالحکمه‌ها و دارالترجمه‌ها، و بطور کلی اشاعه سواد، سوادآموزی و فرهنگ کتبی در تمدن اسلام، مبین 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 می‌برد و در باتلاق شفاهیات و خرافات اقوام مختلف مذبحخانه دست و پا می‌زد، 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 دانشمندی 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 "اخذ علم از دهان رجال" این نیست که هرکه 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 نشانند تمیز دهند. علت دیگر تکیه بر اخذ علم از افواه رجال این است که خط عربی که در آن حروف مصوتة کوتاه نوشته نمی‌شوند و نیز بسیاری از حروف به یکدیگر شبیه هستند و تشخیص یکی از دیگر فقط با نقطه‌گذاری دقیق ممکن است، برای خواننده‌یی که ناشی یا کم سواد باشد سوء تفاهماتی را ایجاد می‌کند و امکان دارد که موجب بدخوانی متن بشود. به این خاطر است که قدما بر اخذ علم از افواه رجال تأکید می‌کردند، نه این که مسلمین فقط شفاهیات را علم بدانند. بدیختانه 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، حرفهای غریبان را طوطی‌وار تکرار می‌کنند.^۸ چون مسأله شفاهیات در تمدن اسلامی و ایران در مغربزمین پیراهن

عثمانی شده است بدست کسانی که خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه قصدی جز کوبیدن ایران و تمدن درخشان اسلام در ایران ندارند، این نکته را، ولو این که متهم به حاشیه‌روی بیش از اندازه شوم، قدری بشرح‌تر عنوان می‌کنم.

این معنی که لزوم اخذ علم از افواه رجال دلیل بر این نیست که مسلمین به شفاهیات بیشتر از کتبیات اهمیت می‌داده‌اند، از برخی از داستانهائی که در کتب مربوط به تصحیف و تحریف آمده است معلوم است. مثلاً ابو احمد الحسن بن عبدالله العسکری (۲۹۳-۳۸۲ هجری / ۹۰۶-۹۹۲ م) آورده است که بسری قرآن می‌خواند و پدرش گوش می‌کرد و دید که پسر می‌خواند: "ألم. ذلک الکتاب لا زیت فیہ." پس از شنیدن این اشتباه پدر به پسرش می‌گوید که مصحف را فروگذار و علم را از دهان رجال فرا بگیرد.^۱ به عبارت دیگر چون کلمات "ربب" و "زیت" فقط در نقاط از هم متفاوتند، در مصاحف قدیم که نقطه گذاری کلمات کم بوده است، مبتدیان ممکن بوده که متن قرآن را درست قرائت نکنند و برای جلوگیری از این اشتباهات است که گفته‌اند "علم را از دهان رجال اخذ کنید" نه این که اساس علم در اسلام شفاهی باشد. به عبارت دیگر چون قدما می‌دانسته‌اند که علماء و کسانی که با آیات قرآنی آشنائی دارند می‌توانند متن قرآن مجید را درست بخوانند و قادرند که مبتدیان را راهنمائی کنند بر اهمیت اخذ علم از طریق "شفاهی" تأکید می‌کرده‌اند 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 شرق‌شناسان مغرب‌زمین بهانه شده و باعث شده است که اینها در مقالات و کتب عجیب و غریبی که فقط برای کوبیدن اسلام و مسلمین می‌نویسند، 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 شفاهاً می‌گویند کجا و حرفهای کشیشان قرون
وسطای اروپا کجا!

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

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 اروپای 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 اروپای قرون وسطی صریحاً در نامه‌یی که راهبی به نام جفری که از خدمه کلیسای سن برب در نورماندی بود، در تاریخ ۱۱۷۰ میلادی (حدود ۵۶۶ هجری) به یکی از دست‌اندرکاران 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 پراکنش نقل می‌کنم چنانکه مترجم انگلیسی این نامه کرده است:

یک دیر (*claustrum*) بدون کتابخانه (*sine armario*) مانند قلعه‌ای است (*castrum*) بدون زرادخانه (*sine armamentario*). کتابخانه ما زرادخانه 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 می‌نهم، سپر ایمان به دست می‌گیریم، و شمشیری روحانی که همان کلام الهی باشد بر کمر می‌بندیم.^{۱۰}

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 مبین این است که فرهنگ اروپای قرون وسطی از پایه با فرهنگ علمی مسلمانان متفاوت است. اگر تعداد کتابخانه‌های موجود در یک جامعه را نمودار علاقه و احترام آن جامعه به سواد و علم فرض کنیم، بررسی آماری که در مورد کتابخانه‌های اروپای 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 خروارست، و بنده قادرست که این آمار را از نوشته‌های خود غریبان 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: خزانه الکتب، دارالکتب، و بیت الکتب، استفاده می‌کردند و چون بخش اول این ترکیب‌ها، یعنی کلمات "خزانه"، "دار"، و "بیت" 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 اروپایی موجود بود، بسیار بیشتر بوده زیرا برخلاف کتابخانه‌های اروپایی، نگاهداری کتاب در تمدن اسلام به انبار و خانه و سرای محتاج بوده است. گذشته از این استدلال لغوی، خوشبختانه آماری از تعداد کتب موجود در کتابخانه‌های اروپایی در دست داریم که می‌توانیم آن آمار را با آمار مشابهی که در مورد تعداد کتب کتابخانه‌های قدیم مسلمانان موجود است مقایسه کرده به نتایج 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 ه. ق کتابخانه دیر سن گال (Saint Gall) فقط چهارصد جلد کتاب داشت. در قرن دوازدهم میلادی (اواخر قرن پنجم هجری) دیر کلونی (Cluny) صاحب ۵۷۰ مجلد، و دیر باییک (Bobbic) دارای ۶۵۰ جلد کتاب بودند و در قرن سیزده میلادی (اواخر قرن ششم الی نیمه دوم قرن هفتم هجری) دیر سن پون دو تومیر (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 ه. ق کتابخانه کاتدرال دورهام (Cathedral Library at Durham) فقط ۶۰۰ جلد کتاب داشت و در سال ۱۳۰۰ م/ ۶۹۹ ه. ق کتابخانه کانتربری که بزرگترین کتابخانه اروپائی بود، صاحب فقط ۵۰۰۰ جلد کتاب بود.

کتابخانه‌های دانشگاهی اروپای قرون وسطی و وضعشان از کتابخانه‌های مذهبی بدتر بود. مثلاً کتابخانه دانشگاه کمبریج تا سال ۱۴۲۴ م/ ۸۲۷ ه. ق فقط ۱۲۲ جلد کتاب داشت که این تعداد در سال ۱۴۷۳ م/ ۸۷۷ ه. ق به ۳۳۰ مجلد افزایش یافت. در سال ۱۳۷۵ م/ ۷۷۶ ه. ق در کتابخانه کالج اوریل (Oriental College) در دانشگاه آکسفورد کمتر از صد مجلد کتاب وجود داشت، و کتابهای کتابخانه کالج پترهاوس (Peterhouse College) در دانشگاه کمبریج در سال ۱۴۱۸ م/ ۸۲۰ ه. ق تنها به ۳۸۰ مجلد کتاب بالغ می‌شد. در سال ۱۴۵۳ م/ ۸۵۷ ه. 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 کلیسائی انگستان به نام ریچارد دو بری (Richard de Bury، ۱۲۸۱-۱۳۴۵ م/ ۶۹۷-۷۴۵ ه. 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 نابهنجار کتابخانه‌های

اروپائی شکایت بسیاری دارند. به گزارش دو نفر ازینان، یعنی پترارک (۱۳۰۴-۱۳۷۴ م / ۷۰۳-۷۷۶ ه. ق) و بوکاچیو (۱۳۱۳-۱۳۷۵ م / ۷۱۳-۷۷۷ 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 آشفته‌یی اینجا و آنجا افکنده بود، بطوری که برخی ازین نسخه‌ها زیر توده‌یی 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 آنگلساکسونها در انگلستان، می‌دانیم که بیشتر دستنویسهای قدیمی موجود در انگلستان در اثر حملات ممتد دانمارکی‌ها که در طول قرن نهم میلادی (اواخر قرن دوم تا اواخر قرن سوم هجری) مرتباً به این بلاد حمله می‌کردند، از دست رفته بودند و حتی در دوران فرمانروائی آلفرد کبیر (۸۴۹-۸۹۹ م / ۲۳۴-۲۸۶ 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 ویلیام 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 اوائل نیز در تحقیقات خود استفاده کنند. صورت برخی از منابع مورد استفاده ایشان را ابن الندیم در کتاب نفیس 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 دسترس اهل علم قرار می‌گرفت. به این خاطر کتابهایی که در دسترس دانشمندان سرزمین‌های اسلامی بود

هم از نظر تنوع 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. هفنینگ (Heffening) در پایان مقاله‌اش در باب کتابخانه در *دائرة المعارف اسلام* می‌نویسد: "به جرئت می‌توان گفت که کتابخانه‌های مسلمانان از همه جهت قرن‌ها پیشرفته‌تر 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 استنساخ و یادداشت برداری کنند. یاقوت حموی (ف. ۶۲۶ ه. ق / ۱۲۲۸ م) که سه سال در شهر مرو به نوشتن کتاب *عظیمش 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 ترکتها [یعنی شهر مرو را] أنا فی سنة ۶۱۶ علی أحسن ما یکون، و بمرو جامعان للحنفية و الشافعية یجمعهما السور، و أقت بها ثلاثة أعوام فلم أجد بها عیباً إلا ما یعتري أهلها من العرق المدینی ... و لو لا ما عراً من ورد التتر إلى تلک البلاد و خرابها لما فارقتها إلى الممات لما فی أهلها من الرقد و لین الجانب و حسن العشرة و کثرة کتب الأصول المتقنة بها، فانی فارقتها و فیها عشر خزائن للوقف لم أر فی الدنيا مثلها کثرة و جودة، منها خزانتان فی الجامع إحداهما یقال لها العزیزية و فقها رجل یقال له عزیزالدین ابوبکر عتیق الزنجانی أو عتیق بن ابی بکر و کان فُقاعياً للسلطان سنجر و کان فی اول أمره یبیب الفاکهة و الريحان بسوق مرو ثم صار شرایباً له و کان ذا مکانة منه. و کان فیها اثنا عشرة ألف مجلد أو ما یقاربها. و الأخرى یقال لها الکمالية لا أدری إلى من تنسب. و بها خزانة شرف الملک المستوفی أبی سعد محمد بن منصور فی مدرسته، و مات المستوفی هذا فی سنة ۴۹۴ (= ۱۱۰۱ م) و کان حنفی المذهب. و خزانة نظام الملک الحسن بن إسحاق فی مدرسته و خزانتان للسمعانيين و خزانة أخرى فی المدرسة العمیدية و خزانة لمجدالملک أحد الوزراء المتأخرین بها و الخزائن الخاتونية فی مدرستها و الضمیرية فی خانکاه هناك، و كانت سهلة التناول لا یفارق منزلی منها ماتنا مجلد و

اکثر بغير رهن تكون قيمتها مائتي دينار. فكننت أرتعُ فيها و أفتبس من فوائدها، و أنسانی حبها كل بلد و ألهانی عن الأهل و الولد. و اكثر فوائد هذا الكتاب و غيره مما جمعته فهو من تلك الخزائن.^{۱۸}

علی‌ای حال نام و نشان بسیاری از کتابخانه‌های بزرگ مسلمانان در متون پراکنده است. مثلاً می‌دانیم که کتابخانه خلیفه اموی حکم دوم (۳۵۰-۳۶۶ ه. 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} کتابخانه‌های عضد الدوله بویه در شیراز، و سامانیان در شهر بخارا معروفتر از آن است که حاجت به توصیف داشته باشد. ابوتمام (ف. ۲۲۲ ه. ق، ۸۳۶ م) در تألیف دیوان حماسه خود از کتابخانه ابوالوفاء بن سلمه در همدان استفاده کرد، زیرا آن کتابخانه آگنده از کتب ادبی و دواوین شعرا بود. کتابخانه ابونصر شاپور بن اردشیر (ف. ۴۱۶ ه. ق / ۱۰۲۵ م) که در آتش‌سوزی از بین رفت نیز از مجموعه‌های بزرگ علمی و ادبی بود. کتابخانه‌های خصوصی مسلمین نیز برخلاف مجموعه‌های خصوصی اروپائی هم متعدد و هم بسیار بزرگ بودند. به گزارش سمعانی در کتاب *الانساب* کتابخانه واقدی (ف. قرن نهم میلادی) را بیش از ۱۲۰ اشتر می‌کشیدند. نیز می‌دانیم که کتابخانه وزیر، علی بن احمد الجرجرائی (ف. ۱۰۴۵ م) حاوی ۶۵۰۰ مجلد کتاب، فقط در مورد دو علم نجوم و هندسه بود. تعداد کتب کتابخانه‌های خواجه نصیر الدین طوسی و رشید الدین فضل الله را ده‌ها هزار مجلد نوشته‌اند. چنانکه ملاحظه می‌شود، همه این علماء و کتابها و کتابخانه‌هایشان همعصر مردمان اروپای قرون وسطی بودند. اما علیرغم این همعصر بودن، آیا هیچ آدم عاقلی علمای مسلمان را همپایه و همانند اروپائیان بی‌سواد قرون وسطی تصور می‌کند؟ متأسفانه پاسخ به این سؤال این است که عده‌یی از شرقشناسان غربی و ایرانی‌شان در اروپا و امریکا، از اعمال چنین قیاس ابلهانه‌یی 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 حیطة فرهنگی از همه نظر با یکدیگر فرق‌های اساسی داشتند. علیرغم این واقعیت، برخی از شرقشناسان در بررسی ادبیات کلاسیک ایران، و مخصوصاً در مطالعه شاهنامه فردوسی استدلال می‌کنند که چون فلان 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 ابومنصوری در مقدمه شاهنامه گفته است، و مقایسه گزارش فردوسی با گزارش یکی از نویسندگان قرن دوازدهم در انگلستان به نام جفری مون مانتی (۱۱۰۰-۱۱۵۵ م، ۴۹۳-۵۵۰ ه. ق) که مؤلف داستانهای مربوط به آرتور شاه 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

□ بنابراین او هم مانند جفری در مورد این که منبع شاهنامه منظوم او کتاب شاهنامه نثر ابومنصوری است دروغ گفته و اصلاً شاهنامه ابومنصوری‌یی در میان نبوده و این داستانها را فردوسی از خودش در آورده یا از افواه شنیده است. چنان که ملاحظه می‌کنید استدلال آقای دیویس در مورد فردوسی و منبع شاهنامه او در بخش غیرتاریخی حماسه ملی ایران، صرفاً بر همان قیاس مع الفارق استوار است که بدان اشاره کردم. به عبارت دیگر چون نویسندگان 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 این که برای آثار خودشان آبرویی کسب کنند وانمود می‌کردند که اطلاعات خودشان را از کتابهای قدیمی اخذ کرده‌اند، فردوسی هم مثل آنها عمل کرده و شاهنامه ابومنصوری را از خودش در آورده، و این که ادعا می‌کند که حماسه خودش را از روی شاهنامه منثور ابومنصوری نظم کرده، دروغ می‌گوید. ناگفته نماند که جفری مون مانتی 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 منثور ابومنصوری را به او داده بوده، دروغ است (شاهنامه، دیباچه ابیات ۱۴۰-۱۴۵ 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 نویسندگان قرون وسطائی اروپا می‌توان در مورد اعمال و رفتار و گفته‌های فردوسی به نتایجی رسید. اما چنان‌که در آغاز این مقاله متذکر شدم فرهنگ اروپای قرون وسطی هیچ شباهتی به فرهنگ ایران آن دوران ندارد و نحوه کار علما و شعرای قرون وسطائی مغرب‌زمین هیچ مناسبتی با نحوه کار دانشمندان و ادیبان 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، درعین 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 ایللیاد و اودیسه هم توسط شاعران بی‌سوادی که بدیهه‌سرایی می‌کردند ابداع شده، باید به قیاس با روش تصحیحی که در مورد این متون در مغرب‌زمین اعمال می‌شود، متن شاهنامه را تصحیح کرد زیرا فردوسی هم از همان قبیل شعرا بوده است. بگذارید رشته 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 بگویم که درست مثل نسخه بدل‌های موجود در متن آثار هم، ما نباید معیارهای "درست یا غلط، بهتر یا بدتر، [و یا] اصلی یا گشتگی یافته" را بصورت ماشینی اعمال کنیم. 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] ایجاب می‌کند.^{۲۱}

به عبارت دیگر چون شاهنامه یک اثر شفاهی است و فردوسی شخصی در حدّ یک نقّال بی‌سواد مثل هم، نسخه بدل‌هایی که در دستنویسهای شاهنامه می‌بینیم همه سندیت دارد و دنبال درست و غلط این نسخه بدلها رفتن درست نیست زیرا هر کدام از این نسخه بدلها نمودار یک اجرای شفاهی داستان است و به خودی خود معقول است. بنابراین 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 خصوصیت زبان فردوسی شفاهی بودن یا عامیانه بودنش نیست، بلکه جنبه فاخر و اشرافی آن است که بر همه فارسی زبانان آشکارست. متأسفانه چون بیشتر فرنگی‌هایی که در بلاد اروپا و امریکا فارسی تدریس می‌کنند درست این زبان را نمی‌فهمند و آشنائی آنها با زبان فارسی از یک آشنائی انفعالی (passive) تجاوز نمی‌کند، فهماندن موارد اختلاف بیان فاخر از بیان ساده و پیش پا افتاده به آنها نیز مقدور نیست. اینها هم درست مانند دولتهای 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 ترجمه فارسی فایده‌یی ندارد و اختلاف بیان فردوسی و فرنگی‌ها را درست نشان نمی‌دهد، اما شاید ارائه چند مثال از بیان دیگر حماسه‌سرایان فارسی زبان، که تازه نقّال و بی‌سواد هم نبوده‌اند، بتواند معیاری برای مقایسه زبان فردوسی و زبان دیگران به دست دهد:

هنگامی که شبیه رستم نوزاد را برای پدر بزرگش، سام نریمان می‌فرستند، سام هم از تشابه رستم با خودش تعجب می‌کند، و هم از بزرگی اندام نوۀ نوزادش، و مو بر تنش راست می‌شود. در بیان این صحنه فردوسی می‌گوید (یکم ۲۶۹ ب ۱۴۹۷):

ابر سام یل موی بر پای 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 بیژن و منیژه می‌گوید (سوم ۳۰۳ ب ۳-۱):

شبی چون شبه روی شسته به قیر نه بهرام پیدا نه کیوان نه تیر
دگرگونه آرایشی کرد ماه بسیج گذر کرد بر پیشگاه
شده تیره اندر سرای درنگ میان کرده باریک و دل کرده تنگ

صاحب شهریار نامه هم، که بنظر بنده مسلماً مختاری غزنوی نیست، تازه با داشتن نمونه کار فردوسی و حتی تلاش در تقلید از او، 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 پاسبانان به خواب گران

صاحب کوشنامه، یعنی مردانشاه بن ابی‌الخیر، که برخلاف شاعر شهریار نامه، 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 ۹۰۳-۹۰۴):

چو شد روی گیتی بکردار قیر نه ناهید پیدا نه بهرام و تیر
سر از بخش ماهی بر آورد ماه بدرید تا ناف شعر سیاه

در حالیکه صاحب فرامرزننامه صحنه برآمدن آفتاب و تابش آن را بسیار عامیانه 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 تا به ناف
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 گفتمی" را در شعر فردوسی دلیل بر ماهیت شفاهی شعر او گرفته است.^{۳۳} البته کسانی که با ادب فارسی آشنا هستند خوب می‌دانند که عبارت "تو گفتمی" در قصاید و غزلیات این زبان بسیار به کار رفته و به صرف وجود این عبارت نمی‌توان شعری را "افواهی" یا حاصل بدیهه‌سرائی شفاهی دانست. مثلاً فقط در دواوینی که هم اکنون دم دست بنده هست این موارد از کاربرد عبارت "تو گفتمی" 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 گفتمی مگر تندر آغاز کرد
(رودکی)

تو گفتمی هریکی زیشان یکی کشتی شده زان پس
خله ش دو پا و بیلش دست و مرغابیش کشتیبان
(عسجدی)

نباتهاش تو گفتمی که کزدمانندی گره‌گره شده و خارها بر او نشتر
(عنصری)

تو گفتمی آسمان دریاست از سبزی و بر رویش
به پرواز اندر آورده ست ناگه بچگان عنقا
(فرخی)

تو گفتمی هیکل زردشت گشته‌ست ز بس لاله همه صحرا سراسر
(لبیبی)

تو گفتمی 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 پیشرفته‌تر بودند.

یک مطالعه آماری در باب تعداد کتابهایی که در مورد ریاضیات در قرون طلایی 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.^{۲۴} علیرغم این حقایق، شرقشناسان به پیروی از دولتمردانشان که خیال خام مبارزه با حقوق حقّه ملت ایران را در سر می‌پروراندند، از داخل دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتیشان به جان فرهنگ و تاریخ ایران افتاده‌اند 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 مغریزمین، مسیری جز تحقیر و توهین به وطن ما در سر ندارند. سالها پس از این که هم دکتر خالقی و هم بنده پاسخ وافی 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 حدّ 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 هم‌است. یک راه ادامه کار [بر روی این دستنویسها] این است که شاهنامه را از همان آغاز کار چند متنی فرض کنیم.^{۲۵}

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 اصلاً 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 نویسندگان 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 معلول ارادت ما به فردوسی نیست. این که "تو گفتی" دلیل بر شفاهی بودن سخن فردوسی نیست، و این که ثعالبی و بیرونی و دیگران شاهنامه ابومنصوری را دیده بوده‌اند نیز ربطی به ارادت بنده 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 ببینیم 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 مغرب‌زمین آشنائی دارند، تأثیر آراء پل زومتور (۱۹۱۵-۱۹۹۵) را در فتوای آقای دیویس به وضوح می‌بینند. البته خانم دیویدسن پیش ازین در باب لزوم انطباق 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 نوشتم، خلاصه‌بی از عقاید زومتور را به دست داد و طبق رسم خارجی‌ها که گمان می‌کنند ایرانیان از دنیا بی‌خبرند، کوشید چنین وانمود کند که بنده 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 متن در مغرب‌زمین بی‌اطلاع باشد، از نوشته‌های دیویدسن به این خیال می‌افتد که غریبان 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 گیت، ویناور، و مطالعات آغازین روزه دراگوتنی، ژان ریشتر و پل زومتور دیگر بخودی خود کافی نبودند.^{۲۷}

حتی خود زومتور هم در نقدی که بر مجموعه مقالاتی که مقاله نیکولز اولین مقاله آن مجموعه بود نوشته است بر رأی او صحنه می‌گذارد.^{۲۸} بنابراین 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 همانطور 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 بدهانه می‌سرودند، شبیه است، ادعای مهملی است. داستانهای مشتقی نقال بی‌سواد اروپائی کجا و شعر فردوسی و اسدی و دیگران کجا.

داستانهای منظوم فرانسه در قرون وسطی تحت شرایط فرهنگی و اجتماعی بی‌که با شرایط تاریخی و فرهنگی خراسان زمان فردوسی کاملاً متفاوت بود ساخته شد. بنابراین تصور این‌که 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 برگزیده ادب فارسی سوار کند. پیش فرض این‌گونه "روش‌های تحقیقی" این است که شرق ارزش یا تمدنی که قابل اعتنا باشد ندارد و معیارها باید همه غربی باشند. به زعم "نومستشرقان" اول باید مشرق زمین را بر حسب موازین غربی تعریف کرد و تصور نمود و بعد با همان معیارها به حلاجی آثار هنری یا علمی آن پرداخت زیرا در مشرق 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 این‌که 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 سبب شکست و آن پیمان 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 تحمیل تئوریهائی 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 رد عقیده سخیف غربیانی که در تحمیل 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 بتوانند بقیه استدلالات ما را دنبال کنند. درین مورد چون من زبان فرانسوی قرون وسطائی نمی‌دانم بر تحقیقات دانشمندانی که درین نوع از ادب صاحب‌نظرند تکیه کرده‌ام.^{۲۹}

زومتور که بود و چه می‌گفت؟

پل زومتور از متخصصین ادب و تاریخ قرون وسطای اروپا بود که در سال ۱۹۱۵ در شهر ژنو 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) مشهورست، که شاید بتوان آن را به "بی ثباتی، گردندگی" یا "دائم‌التغییر بودن" متون ترجمه کرد.

با اینکه این مکتب بیشتر به نام زومتور معروف شده است، و فی‌الواقع ترتیب و تنظیم عقایدی که اساس این مکتب را تشکیل می‌دهد نیز به دست این دانشمند

صورت گرفت، مصححین و پژوهندگان متون قرون وسطایی اروپایی بیشتر از و متوجه شده بودند که میان این متون و متون کلاسیک (یعنی یونانی و لاتینی) برخی تفاوت‌های اساسی موجود است. 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 افزودگی گشتگی پیدا کرده و از آنچه که نویسنده اثر نوشته بوده دور شده است، و بنابراین 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 متنی 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، نزدیک باشد.

متخصصینی که با دستنویسهای ادبی قرون وسطای اروپا کار می‌کردند کم‌کم 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 نویسندگان قرون وسطایی اروپایی از قبیل نویسنده معروف انگلیسی، جفری چاوسر (Geoffrey Chaucer 1343-1400?) به کار می‌آید، این روش در مورد بسیاری دیگر از نویسندگان آن دوران بی‌فایده است زیرا متن نسخه‌های باقی مانده از آثار این نویسندگان 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 وسطایی را باید معلول نوعی خلاقیت گروهی دانست. یعنی این اختلافات از تلفیق متن اصلی اثر با دخالت‌های خلاقانه کاتبان و خوانندگان حرفه‌ای‌یی که 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 هستند، 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 اثری را "خلق" می‌کرد و آنچه که آن نویسنده اولی خلق کرده بود، به دست کاتبان

و اجراکنندگان در طول قرون تغییر و تبدیلهای اساسی می‌یافت و شاخ و برگهایی به آن افزوده می‌شد و کم‌کم 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 رسد 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 کم‌اهمیت‌تر 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 [نهائی] خودش را [داده‌اند].^{۳۰}

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. بنابراین با توجه به شرایط فرهنگی‌یی که بیشتر آثار ادبی در اروپای قرون وسطی تحت آن شرایط ایجاد شده بودند، نظریات زومتور و دیگر دانشمندان هم‌مسلك با او در باب آن آثار راه به جایی تواند برد زیرا این عقاید گردنگی ذاتی، یا تغییر و تبدیل ماهوی ادبیات اروپای قرون وسطی را منعکس می‌کند.

این که گردنگی متن در ذات آثار ادبی قرون وسطائی 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.^{۳۱} درین کتاب زومتور با مقایسه آثار نویسندگان 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 معلول اشتباه کاتب نیست بلکه در اثر دخالت مؤلفانه کاتبان، لهجات محلی، و اجراکنندگان متن آن اثر در مجامع 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 می توان گفت که آن اثر اصلاً متن ثابتی دارد. به زعم زومتور این دسته از آثار اروپائی ماهیتاً متنی متنوع و گردان دارند و گردندگی و تغییر جزء ماهیت ذاتی و هنری آنهاست. به این دلیل زومتور لغت "مووانس (mouvance)" را که به معنی "گردندگی، تغییرپذیری، بی‌ثباتی" است، برای بیان ویژگی این آثار برگزید و گفت که گردندگی، تغییر و تحوّل مداوم در متن، و نامعلوم بودن هویت نویسنده اصلی این‌گونه آثار این تصوّر را که ادبیات قرون وسطای اروپائی یا متن واحد و یا نویسنده واحدی دارند، غیر ممکن می‌کند. بنابراین اشعار و کتابهای اروپای قرون وسطی را نمی‌توان "متعلق" به نویسنده بخصوصی دانست، یا "متن اصلی" مشخصی برایشان فرض کرد. این آثار در ذات خود "چندمتنی" هستند و در طول حیاتشان از چند "مرحله" تکامل متن گذشته‌اند که هرکدام از این مراحل بخودی خود دارای ارزش ادیبست و نمی‌توان یکی را بر دیگری برتری داد. بنابراین هنگام تصحیح این‌گونه متون باید این عادت را که مصحح باید دنبال وجه "اصلی" یا "صحیح" کلام بگردد، کنارگذاشت و در صورت امکان چند متن یک اثر را در عرض هم بصورت یک تصحیح "چندمتنی" ارائه داد. خلاصه کلام این که به قول زومتور "مووانس (mouvance)" حاصل فرهنگ اساساً شفاهی اروپای قرون وسطی است که یک شبکه وسیع امکانات را برای خالقین آثار آن دوران، که در فضائی میان کتابت و روایت شفاهی دست و پا می‌زنند فراهم می‌سازد.^{۳۲}

با توجه به این مقدمه، کسانی که با شرایط فرهنگی و تاریخی کتابت و تألیف در دوران طلایی تمدن اسلام در ایران آشنا هستند می‌دانند که این شرایط چقدر با شرایط اروپای 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 نویسندگان آثار ادبی بزرگ ما کاملاً روشن است و حتی در مورد آثاری که امروزه نام نویسنده آنها را نمی‌دانیم، این بی‌اطلاعی معلول نقص نسخه‌های خطی موجود از آن آثارست، نه این که مسلمانان آن دوران به هویت نویسنده اثر اهمیتی ندهند و یا تألیف و تصنیف در برزخ میان کتابت و روایات شفاهی سرگردان باشد. مثلاً از تاریخ بی‌هتقی می‌دانیم که هم هویت مصنفین و هم ثقة‌القول 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 سنهٔ خمسین و اربعمائهٔ چندین هزار سال را تا سنهٔ تسع و اربعمائه بیاورده و قلم را بداشته بحکم آنکه من ازین تسع آغاز کردم. و این محمود ثقه و مقبول القول است و در ستایش وی سخن دراز داشتم و تا ده پانزده تألیف 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 پدر ما بیش ازین که گفتی برداری و فرونهی. ناچار بایستادم.^{۳۳}

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 اغاره 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 اولاد محمود وراق به بیهقی دبیر 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 ورثهٔ محمود وراق 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 وراق مطالب تاریخ خودش را تا سنهٔ ۴۰۹ آورده بوده و چون می‌دانسته که ابوالفضل بیهقی ازین تاریخ به شرح وقایع پرداخته است، در مورد آنچه که پس ازین سنه روی می‌دهد "قلم را بداشته" است، در حالیکه در اروپا هرکسی ساز خودش را می‌زد.

رابعاً صحت متن در میان مسلمین از اهمیتی اساسی برخوردار بود زیرا هم ما به خاطر اعتقادی که به صحت و وحدت نصّ کلام الله مجید داشته‌ایم به مسألهٔ "صحت متن" اهمیت می‌دادیم و هم به خاطر پیشرفت علم حدیث درین زمینه صاحب ابتکار و نازک‌بینی‌هایی بوده‌ایم. نمونهٔ خوب آگاهی اجداد ما هم از هویت نویسندهٔ یک اثر و هم از اهمیت صحت متن آن در عذرخواهی سنائی غزنوی از

مسعود سعد سلمان دیده می‌شود. تفصیل امر این که سنائی غزنوی اشعار مسعود سعد را در دیوانی جمع آورده بوده اما در آن دیوان ابیات 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:

ای عمیدی که باز غزنین را
چون بدید این رهی که گفته تو
جمع کرد این رهیت شعر ترا
چون ولوع جهان به شعر تو دید
شعرها را بجمله در دیوان
دفتر خویش را ز نقش حروف
تا چو دریای موج زن سخنت
چون یکی درج ساخت پرگوهر
طاهر این حال پیش خواجه بگفت
گفت: آری سنائی از سر جهل
درّ 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 درّ تو حسود ترا^{۳۴}
چه دعا گویمت که خود هنرت

سیرت و صورتت چو بوستان 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 درّ و گوهر ارزان کرد
عجز دزدان برو نگهبان کرد
خواجه یک نکته گفت و برهان کرد
با نبی جمع ژاژ طیّان کرد
جمع کرد آنگهی پریشان کرد
چون همه ابلهان به زندان کرد
خجلی شد که وصف نتوان کرد
معجز شعرهاست حیران کرد
شعر هر شاعری که دستان کرد
خویشتن در میانه پنهان کرد
آنک خود را نظیر حسان کرد
داغ مسعود سعد سلمان کرد
جگر و دل چو لعل و مرجان کرد ...
مر ترا پیشوای دو جهان کرد^{۳۵}

چنان که ازین و از بسیاری نمونه‌های دیگر ادب فارسی و عربی معلوم می‌شود، هم هویت نویسندگان و ادبا بر طبقه باسواد 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 متنی را به صرف این که مکتوب بوده است قابل اعتنا و استناد نمی‌دانسته‌اند تا چه رسد 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 القمی (۳۷۸ هـ. ق / ۹۸۸ م) صاحب تاریخ قم می‌نویسد:

و من بیشتر از آنچه درین کتاب مسطورست از کتابهای بلدان و بنیان و تواریخ خلفا و از کسانی که ایشانرا معرفتی و خیری و دانشی بوده بدان یاد گرفتیم و از صحف و دفاتر موجوده بنزدیک ایشان بیرون آوردم و غرض من درین سخن آنست که چون منکری بدانند و ببینند که من این کتاب و اخبار ازین کتابها بیرون کرده‌ام و کتابی ساخته انکار نکنند و نگویند که سخن دیگران جمع کرده است و نسبت آن با خود کرده. نیست مرا درین کتاب بغیر از جمع و ترتیب مگر آن اخبار که خاص اند بقم و اهل قم که من در جمع آن زحمت کشیدم و آنچه جز آنست از تواریخ و دیگر کتب است که من آنرا درین کتاب ایراد کرده‌ام تا بدان مزین و آراسته گردد.^{۳۶}

این دانشمندان به صحت متنی که می‌خوانده‌اند بسیار اهمیت می‌دادند و به همین خاطرست که در قرن دوم هجری (هشتم میلادی) جاحظ به "مشقة تصحیح الکتب"^{۳۷} و "وجوب العناية بتتقیح المؤلفات"^{۳۸} اشاره می‌کند. در ایران خودمان کیکاووس بن اسکندر (ق ۴۹۲ هـ. ق / ۱۰۹۸ م) 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."^{۳۹} به عبارت دیگر، برخلاف اروپائیان که از شدت بی‌سوادی هر کتاب و نوشته‌یی را ارج می‌نهادند، علما 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 موی بر سر او نبود ... و بتاریخ برامکه چنانست که این ماهیه سر صاحب انگشتری برمک عبدالملک بن مروان بود و در آن کتاب اول این حکایت نبشتند و نزدیک من

دروغست. سبب آنرا که ماهیه سر پیش از عهد مبارک صاحب شریعت بود و عبدالملک از خلفای بنو امیه است و بسیار حکایت یزدادی از ماهیه سر و پادشاهی او در کتاب خویش آورده است که همه خرافات و افسانه‌های عجیب است، بسبب آنکه نامعقول بود ترجمه آن نرفت.^{۴۰}

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

روزی در دارالکتب مدرسه شهنشاہ غازی رستم بن علی بن شهریار در میان کتب جزوی چند یافتیم در ذکر گاویاره نبشته. با خاطر افتاد که ملک سعید حسام الدوله اردشیر جعل الجنة مأواه بکرات اوقات از من پرسیده بود که می‌گویند وقتی بطبرستان گاویاره 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 بآلاء او مغمور 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 باوند نامه که بعهد ملک حسام الدوله شهریار قارن از تکاذیب اهل قری و افواه عوام الناس بنظم جمع کرده‌اند دیگری نیافتند.^{۴۱}

وضع چنانکه گفتیم در اروپای قرون وسطی کاملاً غیر ازین بود و همانطور که زومتور و دیگر علمای غربی می‌نویسند، این آگاهی‌ها و تمییز 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 مووانس (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 محتملی ندارد. آنچه که غربیان را وادار می‌کند که این رجزها را بخوانند و به خودشان اجازه بدهند که تمدن و فرهنگ کلاسیک اسلام را با فرهنگ روستائی و بدوی اروپای قرون وسطی مقایسه کنند، همان اعتقادات و تمایلات نژادپرستانه 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 ما بخورند، 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 طلایی 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 عرایضم را در باب این که فرضیه زومتور با فردوسی و شاهنامه او هیچ ارتباطی نمی‌تواند داشت، به صورت زیر 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 پیش از او یک نوع ادبی بود و شاهنامه‌های منشور و منظوم بسیاری در ایران موجود بود.
۲. هویت نویسندگان 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 بدهتاً 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 بنابراین یک خواننده بی‌سواد می‌تواند به آسانی تصنیفاتی را سرهم کند و بخواند و بی‌سوادان فرنگی هم بافته‌های او را "شعر" تصور کنند.

۴. بنابراین هویت سراینندگان 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 مثابه 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 عجایب" سرگرم کرد، در حالیکه طبقه حاکمه مسلمانان را مردمان با سواد و اکثراً عالم و ادیب و نویسنده و مشکل‌پسند تشکیل می‌داد.

کل فرضیه مووانس (mouvance) متکی 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. بنابراین 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 دستنویسها با قیاس با میزان گشتگیهای موجود در دستنویسهای اروپائی بسیار اندک است، بلکه با توجه به نحوه کار کاتبان مسلمان در قدیم، می‌توان همه نسخه بدل‌های دستنویسهای شاهنامه را به آسانی توجیه کرد. به عبارت دیگر ماهیت و نوع غلط‌هایی 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 مطرب دوره‌گرد. نوع گشتگیهایی که در دستنویسهای شاهنامه موجودست به ما این اجازه را نمی‌دهد که متن این دستنویسها 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 آنچه که در اروپای قرون وسطی موجود بود. در مورد ادب کلاسیک فارسی و عربی ما می‌توانیم به صراحت و مؤکداً بگوییم که پشت همه نسخه بدل‌های قد و نیم قد

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 بدلایلی 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 مستقلاً بازسازی کنیم. البته این کار در مورد همه آثار ادبی‌یی که تحریرهای مستقلی داشته‌اند ممکن نیست. مثلاً درهم آمیختگی جنبی نسخه‌های خطی شاهنامه، یعنی نسخه‌های تحریر سال ۳۸۴ آن و نسخه‌های تحریری که در سال ۴۰۰ هجری انجام گرفت فعلاً اجازه چنین کاری را به ما نمی‌دهد. اما علیرغم این هیچ عالمی که با اصول ابتدائی تصحیح متون فارسی آشنائی داشته باشد ادعا نمی‌کند که دو تحریر شاهنامه دلیل برین است که متن شاهنامه مانند متن آثار ادبی اروپای قرون وسطی "گردان" است یا این که شاهنامه متن ثابتی ندارد. شاهنامه، برخلاف بسیاری از متون ادبی اروپای 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 فراگرفته‌اند 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 شعرای بزرگ معاصر مانند بهار و فروزانفر و همائی 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 سقیمش را تشخیص دهیم یا نتوانیم ذوق و سلیقه شخصی خودمان را در تصحیح متونی که به این زبان تصنیف شده‌اند دخالت دهیم. بنابراین کار فرنگیانی که بدون درنظر گرفتن این جزئیات می‌خواهند 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 دستنویسها با اختلافات کمی که در شعر حماسی شفاهی در اروپای شرقی دیده می‌شود پدیدارست. ایراد اصلی‌یی که به این استدلال بنده واردست این است که مقایسه نسخه‌های خطی با شعر شفاهی چه مناسبتی 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 معترفم که این ایراد واردست، اما از مستشرقین فرنگی، هم خانم دیویدسن و هم آقای دیویس و بسیاری دیگرشان برین عقیده‌اند که شاهنامه اصلی شفاهی دارد و این اصل شفاهی شاهنامه از مقایسه متن حماسه ملی ما با خصوصیاتش که در اشعار شفاهی دیده می‌شود معلوم می‌گردد. به زعم این گروه، چنین مقایسه‌یی میان شاهنامه و بدیهه‌سرایان اروپای شرقی که فرقه‌یی شبیه به "گوسانها" هستند جایز 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 زبانست فرموله و دارای صفات مشخصه شعر شفاهی که می‌توان آن صفات را در خصوصیات اشعار شفاهی‌یی که از سنت زنده این نوع اشعار برای مقایسه ضبط و جمع شده است نیز یافت.^{۴۲}

بنابراین 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 جایی 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 قرارست.

نسخه	تعداد ابیات
نسخه فلورانس ۶۱۴	۱۱۷۴۹
لندن ۶۷۵	۱۱۶۲۲
استانبول ۷۳۱	۱۱۸۹۹
قاهره ۷۴۱	۱۱۰۶۰
لندن ۸۹۱	۱۱۵۶۰
استانبول ۹۰۳	۱۱۵۷۷

مطابق این آمار پر حجم‌ترین نسخه ما، یعنی نسخه استانبول مورخ ۷۳۱ فقط ۸۳۹ بیت از کم حجم‌ترین 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 (۷/۱٪) الی هفت و شش دهم در صد (۷/۶٪) بیشتر نیست و میانگین این دو رقم هفت و سی و پنج صدم در صد (۷/۳۵٪) است. اکنون اگر به نسخه‌هایی که از نظر تعداد ابیات این داستان به یکدیگر نزدیک‌تر 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 شد سه و هفتاد و هفت صدم در صد است (۳/۷۷٪). مطابق فرضیات پیروان مکتب بدیهه‌سرائی 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 شباهتکی 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. بنابراین برای مقایسه‌یی 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 (۱۹۱۲-۱۹۹۱ م) در کتابی بنام *خنی‌گر داستانها* منتشر کرده است.^{۴۳} هنگامی که ارقامی را که از مقایسه کمی دستنویسهای شاهنامه حاصل کرده‌ایم 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 ۱۰۰-۱۰۱). همچنین اختلاف کمی در اجراهای گوناگون این داستانها توسط بدیهه‌سرایانی که شفاهاً این داستانها را همراه با ساز مخصوصی به نام "گوسله" می‌خوانند (تصویر ۲) بسیار زیادست.

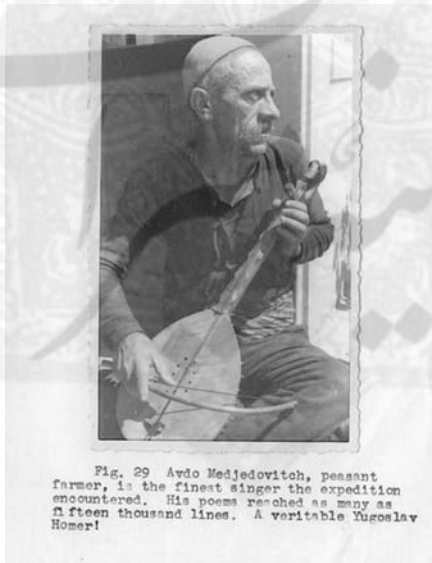
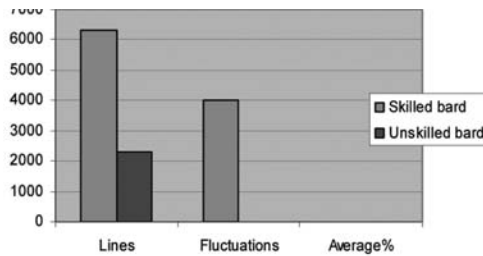


Fig. 29 Avdo Medjedovitch, peasant farmer, is the finest singer the expedition encountered. His poems reached as many as fifteen thousand lines. A veritable Yugoslav Homer!

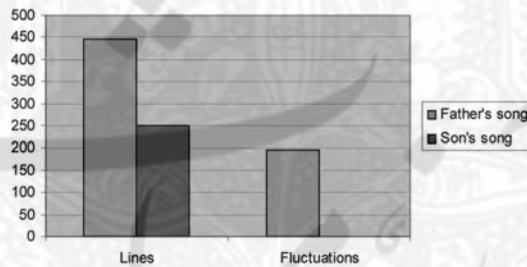
مثلاً یک خواننده با تجربه می‌تواند تعداد ابیات داستانی را که توسط یک خواننده بی‌تجربه اجرا شده است تا سه برابر (یعنی از ۲۲۹۴ بیت به ۶۳۱۳ بیت) افزایش دهد (لرد ص ۱۰۳). در صد اختلاف کمی این دو اجرا بین شصت و سه و شش دهم

در صد (۶۳/۶٪) الی صد و هفتاد و پنج و یک دهم درصد (۱۷۵/۱٪) است. حتی اگر یک پدر و پسر که هر دو 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 (لرد ص ۱۰۹). اختلاف کمی میان این دو اجرا میان هفتاد و هشت ممیز هشت دهم درصد (۷۸/۸٪) و چهل و چهار ممیز یک دهم در صد (۴۴/۱٪) است. به گزارش آلبرت 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 (لرد 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 بقدری اختلافات کمی و کیفی داشت که متن ضبط شده این دو اجرا را حتی نمی‌شد با هم سنجید (لرد ص ۱۱۹). اگر اختلافات اجراهای شفاهی حماسه‌های این خنیاگران را با نمودار نشان دهیم، میزان فوق‌العاده تفاوت‌های کمی و اساسی میان آنها بر خوانندگان این مقاله آشکارتر خواهد شد:

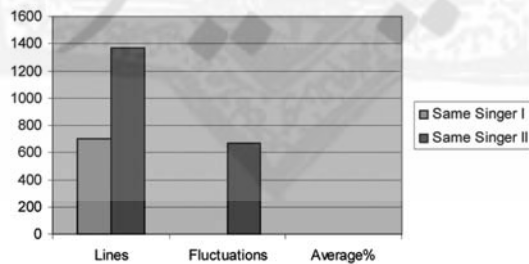
اجراهای شفاهی			
میانگین %	تفاوت کمی	ابیات	مجریان
۱۱۹/۵۰٪	۴۰۱۹	۶۳۱۳	خواننده ماهر
		۲۲۹۴	خواننده ناشی
۶۱/۵۰٪	۱۹۶	۴۴۵	اجرای پدر
		۲۴۹	اجرای فرزند
		۶۹۸	خواننده واحد اجرای ۱
	۶۷۱	۱۳۶۹	خواننده واحد اجرای ۲
		۱۵۴	اجرای ۱
۶۳٪	۱۲۵	۲۷۹	اجرای ۲



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



همین میزان اختلاف را در دو اجرای داستان واحد توسط مجری واحد نیز می‌بینیم:



اگر این اختلافات کمی شصت و هفتاد و هشتاد در صدی را با اختلافات کمی میان دستنویسهای شاهنامه که بین سه الی هفت درصدست 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 ناآشنائی با فرهنگ ایران یا دشمنی با ما و برای کوبیدن ایران و ایرانی که اکنون در مغرب‌زمین رواج دارد یک مزخرفی می‌گویند. ایراد بر آن ایرانیانی واردست 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. هرکس که ادنی سوادى 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 اجراهای حماسه‌های شفاهی به دست آمده است، به دست می‌داد.

شاهنامه، ایدئولوژی 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 و یا به ادب شفاهی مربوط باشد اصرار می‌ورزند؟ به نظر من علت این اصرار بیش از حد و غیرمنطقی این است که تحقیقات علمی، مثل هر کار دیگر بنی‌آدم در یک زمینه و چارچوب فرهنگی صورت می‌گیرد. فرهنگ فعلی مغرب‌زمین 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 کوبیدن 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 ایرانیّت 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 تشیّع خودش را آشکار می‌کند، نیز بدون تردید کسی حرفی ندارد. پس ایرانیّت و تشیّع درین کتاب در هم ادغام شده‌اند و حمله به شاهنامه، هم حمله به ایران است و هم حمله به تشیّع که غریبان آن را گرفتاری اصلی خودشان می‌دانند. چون این مطلب مهمی است آن را به شرح بیشتری بیان خواهم کرد.

فردوسی که تشیّع 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 امید صله‌یی به این شاه مقتدر سنی مذهب تقدیم کند. از طرفی چون فردوسی شیعه بوده است، و چون در تشیّع تقیه جایزست، شاعر ملی ما می‌توانسته با خیال راحت و بدون دغدغه خاطر یا چیزی در مورد مذهبش در ابتدای شاهنامه نگوید، و یا حتی از روی تقیه هم که شده مطلب نسبتاً "شاه پسندی" در باب سه خلیفه اول بگوید. اما علیرغم این امکانات، فردوسی تشیّع 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 ابتدا می‌نویسد:

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

دلت گر نخواهی که باشد نژند، همان تا نگردي 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 قدما "جزای"
شرط است این است:

به گفتار پیغمبرت راه جوی
 چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی؟
 که: من شهر علمم، علیم در است
 گواهی دهم کین سخن رای اوست
 دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی:
 خداوند امر و خداوند نهی؟
 درست این سخن گفت پیغمبرست
 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 مهلکه 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 یهن کشتی بسان عروس	بیاراسته همچو چشم خروس
محمد بدو اندرون با علی	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 ست	چنین است این دین و راه من ست
برین زادم و هم برین بگذرم	چنان دان که خاک پی حیدرم

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 السنه غربی، مخصوصاً در زبان انگلیسی، با مفهوم توحش همراه و عجین است. و چون بر اثر تبلیغات مستمر وسائل ارتباطی مغرب‌زمین 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 اروپای 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 جنگجویی و سوء نیت در کلیه مظاهر فرهنگی غربی بروز می‌کند. به همین خاطرست که در فیلم ۳۰۰ سربازان ایرانی به صورت هیولاهائی شبیه به آنچه که در کابوس به نظر انسان می‌آید نموده شده‌اند که به روایت تصویر زیر "تشنه خون اسپارتیان" (که مظهر نمادین مغرب‌زمین می‌باشند) 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 "فراکنی" (projection) می‌گویند، به ما منتسب کنند. با اینکه آمریکا و اعوان و انصارش هم به سلاح هسته‌یی 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 خسونت متهم می‌کنند. باز در همین فیلم ۳۰۰ تصویری که از فرمانده قوای غرب ارائه می‌دهند تصویر مسیح مصلوب است در تقابل با ایرانیانی که در لباس عربی و با ماسک‌های هولناک نمایانده شده‌اند:



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



و اگر کسی گوید این فیلم و اعمال و رفتار دیوانه‌وار رهبران غربی به کارهای ایرانشناسان 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 نظریه‌پردازان ما از دید خاص فرهنگی خودشان جهان را می‌بینند و تحلیل می‌کنند، نظریه‌پردازان غربی هم محکوم به پیروی از فرهنگ خودشانند و طبعاً عقاید نژادپرستانه و استعماری‌بی که در چند قرن اخیر بر رابطه شرق و غرب حکمفرما بوده است، در برداشت‌ها و تحلیل‌های ایشان بی‌اثر نیست.

در سی سال گذشته جامعه آمریکا گرایشهای شدید متعصبانه مذهبی پیدا کرده است که این گرایشها را از هر نوع منطق استدلالی عاریست و چیزی شبیه به "وهابیت مسیحی" بیش نیست. این گرایشها جهان غرب را در تعارض با دیگر بنی-آدم، مخصوصاً مسلمانان و ایرانیان قرار داده است و این تعارض و تهاجم در همه 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 کنه فرهنگ اکثر قریب به اتفاق این اقوامست. حمله به ایران و اسلام را نه فقط دولتهای استعمارگر، بلکه اکثریت مردم این ممالک هم تأیید می‌کنند. این دولت آمریکا و انگلیس نیست که پیام حمله اتمی به ایران را حتی بر لباس کودکان و کیف و کفش آمریکائی‌ها نقش

می‌کند، این مردم فریب‌خورده غرب هستند، یعنی همانها که ما را به خشونت و هجوم بر علیه خودشان متهم کرده و می‌کنند، که این پیام را اشاعه می‌دهند و بر کیف و کفش و حتی لباس و اسباب‌بازی کودکانشان نیز نقش می‌نمایند. آنچه که درین جا می‌آورم مشتبی از خروارست:



تهاجم از ما نیست، از غربی‌هاست، اما دستگاه‌های تبلیغاتی غرب ما را به تهاجم متهم می‌کند.

تحلیل‌های شرقشناسان از شاهنامه که مظهر 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 مظاهر فرهنگی ما جزء لاینفک‌های فرهنگ آمریکا و انگلیس شده است. اینها ما را انسان نمی‌دانند بلکه حشرات محسوب می‌دارند که از بین بردنشان از مقوله سم‌پاشی 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:



نظریه‌پردازهای آمریکائی در باب شاهنامه که هم مظهر ایرانیت و هم مظهر تشیع ماست، در یک چنین محیط فرهنگی صورت می‌گیرد و مستشرقین غربی که پایه‌های دولتمردان خودشان حرکت می‌کنند و بسیاریشان در مقام مشاور با این دولتها همکاری نزدیک دارند، طبعاً همان نقطه نظر دولتهای مطبوع خودشان را در افعال و اعمال خود منعکس می‌نمایند. بنابراین اگر در نوشته‌های اینها شاهنامه از یک اثر بزرگ ادبی به یک داستان "قرون وسطائی" مسخ شود، و بزرگترین شاعر وطن ما نیز به تقال بی‌سوادی مانند هم و دیگر حماسه‌سرایان اروپائی تبدیل گردد جای شگفتی نیست. شگفت آن است که عده بسیار قلیلی از شرقشناسان باوجدان و ایراندوست هستند که حساب خود را ازین جریان ایران و اسلام‌ستیزی که بر همه‌ی شوون 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 بدیهه‌سرائی شفاهی، مربوط ساختن نسخه‌های شاهنامه با دستنویسهای قرون وسطای اروپائی، و پیشنهاد تحمیل شیوه‌هایی که در تصحیح متون اروپای قرون وسطی بکار می‌رود بر تصحیح حماسه ملی ایران، ریشه در پیش‌فرضهای باقی‌مانده از دوران استعمار و عقاید نژادپرستانه و برتری‌جویانه مستشرقین غربی دارد. این عقاید از بطن یک فرهنگ مهاجم و ایران‌ستیز زاده شده و با ظاهری آراسته و در بسته‌بندی مزورانه‌یی 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 نسوخته 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 دمکراسی‌یی 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 برند. در هر دو مورد با یک ساختار فرهنگی سروکار داریم: ساختار اعمال زور و تحمیل معیارهای غربی بر آنچه که این معیارها را نمی‌پذیرد، والسلام.

پی نوشت‌ها

1. See J. W. Thompson, *The Middle Ages, 300–1500*, New York: Cooper Square Publishers, Inc., 1972, p.101 (Originally published in 1932).
2. R. H. C. Davis, *A History of Medieval Europe From Constantine to Saint Louis*, New York: David McKay Company, Inc., 1971, p.26.
3. 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.
4. Anthony Grafton, "Middle Ages," in *Dictionary of the Middle Ages*, general editor, Joseph R. Strayer, New York: Scribner, 1982–1989.
5. Joseph R. Strayer, *Western Europe in the Middle–Ages, A Short History*, 2nd ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice–Hall, Inc., 1974, p.4.
6. "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.
7. Thomas Kelly, *Early Public Libraries: A History of Public Libraries in Great Britain Before 1850*. London: The Library Association, 1966, p.13.
8. مرحوم یوسف العش در مقدمه فاضلانهاش بر کتاب *تفصیل العلم خطیب بغدادی* این مطلب را مورد بحث قرار داده. نگاه کنید به ابوبکر احمد بن علی بن ثابت الخطیب البغدادی، *تفصیل العلم*، صدره و حقیقه و علّق علیه یوسف العش، الطبعة الثانية، ۱۹۷۴، صص ۱۴-۱۵. نیز نگاه کنید به ابوابی در موضوعاتی مانند "من قال: قرأت فی کتاب فلان بخطّه عن فلان و اخبرنی فلان" که در بسیاری از کتب مربوط به علم حدیث آمده است.
9. "و كان حمزة الزيات القارىء يتلو القرآن من المصحف، فقرأ يوماً وأبوه يسمع: "ألم. ذلك الكتاب لازيت فيه"، فقال أبوه: دع المصحف و تلقن من أفواه الرجال." نگاه کنید به عبدالسلام هارون، *تحقیق النصوص و نشرها*، الطبعة الثانية، القاهرة: مطبعة المدنی، ۱۳۸۵/۱۹۶۵، ص ۶۴.
10. 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 آنقدر بود که حتی یکی از متخصصین تاریخ اروپای قرون وسطی در ردّ تئوری مورخ بلژیکی، هانری پیرن (Henri Pirenne 1862–1935) در مورد چگونگی ایجاد برخی از شهرهای اروپائی می‌نویسد: "حدس من این است که تا قبل ازین که پاپ نگاهداشتن معشوقه را در میان اهل کلیسا ممنوع کند، شاید نزدیک به یک سوم از ساکنین شهرهای مجاور کاتدرال‌ها در قرن یازدهم میلادی (چهارم و پنجم هجری)، فرزندان حرامزاده کشیشان 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 *EF*², s. v. "maktaba."

۱۸. شهاب الدین ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، *معجم البلدان*، ۵ مجلد، بیروت: دارصادر، ۱۹۵۷/۱۳۷۶، ج ۵ ص ۱۱۴ ذیل "مرو."

۱۹. نگاه کنید به سلسله مقالات مفصل مرحوم دانش پژوه، "گنجور و برنامه او"، که در ۱۴ بخش در هنر و مردم بین سالهای ۱۳۵۱–۱۳۵۲ به چاپ رسید. ذکر حکم دوم و کتابخانه او در بخش دوم مقالات، ص ۵۸ آمده است. جزء دیگر منابعی که اطلاعاتی در باب کتابخانه‌های قدیم مسلمین بدست داده است میتوان ازین نوشته‌ها، که به هیچ وجه فهرست کاملی نیست، نام برد: شلبی، *تاریخ التریبیه الاسلامیه*، 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 التریبۃ الاسلامیة، القاهرة، ۱۹۶۶، ص ۴۰ به بعد؛ نیز نگاه کنید به سری مقالات ارزنده مرحوم- محمدتقی دانش‌پژوه تحت عنوان "گنجور و برنامه او"، که در چهارده بخش در هنر و مردم ۱۳۵۱-۱۳۵۲ شماره‌های ۱۱۹-۱۳۵ منتشر گردید؛ رکن الدین همایونفرخ، تاریخچه کتابخانه‌های ایران و کتابخانه‌های عمومی، تهران: چاپخانه اتحاد (بی تاریخ)، صص ۲۶-۵۴ که فهرستی از کتابخانه‌های ایران پس از اسلام به دست داده است؛ علی اصغر فقیهی، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، قم؟: انتشارات صبا، ۱۳۶۵، صص ۵۳۳-۵۳۹ 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 بدیهه‌سرائی 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 ۱۲۹-۱۵۰ 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 it 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"، *آیینة میراث*، سال ۴، ش ۴ بهار ۱۳۸۱ صص ۳-۱۱.

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 Tradittore?*" 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 ۳۴۲.
۳۴. این مصراع در تصحیح مرحوم مدرّس رضوی که نزد بنده است بدین صورت آمده که: "شعر چون درّ تو جسود ترا" که گمان می‌کنم اشتباه مطبعی باشد و صورت صحیح کلمه "حسود" است نه "جسود". علی ایّ حال بنده با درود به روان آن دانشمند فقید بدین نحو تصحیح کردم، والله اعلم.
۳۵. سنائی غزنوی، دیوان حکیم ابوالمجدود بن آدم سنائی غزنوی، بسعی و اهتمام مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران: سنائی، ۱۳۶۳، صص ۱۰۶۰ - ۱۰۶۱
۳۶. حسن بن محمد بن حسن قمی، کتاب تاریخ قم ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی به فارسی در سال ۱۰۵-۱۰۶ قمری، تصحیح و تحشیه سید جلال الدین طهرانی، تهران: توس، ۱۳۶۱، صص ۱۳-۱۴.
۳۷. جاحظ، الحیوان، به تصحیح محمد عبدالسلام هارون، ۸ مجلد، قاهره: حلبی، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۷۹.
۳۸. همان، ج ۱، ص ۸۸.
۳۹. عنصرالمعالی کیکاوس 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 ۱۵۹.
۴۰. ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰، ص ۸۵.
۴۱. همان ص ۴، نیز قس صص ۸۳، ۱۴۲ 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" نوشته‌ام در اصل شاهنامه طبع دکتر خالقی "راز" و "آواز" آمده است، ایشان شفاهاً به بنده گفتند که گمان می‌کنند که "راز" و "آواز" گشته "رای" و "آوای" باشد و من هم با رأی ایشان موافقم.
۴۵. به تصریح استاد احمد مهدوی دامغانی، فقط شیعیان دوازده امامی هستند که حضرت علی (ع) را به لقب "وصی" می‌خوانند و بنابراین رأی فضلاتی که فردوسی را پیرو مذهبی به غیر از شیعه امامیه دانسته‌اند مردودست. نگاه کنید به: احمد مهدوی دامغانی، "مذهب فردوسی"، *حاصل اوقات*، به اهتمام دکتر سید علی محمد سجادی، تهران: سروش، ۱۳۸۱، صص ۵۷۵ به بعد.