

در باب راهبر کینه‌دار رویکردی ترامنتی به سازه‌ای حماسی

دکتر محمود حسن‌آبادی^۱

چکیده

روایت‌شناسان معتقدند هرگاه متنی، متنی دیگر را فرایاد آورد، میان آن‌ها رابطه‌ای بینامتنی (یا ترامنتی) برقرار شده است. برخی نیز معتقدند میان متون همواره چنین رابطه‌ای وجود دارد؛ در همین مسیر بود که ژنت، نظریه طبقه‌بندی انواع روابط میان متون را طرح کرد. عده‌ای دیگر از روایت‌شناسان مانند پراپ و تودوروف روشی خاص برای تحلیل روایات عرضه کردند: تجزیه روایت به کوچک‌ترین اجزای سازنده‌اش (واحدهای کمینه) برای بررسی و تحلیل علمی‌تر.

در این تحقیق، سازه‌ای باستانی که علاوه بر شاهنامه، در دیگر انواع متون آمده، مورد بررسی قرار گرفته است. روش تحقیق ترکیبی از روش ژنت و تودوروف است؛ سازه مورد بحث به اجزای سازنده‌اش تجزیه شده و پس از تحلیل، نوع رابطه میان روایات بیان خواهد شد. تا آنجا که نگارنده می‌داند، این روش ترکیبی تاکنون در تحلیل شاهنامه و سازه‌های آن به کار نرفته است. نتایج تحقیق نشانگر آن است که اولاً میان شاهنامه و دیگر متون مورد بحث، در این سازه نوعی گفتگوی بینامتنی (ترامنتی) وجود دارد. دودگر این که در این سازه خاص، شاهنامه، پیش‌متن یا زیرمتن است و بقیه متون، پس‌متن یا زیرمتن. سه دیگر این که ویژگی‌هایی ذهنی و اجتماعی نزد مردمان قدیم وجود داشته که چنین گفتگوهایی را به وجود می‌آورده و تسهیل می‌کرده است.

کلیدواژه‌ها: ترامنتیت، سازه، شاهنامه، پیش‌متن، پس‌متن.

مقدمه

ارتباط یک متن با متن‌های دیگر از موضوعات مهمی است که با ساختارگرایی و پس‌ساختارگرایی مورد توجه پژوهشگرانی چون کریستوا، بارت، ریفاتر، ژنت و ... قرار گرفته است. بر این اساس به

تعبیر باختین، «هر اثر ادبی در گرو مکالمه با آثار دیگر معنا می‌یابد و هیچ اثری به تنهایی وجود ندارد» (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۸۷: ۳۵). بینامتنیت مبتنی بر این اندیشه است که «متن نظامی بسنده و مستقل نیست؛ بلکه پیوندی دوسویه و تنگاتنگ با سایر متون دارد. حتی می‌توان گفت در یک متن مشخص نیز مکالمه‌ای مستمر میان آن متن و متونی که بیرون از آن متن وجود دارند، جریان دارد. این متون ممکن است ادبی یا غیر ادبی باشند، هم عصر همان متن باشند یا به سده‌های پیشین تعلق داشته باشند» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۷۲). شکل افراطی‌تر این نظریه را بارت چنین مطرح کرد که نویسندگان فقط می‌توانند نوشته‌های پیشین را با یکدیگر مخلوط یا ترکیب کنند و یا آن را دوباره گسترش دهند (سلدون، ۱۳۷۲: ۹۶).

ژولیا کریستوا^۱ نخستین بار در دهه ۱۹۶۰، اصطلاح بینامتنیت^۲ را برای هر نوع ارتباط میان متن‌های گوناگون مطرح کرد. بر این اساس در واقع هرگاه مطالعه متنی، مکتوب یا شفاهی، متن دیگری را به یاد آورد، نوعی مکالمه و گفتگوی بینامتنی صورت گرفته است. او معتقد بود که هر متن نقطه تلاقی متون دیگر است و هیچ مؤلفی به یاری ذهن اصیل خود به آفرینش هنری دست نمی‌یابد؛ از این رو، «هر متن بر اساس متونی که پیش‌تر خوانده‌ایم، معنا می‌دهد» (احمدی، ۱۳۷۰: ۳۲۷). پس از آن ژرار ژنت^۳ با استفاده از دیدگاه‌های پیش از خود و با گسترش دامنه مطالعات کریستوا وفق جدیدی از بینامتنیت را فرا روی خواننده قرار داد که به مراتب از آرای نظریه‌پردازان قبل کامل‌تر و دقیق‌تر به نظر می‌رسد. وی هر نوع رابطه میان متن با متن‌های دیگر یا غیر خود را ترامتنیت^۴ نامید و آن را به پنج دسته تقسیم کرد که بینامتنیت [تنها] یکی از اقسام آن محسوب می‌شود. اقسام دیگر ترامتنیت عبارت است از: سرمتنیت^۵، پیرامتنیت^۶، فرامتنیت^۷ و بیش‌متنیت (یا بنا بر ترجمه یزدانجو، زیرمتنیت)^۸ که هر یک تقسیم‌بندی‌های دیگری را شامل می‌شود. از این میان، بینامتنیت و بیش‌متنیت به رابطه میان دو متن هنری یا ادبی می‌پردازد و سایر اقسام ترامتنیت به رابطه میان یک متن و شبه

-
- 1- Julia Kristeva
 - 2- Intertextuality
 - 3- Gerard Genette
 - 4- Transtextuality
 - 5- Architextuality
 - 6- Paratextuality
 - 7- Metatextuality
 - 8- Hypertextuality

متن‌های مرتبط با آن توجه دارد (برای اطلاعات بیشتر، رک: نامور مطلق، ۱۳۸۶). ژرار ژنت با مطرح کردن بحث ترامتیت (دنبال کردن روابط میان متون و تأثیر و تأثر آن‌ها بر یکدیگر)، پویایی نوینی را در بحث خوانش متون ایجاد کرد.

از میان انواع روابطی که در ترامتیت مطرح است، آنچه در این تحقیق به کار می‌آید و حجم گسترده‌ای از تحقیقات ژنت را نیز به خود اختصاص داده، بیش‌متنیت (زبرمتنیت) است. «بیش‌متنیت نیز همانند بینامتنیت رابطه دو متن ادبی یا هنری را بررسی می‌کند، اما این رابطه در بیش‌متنیت برخلاف بینامتنیت نه بر اساس هم‌حضور، که بر اساس برگرفتنی بنا شده است» (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۹۴). در بیش‌متنیت، حضور عینی و بی‌کم و کاست بخشی از متن الف در متن ب مد نظر نیست، بلکه تأثیر متن الف در متن ب بررسی می‌گردد. به بیان دیگر، در بینامتنیت حضور متنی در متن دیگر رخ می‌دهد، اما در بیش‌متنیت تأثیر و الهام بخشی متن الف در آفرینش متن ب تعیین‌کننده است و سرانجام این که بیش‌متنیت بُعد جهانی ادبیات به شمار می‌رود و هیچ اثر ادبی نیست که اثر دیگر را برنینگیزد (برای اطلاعات بیشتر، رک: آلن، ۱۳۸۵: ۱۵۶ به جلو؛ نیز Genette, 1982: 11)^(۱).

از دیگر سو، برای این که مقایسه و تحلیل بین یک متن و متن یا متون دیگر به طور دقیق‌تر و علمی‌تر انجام شود، ضرورت دارد هر روایت به اجزای کوچک‌تری تقسیم شود. روایت‌شناسان با الهام گرفتن از سوسور در پی آن هستند که روایت را به کوچک‌ترین جزء (قضیه یا واحد کمینه) تقسیم کنند و سپس قوانین حاکم بر ترکیب آن‌ها را کشف کنند و به نوعی به دستور روایت دست یابند (رک: سلدن، ۱۳۷۵: ۹۵ به جلو). این کاری است که پراپ^۱ (در تحلیل قصه‌های روسی پریان) و تودوروف^۲ (در دکامرون بوکاجیو) به شیوه‌ای علمی انجام داده‌اند. سرامی، شاهنامه‌شناس ایرانی، با تعریفی خاص از سازه (شکل)، از روشی مشابه روش پراپ و تودوروف در تحلیل شاهنامه بهره جسته است؛ غیر از این‌ها تحقیق چندانی در مورد سازه‌های شاهنامه با چنین روشی انجام نشده است. در باب بعضی از روایت‌های مطرح شده در این مقاله، به صورت منفرد، نظرهایی کلی اظهار شده که به همین دو دلیل و به خاطر تفاوت اساسی در رویکرد، به برخی در ذیل همان روایت در متن و به برخی در بخش یادداشت‌ها اشاره شده است مانند نظر نولدکه (۱۳۵۷/۲۵۳۷: ۱۷) و زرین کوب

1- Vladimir Propp

2- Tzvetan Todorov

(۱۳۷۷: ۱۴۶ و ۵۵۰) و آموزگار (۱۳۷۹: ۱۵) در باب روایت هرودوت، نظر ملک الشعرا بهار (مجموعه *التواریخ*، ۱۳۱۸: ۱۵۹، پاورقی ش ۸) در باب روایت شمرعیش و نظر فروزانفر (۱۳۸۱: ۲۰ به جلو) و زرین کوب (۱۳۸۸: ۳۰۴) در باب حکایت شاه جهود و نصارا در مثنوی.

روش تحقیق

به نظر می‌رسد نظریه بینامتنیت یا ترامتنیت ژنت (رک: Genette, 1982 و آلن، ۱۳۸۵: ۱۳۹ به جلو) هرگاه با شیوه تودوروف (رک: تودوروف، ۱۳۷۹: ۸۶ به جلو) جمع شود، به روشی کارآمد برای تحلیل آثار حماسی فارسی بدل گردد. در این تحقیق با چنین رویکردی، به بررسی سازه‌ای پرداخته‌ایم که علاوه بر *شاهنامه*، در متون مختلف (تاریخی، عرفانی، داستانی - تمثیلی) آمده و گفتگوی میان آن‌ها را باعث شده است. تلاش کرده‌ایم ضمن بررسی شکل‌های مختلف این سازه و تغییرات و تحولات تدریجی آن و استفاده‌های متعددی که برای مقاصد متعدد از آن شده، با توجه به دگردیسی‌های راه یافته در پیکره این سازه، در مورد پیش‌متن^(۲) یا زیرمتن این سازه حدس‌هایی مطرح سازیم (گرچه چنان که بعدتر خواهیم دید، در این مورد خاص، کار به سادگی میسر نیست). سپس دگردیسی‌های این سازه را از پیش‌متن به پس‌متن‌ها بررسی خواهیم کرد و سرانجام علت آمدن این سازه در متون مختلف و در نتیجه پیدایی گفتگوی بینامتنی (یا ترامتنی) را واکاوی خواهیم نمود.

طرح مسأله

سازه مورد نظر در این تحقیق سازه‌ای است که در آن شخصی با فریب دشمن به اردوی او نفوذ می‌کند، سپس دشمن را گمراه می‌سازد و با این نیرنگ می‌کوشد او را شکست دهد. طرف اول این سازه طبعاً قادر به مقابله رو در رو با دشمن نیست، پس تنها چاره را در توسل به نیرنگ می‌داند. گرچه قصد احصای تام در میان نبوده، اما این سازه را حدود یازده بار در آثار مختلف یافته‌ایم. در این شمارش، اگر یک روایت واحد در دو اثر مانند بلعمی و طبری آمده، تنها یک بار آن را به حساب آورده‌ایم:

۱ - داستان شغاد و دعوای ساختگی‌اش با شاه کابل برای به دام کشاندن رستم (=دشمن) و کشتن او؛ حاکم کابل که دختر خود را به شغاد پسر زال داده، بر این گمان است که به دلیل این خویشاوندی،

رستم از او مالیات مرسوم و مقرر را نخواهد طلبید، اما بازخواهان سیستانی آمدند و همه کاولستان به هم بر زدند؛ شغاد که او نیز از این کار سخت ناراحت شده:

چنین گفت با شاه کابل شغاد	که گر زین سخن داد خواهیم داد
یکی سوز کن، مهتران را بخوان	می و رود و رامشگران را بخوان
به می خوردن اندر مرا سرد گوی	میان سخن ناجوانمرد گوی
ز خواری شوم سوی زابلستان	بنالم ز سالار کاولستان
چه پیش برادر، چه پیش پدر	تو را ناسزا خوانم و بدگهر
برآشوبد او را سر از بهر من	بیابد بدین نامور شهر من
تو نخچیرگاهی نگه کن به راه	بکن چاه چندی به نخچیرگاه
براندازه رستم و رخس ساز	به بن درنشان تیغ‌های دراز
همان نیزه و حربه آبگون	سنان از بر و دسته زیر اندرون
اگر صد کنی چاه، بهتر ز پنج	چو خواهی که آسوده گردی ز رنج
به جای آر صد مرد نیرنگ ساز	بکن چاه و بر باد مگشای راز
سر چاه را سخت کن زآن سپس	مگوی این سخن نیز با هیچ کس

(فردوسی، ۱۳۹۱: ۷۰/۴۴۵/۵-۸۱)

با این نقشه در فریفتن و کشتن رستم توفیق می‌یابند؛ البته شغاد بلافاصله به دست رستم کشته می‌شود و شاه کابل پس از چندی به دست فرامرز.

این سازه با اندکی دگردیسی به صورتی دیگر در می‌آید: شخصی (= پیرمردی/وزیری) از جان گذشته برای نجات قومی یا گرفتن انتقام آنان، دشمن را به نابودی می‌کشاند؛ رهنمونی از ملتی شکست خورده یا در معرض شکست که با نیرنگ/تدبیر، راهنمایی سپاه فاتح را بر عهده می‌گیرد، آن‌ها را به بیابانی بی آب و علف می‌کشاند و گرچه خود ابتدا به قتل می‌رسد، اما با از میان بردن بخش اعظم سپاه دشمن فاتح/مهاجم، بر اثر تشنگی، گرمای سوزان و گرسنگی، انتقام می‌گیرد یا مانع شکست می‌شود. این داستان به عنوان یک بن‌مایه و سازه، به برخی از شاهان جنگاور منسوب شده است.

۲ - هرودوت روایتی از دوران داریوش نقل می‌کند: «هنگامی که داریوش از فتح بابل ناامید شده بود، یکی از درباریانش به نام زوپيروس داوطلبانه گوش و بینی خود را برید و موی خود را تراشید و تن خود را با تازیانه مجروح کرد؛ گویی که مکافات جنایتکاران را دیده است. سپس به سپاه دشمن گریخت و وانمود کرد که از ظلم داریوش به پناهندگی آمده است و پس از جلب اعتماد آنان، بر طبق نقشه‌ای پیش بینی شده [و در دنبال جنگی دروغین (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۵۵۰)]، دروازه‌های بابل را بر داریوش گشود» (تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۱؛ نیز رک: هرودوت، ۱۳۶۲: ۲۶۱ به جلو)^(۳). آموزگار گمان می‌برد که احتمالاً بن‌مایه این داستان باید کهن‌تر از دوره هخامنشی باشد و می‌افزاید که «شاید داستان گوش‌های بریده بردیای دروغین یا گئوماتای مغ^(۴) چنین بن‌مایه‌ای در خود داشته باشد» (آموزگار، ۱۳۷۹: ۱۵).

۳ - مورد دیگر داستان اسفندیار است در خانی که راهنما، گرگسار، گمراهش می‌کند. برخی از جلوداران سپاهش از دست می‌روند، اما او پس از راز و نیاز با خدا سرانجام راه درست را می‌یابد و راهبر را می‌کشد (فردوسی، ۱۳۹۱: ۲۴۴/۵ به بعد)^(۵).

۴ - مورد دیگر داستان فیروز و خوشنواز، ملک هیاطله در تاریخ بلعمی (بلعمی، ۱۳۵۳: ۹۵۲ به جلو)^(۶) است: فیروز بن یزدگرد، شاه ساسانی، با سپاهی که ملک هیاطله در اختیارش نهاده، بر هرمز ظفر می‌یابد و به شاهی می‌نشیند، اما به دنبال افزایش ظلم ملک هیاطله و شکایت مردمان او به فیروز، به سرزمین هیاطله یورش می‌برد. خوشنواز در حالی که از ضعف خود در مقابل فیروز آگاه است، با سرهنگانش به مشورت می‌نشیند. یکی از ایشان که پیرمردی بزرگوار است، به شرطی که پس از او فرزندان او را نیکو بدارند، حاضر به فداکاری می‌شود و می‌خواهد که «دست و پای او ببرند و بر سر بیابان بیفکنند بدانجا که راه‌گذر فیروز است» (همان: ۹۵۴) تا فیروز و سپاهش را در بیابان گمراه کند. ملک هیاطله معتقد است این کار برای پیرمرد فایده‌ای نخواهد داشت زیرا پس از گمراه کردن فیروز و سپاهش کشته خواهد شد؛ پیرمرد پاسخ می‌دهد که: «من مردی پیرم و جهان بسیار دیدم، خواهم که چون از این جهان بیرون شوم، مرا بدین جهان اندر اثری ماند» (همان: ۹۵۵)؛ پیرمرد بی دست و پای، پس از آن که سپاه فیروز را بیست روز در بیابان به بی‌راهه‌ها می‌برد، خود می‌میرد، اما فیروز که بسیاری از سپاهش را از دست داده، مجبور می‌شود شرایط خوشنواز را برای صلح و تعیین حد بپذیرد

و قول می‌دهد از آن حد هرگز تجاوز نکند. در حقیقت با تدبیر پیرمرد، ملک هیاطله و قوم او پیروز می‌شوند.^(۷)

۵ - در داستان حمله محمود غزنوی به سومنات هند و بازگشت از آنجا نیز چنین اتفاقی رخ می‌دهد. فرخی در قصیده‌ای با مطلع

یمین دولت شاه زمانه با دل شاد به فال نیک کنون سوی خانه روی نهاد

به گم شدن محمود و سپاهش در بیابانی به خاطر تاریکی شب پرداخته است؛ او تصریح می‌کند که:

نه منزلی بود آنجا به منزلی معروف نه رهبری بود آنجا به رهبری استاد

اما سرانجام به شکلی معجزآسا روشنایی ای پدید می‌آید و راه پیدا می‌شود و سپس آب و آبادی می‌افزاید و همگان نجات می‌یابند و:

کرامتی نبود بیش از این و سلطان را چنین کرامت باشد نه هفت، خود هفتاد

(فرخی، ۱۳۸۰: ۳۴ به جلو)

داستان فوق با افزودن واحدی دیگر کامل شده و به صورت زیر درآمده است:

«وقتی سلطان از سفر سومنات بازگشت به سرزمین سند و خواست که لشکر اسلام را به غزنین باز گرداند، دستور داد رهنمایی را پیدا کنید که لشکر را به مقصد برساند. هندویی پیش آمد و گفت: من در این کار مهارت کاملی دارم و راه دو ماه را به یک ماه می‌رسانم. لشکر حرکت کرد یک شبانه روز گذشت. به میدانی رسیدند که خشک و بی آب بود و لشکر تقاضای آب کرد؛ سلطان فرمود: رهنما را بیاورید. وقتی حاضرش کردند، سلطان محمود پرسید چرا چنین کردی؟ آن ملحد گفت: من خودم را فدای منات (بت بزرگ از بت‌های هندوها) کردم تا تو و لشکریانت را به اینجا بیاورم تا هلاک شوید. شاه دستور داد تا او را بکشند و بعد فرمود امشب همین جا خیمه زنید و به درگاه خداوند تضرع کنید و خود به گوشه‌ای رفت و شروع به دعا و نیایش کرد که ناگهان روشنایی از طرف شمال هویدا شد و به دنبال آن فرستاد و بعد از دو مایل رودخانه یافتند و لشکر اسلام از این مهلکه نجات یافت»^(۸).

۶ - در تاریخ بلعمی «در حدیث عمرو بن عدی و ظفر یافتنش بر زبا» (بلعمی، ۱۳۵۳: ۸۲۳-۸۱۷)

نمونه دیگری از همین سازه آمده است^(۹). عمرو بن عدی در طلب خون جذیمه، دایی‌اش، از زبا بود، اما بدان کار توفیق نمی‌یافت. موضوع را با قصیر، از یارانش، در میان نهاد و قصیر پیشنهاد داد که: «بینی

من ببر و پشت مرا تازیانه بزن و مرا با وی دست باز دار» (همان: ۸۱۸) و چون عمرو به این کار راضی نشد، قصیر خود بینی خود برید و پشت خویش تازیانه زد و به نزد زبا رفت. چهار سال طول کشید تا این که قصیر اعتماد زبا را به دست آورد. قصیر عمرو و دو هزار تن از مردانش را در غراره‌های تجاری پنهان کرد و آن‌ها را وارد شهر زبا نمود؛ سرانجام زبا در راه گریز، با عمرو روبرو شد و برای این که به دست عمرو کشته نشود، خود را با زهری که زیر نگین انگشتری‌اش داشت کشت و گفت «بیدی لا بیدک» (همان: ۸۲۳).

چنان که پیداست، این سازه با سازه‌آشنای پنهان شدن در میان بارهای کاروان تجاری ترکیب شده است؛ سازه‌پنهان شدن در میان بارها یا در خمیره یا ... در شاهنامه، داستان‌های سندباد و ... نیز به کار رفته است؛ سازه‌اسب تروی در ایلید نیز از همین گونه است.

۷- در *مجمل التواریخ* در داستان شمرعیش (ملک شمریرعش) آمده است که شمرعیش در مشرق فتوحات بسیار کرد؛ «و از آن جایگاه سوی چین رفت، ملک چین اندر ماند به کار وی که سپاهی عظیم داشت. پس وزیری بودش مردی پیر، گفت این حیلت پیش من است، و من از عمر نصیب برداشتم، بازماندگان مرا نیکودار تا من جان فدا کنم و این کار برآورم. ملک گفت هرچه خواهی چنان کنم، پس بفرمود تا دست و گوش و بینی ببریدندش، و بدان راه بیرون رفت و بر سرحد بیابان بیفتاد تا سپاه دشمن فراز رسید، او را پیش تبع [؟] بردند، پرسید که چه مردی بدین حال؟ گفتا وزیر ملک چین بودم و عمر در خدمت او سپری کردم؛ چون در کار شما او را نصیحت کردم به طاعت داشتن، مرا بدین زار کرد، واجب دیدم اندر آمدن که او هیچ نیندیشید از شما و من سپاه را به راهی نزدیک به سر ایشان برم که در بیابان به هفته‌ای آنجا بتوان رسید تا کینه من از وی باز خواهید. شمر شاد گشت و گفتار آن پیر راست پنداشت، گفت چه باید کردن اکنون؟ چینی گفتا یک هفته آب و زاد و علف بر باید گرفتن، شمر بفرمود تا ده روزه برگرفتند و با گزیدگان سپاه روی در بیابان نهادند که آن را هرگز کرانه کسی ندید و پیرمرد چینی را در پیش داشتند. چون هفته بگذشت، شمر گفتا چند مانده است؟ گفت من شما را به حیلت آوردم و این بیابان هرگز سپری نگرده؛ هرچه خواهید همی کنید؛ و این چینی هم آن ساعت بمرد و شمر فروماند و مردمانش از تشنگی و ضعفی که شده بودند، مردن گرفتند؛ و منجمان شمر را گفته بودند که مرگش در میان دو کوه آهن باشد. پس شمر از تف سوزش زمین زره بیفکند و بر سرش نشست و سپری آهنین داشت، آن را سایه کرد برابر آفتاب.

پس سخن منجم یاد آمدش، گفتا: شما تدبیر خویش کنید که کار من نبود؛ و همان ساعت بمرد و دیگران همچین، مگر کسی که به سرحد بیابان بودند که بعد از روزگاری به جانب [یمن] بازرفتند، و اگر نه همه تباه شدند. و الله اعلم» (مجملة التواریخ، ۱۳۱۸: ۱۵۸-۱۵۹)^(۱۰)

۸- در داستان تیمور و توقتمش خان مذکور در حیب السیر نیز همین سازه با دگردیسی‌هایی چند به کار رفته است؛ توقتمش خان ازبک، سپاه تیمور را با عقب رفتن‌های مکرر به دشت وسیع قبیچاق کشاند و با گرفتن اطراف بیابان، قصد داشت سپاه تیمور را بر اثر غلبه گرسنگی از پای درآورد؛ اما تیمور با تدبیری (برپا کردن آتش و پختن آش) آن‌ها را از نابودی حتمی رهانید (رک: خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۳: ۴۴۶-۴۵۳).

۹- در داستان رستم و سهراب، هجیر که در دست دشمن (سهراب) اسیر شده، تصمیم دارد با دادن اطلاعات نادرست، مانع کشته شدن رستم شود و با این کار به قوم و سرزمین خود خدمت کند^(۱۱). همین سازه در زیرساخت این داستان نیز یافت می‌شود (فردوسی، ۱۳۹۱: ۱۶۰/۲-۱۶۱/۱۶۱-۵۲۳ به جلو)؛ گرچه هجیر برای رفتن به نزد سهراب نیرنگی به کار نبرده، اما از زمانی که سهراب نشان رستم را می‌پرسد، او به نیرنگ آغاز می‌کند.

۱۰- مولانا در مثنوی، برای نشان دادن چگونگی پدید آمدن اختلاف در میان نصارا از این سازه

بهره می‌گیرد:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بود شاهی در جهودان ظلم ساز
 صد هزاران مؤمن مظلوم کشت
 او وزیری داشت گبر و عشوه ده
 گفت ترسایان پناه جان کنند
 سر پنهان است اندر صد غلاف
 شاه گفتش پس بگو تدبیر چیست
 تا نماند در جهان نصرانی‌ای
 گفت ای شه گوش و دستم را ببر
 بعد از آن در زیر دار آور مرا
 بر منادی‌گاه کن این کار تو
 آن گهم از خود بران تا شهر دور
 پس بگویم من به سر نصرانی‌ام
 جان دریغم نیست از عیسی ولیک
 حیف می‌آمد مرا کان دین پاک
 در میان جاهلان گردد هلاک
 ای خدای رازدان می‌دانی‌ام
 واقفم بر علم دینش نیک‌نیک
 تا دراندازم در ایشان شر و شور
 بر سر راهی که باشد چارسو
 نی هویدا دین و نه پنهانی‌ای
 چاره آن مکر و آن تزویر چیست
 ظاهرش با توست و باطن بر خلاف
 که پناهم دین موسی را و پشت...
 دشمن عیسی و نصرانی گذاز...
 (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۲۴/۱ به جلو)

و هدف او آن بود که به شاه گفت: *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

گفت اینک اندر آن کارم شها که افکنم در دین عیسی فتنه‌ها
 (همان: ۴۵۷/۱)

وزیر برای خود چندین جانشین تعیین کرد و سپس خود را کشت و با این کار، در میان نصارا
 آتش اختلاف و دشمنی و خونریزی افکند.

۱۱- در باب بوم و غراب در کلیله و دمنه، ملک زاغان که مورد هجوم بومان واقع شده، از
 وزیرانش مشورت می‌طلبد؛ یکی از وزیران پاسخ می‌دهد: «چنان صواب می‌بینم که ملک در ملا بر من
 خشمی کند و بفرماید تا مرا بزنند و به خون بیالایند و در زیر درخت بیفگند، و ملک با تمامی لشکر
 برود و به فلان موضع مقام فرماید و منتظر آمدن من باشد تا من از مکر و حیلت خویشتن بپردازم و
 بیایم و ملک را بیگاهانم» (نصرالله منشی، ۱۳۶۲: ۲۱۱). ملک با او موافقت می‌کند. وزیر به محل

زندگی بومان راه می‌یابد، محل اعتماد می‌گردد و بر اسرارشان آگاه می‌شود. ملک زاغان با اطلاعاتی که وزیرش بدین گونه به دست می‌آورد، به غار محل زندگی بومان حمله می‌کند و پیروز می‌شود (نصرالله منشی، ۱۳۶۲: ۲۱۲ به جلو)^(۱۲).

نگارنده در معرض این وسوسه است که داستان استر مذکور در عهد عتیق کتاب مقدس را که به نظر می‌رسد در آن با شکل دیگری از این سازه مواجه هستیم، در زمره این روایات بیاورد. در آن قضیه، استر برای نجات قوم خود با اخشورش (اردشیر)، شاهنشاه ایران، ازدواج می‌کند و با نفوذ در دل شاه سرانجام می‌تواند به قوم خود خدمت کند و آنان را از نابودی نجات دهد (کتاب مقدس، ۲۰۰۷: کتاب استر). نیز در تاریخ مختصر الدول آمده است: «اردشیر دوم: این پادشاه به مدبر [یا باحافظه] معروف است. یونانیان او را آرتاگسرکسیس می‌نامند. چهل سال پادشاهی کرد و با استر دختر پاکدامن عبری ازدواج کرد و هامان عملیقی را که قصد نابودی آوارگان بنی اسرائیل را داشت، بردار کرد و این به دعای استر و دوستش، مردخای صدیق، بود» (ابن العبری، ۱۳۷۷: ۶۸)^(۱۳).

با این همه، آنچه مانع از آوردن این روایت در زمره روایات فوق می‌شود، نخست آن است که در روایت استر نه تنها نشانی از فریب به چشم نمی‌خورد، بلکه بر عکس، ابن العبری آن را ناشی از دعای او و مردخای می‌داند؛ مضمون این روایت تنها فداکاری، از خودگذشتگی و نیز وقت‌شناسی یک بانوی با ایمان در نجات هم‌کیشان و هم‌نژادان خویش است؛ و حال آن که در سایر روایات، این سازه علاوه بر فداکاری، با دروغ، فریب و نیرنگ نیز همراه است. دودیکر این که این روایت در عهد عتیق آمده که کتابی است دینی و بحث در کتب دینی حوزه‌ای دیگر است و تخصصی دیگر می‌طلبد که نگارنده فاقد آن است.

بحث و بررسی

در رویکرد بینامتنی پس از مشخص شدن پیش‌متن و پس‌متن، می‌توان دگردیسی‌های یک سازه را بررسی کرد. در مورد متون مکتوب، تشخیص پیش‌متن و پس‌متن و سپس استخراج دگردیسی‌ها چندان دشوار نیست، اما در مورد روایاتی که در اساس صورتی شفاهی داشته و مدت‌های مدید به صورت شفاهی انتقال یافته‌اند، تشخیص پیش‌متن و پس‌متن دشوار بلکه ناممکن است.

در تواریخ سستی و تاریخ‌نگاری قدیم دو ویژگی دیده می‌شود؛ یکی داستان‌گرایی در ریشه‌یابی، تعلیل و تحلیل حوادث و دوم نقل و انتقال سازه یا سازه‌ها از داستانی به داستان دیگر و گاهی نیز از هر دو در یک جا بهره می‌جستند. به نظر می‌رسد در مورد این سازه، مردمان باستانی وقتی از تعلیل حادثه درمی‌ماندند یا برای آن که ننگ شکستی شگفت را بزدایند و یا ... سازه مورد بحث را به کار گرفته‌اند؛ زرین‌کوب نیز در مورد روایت هرودوت می‌نویسد: «مأخذ هرودوت شایعات رایج در نزد بابلی‌های مغلوب بوده که با نقل چنین قصه‌ای می‌خواستند مغلوب شدن خود را به عوامل و اسبابی غیر عادی منسوب کرده باشند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۰۳) و آن را محل تردید و نمونه‌ای جالب در امتزاج بین تاریخ و قصه می‌داند که ویژگی روایات پدر تاریخ، هرودوت است (همان: ۲۰۳-۲۰۴). از دیگر سو، هرودوت در آسیای صغیر به دنیا آمد، در بخش عمده عمر خویش نیز شهروند و تابع ایران محسوب می‌شد و در زی‌بازرگانان دست به سفرهای بسیار زد (همان: ۱۷۰ به جلو) و این‌ها برای آشنایی او با این سازه کهن شرقی کافی بوده است. دوستداری آنتی‌ها و تخلیط بین افسانه و واقعیت (همان: ۱۷۳ به جلو) نیز می‌توانسته انگیزه نقل این سازه باشد که به هر حال به نفع ایرانیان نبوده است. در مورد این سازه، اگر قرار باشد بر اساس زمان نوشته شدن هر اثر، پیش‌متن و پس‌متن مشخص شود، روایت هرودوت یعنی فتح بابل از سوی داریوش پیش‌متن این سازه است، چنان که زرین‌کوب آن را «قدیم‌ترین الگوی آنچه در قصه وزیر جهود و پادشاه جهود در مثنوی آمده» می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۰۳) و روایت میرخواند در مورد تیمور پس‌متن است؛ اما چنان که گفته آمد، در کار با سازه‌هایی که ریشه شفاهی دارند و مدت‌ها به صورت شفاهی استمرار و انتقال یافته‌اند، تشخیص پیش‌متن و پس‌متن به آسانی میسر نیست؛ ضمن این که در اینجا سخن از «زودتر نوشته شدن» نیست بلکه مسأله «زودتر شنیده و خوانده شدن» است (در این زمینه رک: احمدی، ۱۳۷۰: ۳۲۷). بنابراین باید دنبال ملاک‌هایی دیگر گشت:

اگر حرکت و دگردیسی سازه از سادگی به پیچیدگی را ملاک قرار دهیم - با این منطق و استدلال که ذهن و اندیشه بشر در طول تاریخ نیز چنین روندی را طی کرده - در آن صورت روایت رستم و شغاد را باید پیش‌متن دانست و روایت شاه جهود و وزیرش را پس‌متن؛ چنان که مشاهده می‌شود، حیل‌های که در داستان شغاد برای کشتن رستم استفاده می‌شود، ساده‌ترین شکل این سازه است با هدفی زمینی و ساده و به دلیل همین سادگی‌ها بیشتر مورد پذیرش عقل قرار می‌گیرد. روایت مثنوی

از جهت دو سوی روایت (شاه جهود و نصارا) و نیز هدف از کاربرد سازه (تخلیط در احکام انجیل و گمراه کردن نصارا که هدفی غیرزمینی است) پیچیده‌تر است و از پذیرش عقل دورتر.

از جهت سادگی در ساخت روایت، باز هم روایت رستم و شغاد ساده‌ترین ساخت را داراست؛ یک تن با نیرنگی خیانت‌آمیز برای فرونشاندن عقده‌حقارت/نپرداختن خراج، یک تن دیگر را که از قضا برادر ناتنی اوست، به دام می‌آورد و می‌کشد. این روایت از هرگونه حشو و زوائد و تداخل و تراحم سازه‌های دیگر عاری است؛ از این رو می‌تواند پیش‌متن باشد. در مقابل روایت عمرو بن عدی و زبا از آنجا که در آن، این سازه با سازه مشهور و پرکاربرد «مخفی شدن مردان در غراره (خمره یا کیسه یا ...) و راه یافتن به دژ (= شهری دارای حصار محکم)» ترکیب شده، دارای نوعی پیچیدگی در ساخت (ترکیب دو سازه) است؛ روایت مربوط به تیمور با آن که در یک کتاب تاریخی متأخر، حبیب السیر، مذکور افتاده، اما هم در شیوه‌کشاندن تیمور به بیابان از سوی توقتمش خان و هم در نوع رهایی تیمور از این دام (روشن کردن آتش و پختن آش)، اندکی ابهام، پیچیدگی و عقل‌گریزی دارد.

در این روایات در خصوص هدف استفاده از این سازه نیز دگردیسی‌هایی راه یافته است:

در روایت شغاد و رستم، هدف ندادن باج از سوی حاکم کابل و گشادن عقده فروخته‌حقارت از سوی شغاد است با کشتن رستم. در دیگر موارد، گاهی هدف جلوگیری از هجوم دشمن و راه یافتن شکست به سپاه خودی است مانند روایت گرسار و اسفندیار، پیروز و خوشنواز، ملک چین و شمرعیش، و تیمور و توقتمش خان؛ گاهی برای جبران شکست و گرفتن انتقام مثل مورد محمود غزنوی و زاغان و بومان؛ یا برای گشودن دژ یا شهر مستحکم دشمن و دست یافتن بر او و کشتنش مانند روایت داریوش و عمرو بن عدی و یا برای ایجاد انحراف و گمراهی در پیروان یک آیین مانند روایت مثنوی از پادشاه جهود و وزیر گبرش.

در هر حال آن که ضعیف‌تر است، از سر ناچاری، خود را در معرض خطر و آسیب قرار می‌دهد و با فداکاری به فریب دشمن (طرف مقابل) اقدام می‌کند و آن که قوی‌تر است، چشمانش را قضا و قدر می‌بندد و حزم و دوراندیشی را از دست می‌نهد. از دیگر سو، روایت گرسار و اسفندیار با دیگر روایات تفاوتی خاص دارد؛ گرسار گرچه از سوی ارجاسپ برای جلوگیری از هجوم اسفندیار فرستاده شده، اما آن هنگام که تصمیم می‌گیرد با راهنمایی دروغین، اسفندیار و سپاهش را نابود کند، با هیچ کس مشورت نکرده و هیچ دستور و وعده پاداشی نگرفته است (تا اینجا با هجیر و پیرمرد هندو در روایت

محمود شباهت دارد؛ ضمن این که از میانه‌های داستان- اگر نگوییم از همان آغاز- اسفندیار اعتمادش را به گرگسار از دست می‌دهد و می‌داند که گرگسار دشمن است؛ چنان که قبل از آغاز خان ششم که سازه مورد بحث ما در آن رخ می‌دهد، اسفندیار او را چنین مورد خطاب قرار می‌دهد:

بدو گفت کای بدتن بدنهان نکه کن بدین کار گردان جهان...
 به منزل که انگیزد این بار شور؟ بود آب و جای گیا و ستور؟
 (فردوسی، ۱۳۹۱: ۲۸۵/۲۴۴/۵ و ۲۸۷)

و سپس:

چنین گفت سالار کز گرگسار یکی راهبر ساختم کینه‌دار
 (همان: ۳۸۲/۲۵۲/۵)

سرانجام نقشه و نیرنگ گرگسار با موفقیت قرین نمی‌شود؛ وقتی گرگسار می‌بیند تلاش و تدبیرش راه به جایی نبرده، در نهایت وفاداری به ارجاسپ و ملتش، در پاسخ اسفندیار، به نفرین و دشنام می‌پردازد و سرانجام:

ز گفتار او تیز شد شهریار برآشفت با تنگ‌دل گرگسار
 یکی تیغ هندی بزد بر سرش ز تارک به دو نیم شد تا برش
 به دریا فگندش هم اندر زمان خور ماهیان شد تن بدگمان
 (همان: ۴۲۹/۲۵۵/۵-۴۲۷)

به این ترتیب، در نگاهی کلی به نظر می‌رسد روایت رستم و شغاد در کاربرد این سازه پیش‌متن بقیه روایات و روایت مثنوی و حیب السیر لابد پس‌متن است.

اگر این گمان یعنی پیش‌متن بودن روایت شاهنامه درست باشد، در آن صورت، چنان که گفته آمد، دگردیسی این سازه از سادگی به سوی پیچیدگی، هم در ساخت و هم در هدف نمایان می‌شود و چنین تحولی طبیعی است؛ می‌توان مراحل دگردیسی این سازه را از سادگی به دشواری و پیچیدگی در روایات مختلف چنین در نظر آورد:

- تدبیر و نیرنگ (خیانت) یک تن بدون رساندن آسیب جسمی به خود برای کشتن یک تن (روایت رستم و شغاد در شاهنامه).

- تدبیر و نیرنگ (خیانت/ فداکاری) یک تن با قرار دادن خود در معرض آسیب و مرگ برای نجات یک قوم یا گرفتن انتقام (روایت اسفندیار و گرگسار، روایت پیروز و خوشنواز، روایت پیرمرد هندو و محمود غزنوی، داستان بومان و زاغان).

- تدبیر و نیرنگ (خیانت/ فداکاری) یک تن با آسیب رساندن به خود برای تصرف موضع دشمن (روایت داریوش در تاریخ هرودوت).

- تدبیر و نیرنگ (خیانت/ فداکاری) یک تن با آسیب رساندن به خود برای تصرف موضع دشمن با ترکیب با سازه‌ای دیگر (روایت عمرو بن عدی در تاریخ طبری/ بلعمی).

- تدبیر و نیرنگ (خیانت/ فداکاری) یک تن با آسیب رساندن به خود برای ایجاد انحراف و اختلاف در پیروان یک آیین (روایت شاه جهود و وزیرش).

در این روایات، در بیشتر موارد، استفاده از سازه فریب‌آمیز مورد بحث با توفیق همراه است: روایات شغاد و رستم، داریوش و شهر بابل، عمرو بن عدی و زبا، خوشنواز و پیروز، ملک چین و شمرعیش، و زاغان و بومان با توفیق همراه است و در مقابل، روایات گرگسار و اسفندیار، تیمور و توقتمش، محمود و پیرمرد هندو، و هجیر و سهراب به شکست می‌انجامد. روایت پادشاه جهود و نصارا در مثنوی وضعیتی خاص دارد؛ مولانا «اختلافات و تعصبات دینی را در مثنوی چند نوبت انتقاد کرده و اصول ادیان را واحد شمرده و همه آن‌ها را منتهی به حق و حقیقت دانسته است» (رک: فروزانفر، ۱۳۷۳: ۱۶۴). او با آوردن این روایت در پی آن است تا عرضی بودن اختلافات میان ادیان را بیان کند و در نظرش، این سازه با توفیق همراه بوده است. منابع تاریخی و مسیحی چنین روایتی را از اساس رد می‌کنند. در حالی که فروزانفر سرچشمه‌ها و مآخذی را برای این روایت در منابع اسلامی برمی‌شمارد (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۲۰ به جلو). زرین‌کوب در این مورد می‌نویسد: «قصه مثنوی در باب حیلۀ جهودان و اقدام آن‌ها در ایجاد تفرقه بین نصاری با آنچه اهل تفسیر در باب بولس رسول و نقش او در ایجاد اختلاف بین طوایف نصاری نقل کرده‌اند، شباهت دارد و شک نیست که آن روایات در باب بولس اساس ندارد و اختلاف نسطوری و یعقوبی و ملکایی و جز آن‌ها با حکایت بولس ارتباطی ندارد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۳۰۴). ناگفته نباید گذشت که روایت مولانا با همان منابع اسلامی

نیز متفاوت است، ضمن این که به نظر می‌رسد اساساً نقل چنین روایتی بر اختلاف‌های میان پیروان ادیان می‌افزاید.

نوع آسیبی که شخص فداکار/ خائن برای فریفتن طرف مقابل به خود وارد می‌کند نیز درخور تأمل است؛ نوع آسیب‌ها به ترتیب سختی و شدت، از کم به زیاد، عبارت است از:

- بدون رساندن آسیب به خود (شغاد، گرگسار، هجیر و پیرمرد هندو در روایت محمود غزنوی)؛ ولی البته خطر مرگ همواره بر فراز سر عامل فریب در پرواز است چنان که شغاد، گرگسار و پیرمرد هندو سرانجام می‌میرند؛ هجیر هم پس از مرگ سهراب نزدیک است به دست رستم کشته شود و تنها با پوزش و پامردی بزرگان از مرگ رهایی می‌یابد (فردوسی، ۱۳۹۱: ۱۹۰/۲/پاورقی ۶)^(۱۴).

- زدن و به خون آلودن (زاغ در روایت زاغان و بومان)

- بریدن (بریده شدن) بینی و شلاق خوردن بر پشت (قصیر در روایت عمرو بن عدی)

- بریدن گوش و بینی مانند مجازات محکومان (زوپیروس در روایت داریوش)

- بریدن دست و گوش و بینی (وزیر پیر در روایت شمرعیش)

- بریدن دست و پا (پیرمرد سرهنگ در روایت خوشنواز)

- بریدن گوش، دست، لب و بینی و سرانجام خودکشی (وزیر در روایت پادشاه جهود)

- در روایت تیمور و توقتمش خان گرچه آسیب جسمی به شخصی در میان نیست، توقتمش خان در واقع خود و تمام سپاهش را در معرض خطر شکست و مرگ قرار می‌دهد و در نهایت نیز چنین می‌شود.

چنان که مشاهده می‌شود، باز هم در نوع آسیب‌ها روندی از سادگی به پیچیدگی وجود دارد: روایات شاهنامه (شغاد، گرگسار، هجیر) و روایت عامیانه محمود غزنوی ساده‌ترین صورت آسیب را دارند. در مقابل، آسیب مطرح شده در روایت پادشاه جهود و وزیر در مثنوی از همه پیچیده‌تر و سخت‌تر است.

انسان باستانی ذهنی چندان پیچیده ندارد و به نظر می‌رسد برای فریفتن او نیاز چندانی به نشان دادن آسیب‌های جسمی نبوده است، اما با گذر زمان ذهن انسان‌ها تیزتر و ورزیده‌تر می‌شود و برای فریفتن او مساعی بیشتری لازم است، چنان که در روایت «پادشاه جهود و وزیرش و نصارا»، شاهد بریدن گوش، دست، لب و بینی وزیر و سرانجام خودکشی او هستیم. در روایت تیمور به نظر آسیب

جسمی به یک تن نمی‌تواند باعث فریفتن گردد، لذا توقتمش خان خود و همه سپاهش را در معرض آسیب قرار می‌دهد تا دشمن را بفریبد و حتی با این همه نیز در فریفتن و نابودی دشمن توفیق نمی‌یابد.

جدول ۱- طرف و هدف از کاربرد این سازه در روایات مختلف

منبع	طرف اول شاه/حاکم/پهلوان/قوم فریب‌دهنده	طرف میانی فداکار/ خائن عامل فریب	طرف دوم شاه/حاکم/پهلوان/قوم فریب‌خورنده	هدف
شاهنامه	شغاد/ شاه کابل	شغاد	رستم	پیروزی کشتن طرف دوم
شاهنامه	-	گرگسار	اسفندیار	نجات توران
شاهنامه	-	هجیر	سهراب	نجات رستم/ایران
تاریخ هردوت	داریوش	زوپیروس	شهر بابل	پیروزی
تاریخ بلعمی/طبری	عمرو بن عدی	قصیر	زبا	پیروزی/کین خواهی
تاریخ بلعمی/طبری	خوشنواز	پیرمرد سرهنگ	پیروز و سپاه ایران	جلوگیری از شکست قوم
مجموعه التواریخ	ملک چین	وزیر پیر	ملک شمرعیش	جلوگیری از شکست قوم
حبیب السیر	توقتمش خان	توقتمش خان و سپاهش	تیمور	پیروزی بر دشمن
کلیله و دمنه	زاغان/ ملک زاغان	وزیر	بومان	پیروزی/کین خواهی
عامیانه	-	پیرمرد	محمود و سپاهش	کین خواهی
مثنوی مولوی	شاه جهودان	وزیر	مسیحیان	ایجاد اختلاف در دشمن، گمراه ساختن نصارا

در توضیح علل و عواملی که باعث گفتگو میان متون فوق شده، چند نکته گفتنی است: یکی از عوامل مهم در تحوّل اساطیر و حماسه‌ها، سنتی است شگفت که در عصر تاریخی هم تا مدت‌ها مورد

استفاده قرار می‌گرفت. از دیدگاه جوامع سنتی، همه کارهای مهم زندگی در آغاز به وسیله ایزدان و یلان انجام شده و مردمان در روزگاران بعدی فقط این کردارهای مثالی و نمودگاری را تا بی‌نهایت تکرار می‌کنند. بر این پایه، یک چیز یا یک کردار یا یک شخصیت فقط تا آن‌جا که غایت راستین و واقعی می‌گردد که نمونه‌ای ازلی را تکرار یا تقلید می‌کند. بدین ترتیب تنها از راه تکرار و یا مشارکت و همنبازی است که «واقعیت» به دست می‌آید. هر چیزی که فاقد الگوی مثالی یا انگاره‌ای کهن باشد، «بی‌معنی» است یعنی واقعیت ندارد. انگار گرایش در انسان نهفته است که او را به پیروی از الگوها و نمونه‌های آغازین وادار می‌کند. تاریخ از نظر انسان باستانی در حقیقت عبارت بود از احیای مجدد و تحقق دوباره یک ماجرای حماسی کهن و این یعنی جریان تبدیل تاریخ به اسطوره و حماسه (بهار، ۱۳۷۴: ۲۰۳ به جلو). این جریان اسطوره‌ای کردن تاریخ و افراد تاریخی، مطابق با الگو و نمونه‌ای از پیش پرداخته انجام می‌پذیرد. رویداد تاریخی به خودی خود، هر چند هم که مهم باشد، در خاطره عامه نمی‌ماند زیرا حافظه جمعی، نهادی ناتاریخی است با محدودیت بسیار. یاد یک واقعه تاریخی و یا یک شخص حقیقی، حداکثر بیش از دو یا سه قرن در حافظه مردمان باقی نمی‌ماند. نحوه کارکرد حافظه جمعی به گونه دیگری است و با مسایل و مبانی سر و کار دارد: مقولات کلی به جای حوادث جزئی، نمونه‌های ازلی به جای اشخاص تاریخی. بنابراین سرشت تاریخ‌سستیز حافظه جمعی، خاطره حوادث و علل آن را با گذشت مدتی تغییر می‌دهد و دگرگون می‌نماید به ترتیبی که بتواند در چارچوب ذهنیات و نمودگارهای باستانی کهن درآید؛ این دگرگونی و تحوّل مطابق با مبانی هستی‌شناسی کهن انجام می‌پذیرد و مردم جوامع سنتی از این فرایند آگاه بوده‌اند و همواره از آن بهره می‌گرفته‌اند. در جامعه باستانی شرق این سنت به طور کامل جاری و ساری بوده است.

سنت قصه‌گویی و داستان‌پردازی شفاهی توسط داستان‌پردازان و قصه‌گویان مردمی، نزد ایرانیان، سنتی آشنا و مشهور، غنی، مردمی و پر مخاطب بوده است. در این سنت، افسانه‌ها و اساطیر باستانی و نیز بسیاری از حوادث تاریخی، صورت قصه پذیرفته، توسط قصه‌گویان حفظ و حراست شده، قرن‌های متمادی زنده مانده و ظاهراً از سوی مخاطبان همچون تاریخ تلقی می‌شده است (رک: بویس، ۱۳۶۹: ۳۷ به جلو). در این سنت، نقل و انتقال و جابجایی سازه‌ها و بن‌مایه‌ها امری عادی و رایج به شمار می‌آمده است؛ به این معنی که راوی و داستان‌گو، برای آن که داستان‌هایش، جاذبه بیشتری داشته باشد، هر جا سازه مناسب و جالبی را می‌یافته، آن را به داستان‌های خویش وارد می‌کرده یا سازه‌ها را

از شخصی به شخص دیگر و از زمانی به زمان دیگر انتقال می‌داده و البته شنوندگان هم هیچ‌گاه از او مدرک و سند نمی‌طلبیده‌اند.

علاوه بر این، تاریخ‌نگاری مردم باستان و نگاه آنان به تاریخ با آنچه امروزه تاریخ و نقد تاریخی شمرده می‌شود، تفاوت‌هایی اساسی داشت. مهم‌ترین تفاوت، غیبت نسبی کنجکاو انتقادی در تاریخ‌نگاری ایرانی است. مورخان قدیم، البته با برخی استثناها که همواره هست، عموماً تاریخ را سرچشمه و قاعده‌ای برای سیراب کردن تشنگان حقیقت نمی‌دانستند بلکه تاریخ در واقع، ابزار آموزش بود و برای این که بتواند وظیفه خود را انجام دهد، می‌بایست خواندنی و رغبت‌انگیز باشد. از این رو، تاریخ‌نگاران میان حقیقت، اسطوره و افسانه تمایزی نمی‌نهادند و هر یک از این‌ها را به یکسان در خدمت هدفی واحد می‌دانستند. با این حساب، داستان‌های عامیانه برای درآمدن به قلمرو تاریخ و به دست آوردن ارزش حقایق تاریخی دشواری چندانی نداشتند (پارشاطر، ۱۳۸۳، ۱/۳: ۴۸۰-۴۸۲). شاید به همه این دلایل باشد که گاهی حوادثی مشابه و یکسان در کتاب‌های مختلف به اشخاص مختلف نسبت داده شده است.

و سرانجام این که ذهن انسان باستانی به جای نگاه علمی و تاریخی، با بینش اساطیری خوگیری است؛ از جمله تفاوت‌های فراوان میان این دو یکی در باب علیت است؛ در بینش علمی و ذهنیت تاریخی، حوادث به شکلی علمی تعلیل و ریشه‌یابی می‌شوند (سؤال «چرا»); در حالی که در بینش اساطیری، عللی مافوق علل واقعی درگیر می‌شوند (سؤال «از کجا»): علل ماورایی و عوامل مرموز و گاه جادویی. تصادف و اتفاق هم گاه به ماورا و علل مرموز منسوب می‌شوند (برای دیدن بحث بیشتر در مورد بینش اساطیری، رک: شایگان، ۱۳۵۵: ۱۹ به جلو)

نتیجه

نظریه بینامتنیت و ترامتنیت، که از سوی روایت‌شناسان ساختگرا همچون کریستوا و ژنت مطرح شده و با تحقیقات تودوروف جنبه عینی‌تری یافته، در بررسی متون کهن از جمله شاهنامه و سازه‌های آن معناها و شیوه‌های نوینی را پیش پای محقق می‌گذارد.

سازه راهنمای نیرنگ‌کار کینه‌دار در متون کهن به کار رفته و گفتگویی بینامتنی یا ترامتنی میان آن‌ها پدید آورده است. در پیدا آمدن گفتگو میان روایاتی که گذشت، چند عامل دخیل بوده است:

نخست، غلبهٔ بینش اساطیری بر ذهنیت انسان باستانی که بر اساس آن، به جای تعلیل علمی حوادث، ترجیح می‌دهد آن‌ها را به عللی ماورایی، مرموز و شگفت، غیرطبیعی و داستانی منسوب کند. دودیدگر، سنت رایج در جوامع باستانی که بر اساس آن هر چیز زمانی واقعی است که با یک خاطرهٔ ازلی تطبیق پیدا کند. سه‌دیگر، شکل شفاهی انتقال روایات، به روایان اجازهٔ برقراری ارتباط و تطبیق حوادث با نمونه‌های ازلی را می‌داد. به‌واقع، نقل و انتقال شفاهی سازه‌ها سخن گفتن متون با یکدیگر و به بیانی دیگر، اخذ و اقتباس متون از یکدیگر را تسهیل می‌کند. چهارم، تفاوت نگاه و ذهن مورخ باستانی با تاریخ نگار و تاریخ دان امروزی؛ مورخان باستانی، ایرانی و غیر ایرانی، خود به لزوم تطبیق یک روایت با خاطره‌ای ازلی معتقد بودند. در نظر آن‌ها تاریخ و افسانه به یک اندازه مهم بود و می‌شد با هم آمیزش یابند و جمع شوند. هرودوت، پدر علم تاریخ، نیز از این قاعده مستثنا نبود. به هر حال، این همه می‌توانست گفتگوی میان متون را با یکدیگر تسهیل بلکه حتمی و قطعی سازد.

در مورد سازهٔ مورد بحث در متون کهن، نکتهٔ نخست این که گفتگوی این متون با یکدیگر در این سازه چنان آشکار است که با خواندن یکی، بی‌درنگ دیگری به یاد می‌آید. دو دیگر این که تجزیهٔ این سازه به واحدهای کمینه و سپس تحلیل آن‌ها نشان می‌دهد که رابطهٔ متون فوق در این سازه گاه از حد بینامتنیت (هم‌حضور) گذشته و به حد بیش‌متنیت (اقتباس و برگرفتن) رسیده است. سه دیگر این که رابطهٔ این متون با یکدیگر، اگر بخواهیم از اصطلاحات ژنت بهره بگیریم، رابطهٔ بیش‌متنی از نوع دیگرگونگی بسطی است؛ به این معنی که این سازه در روایات مورد بحث، از جهت عناصر سازنده، از سادگی به پیچیدگی تحول یافته و حتی گاهی با سازه‌ای دیگر ترکیب شده است. گرچه از نظر تاریخی، روایت هرودوت قدیمی‌ترین است، با توجه به واحدهای کمینهٔ سازه، روایت شغاد نشانه‌های دیرینگی و قدمت بیشتری را می‌نمایاند. به نظر می‌رسد علت آن است که برخی مواد شاهنامه، تا پیش از مکتوب شدن، مدت‌های مدید به صورت شفاهی رواج داشته است. بر این اساس روایت شغاد در شاهنامهٔ فردوسی پیش متن و روایت مولوی تحول یافته‌ترین است و روایت حبیب‌السییر، گرچه در زیرساخت همین سازه را داراست، اما چنان تحول یافته که در روساخت شباهت کمتری با دیگر روایات دارد.

یادداشت‌ها

* برگرفته از این بیت فردوسی در داستان هفت‌خان اسفندیار:

چنین گفت سالار کز گرگسار یکی راهبر ساختم کینه‌دار

(فردوسی، ۱۳۹۱: ۳۸۲/۲۵۲/۵)

۱. رابطهٔ بیش‌متنیت به دو گونهٔ تقلیدی و دیگرگونگی تقسیم می‌گردد. در بیش‌متنیت تقلیدی، مؤلف بیش‌متن در تلاش است تا پیش‌متن حفظ شود اما در دیگرگونگی، پیش‌متن دچار تغییر، دگرپرسی و دیگرگونگی می‌شود (نامور مطلق، ۱۳۸۶). رابطهٔ پیش‌متن و بیش‌متن به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شود: «همانگونگی» یا تقلید که در آن هدف مؤلف، حفظ متن اول در وضعیتی جدید است که البته در این تقلید، دگرگونی امری است بدیهی. تقلید معمولاً به طور غیرمستقیم شکل می‌گیرد، اما همیشه جوهرهٔ متن اول در متن دوم وجود دارد. «تراگونگی» یا جابه‌جایی: این بخش که ارتباط مستقیم با این جستار دارد، از مهم‌ترین بخش‌های نظریهٔ ترامتینت ژنت است. بر این اساس «گاهی یک متن می‌تواند با تراگونگی متن دیگر ایجاد شود. در تراگونگی، بیش‌متنیت با تغییر و دگرگونی پیش‌متنیت ایجاد می‌شود» (همان: ۹۶). در این سطح ممکن است دو فرآیند قبضی و بسطی در پیش‌متن ایجاد شود. «بینامتنیت هنگامی که در متن قرار گرفته باشد و غیر قابل حذف یا انکار باشد، بینامتنیت حتمی یا اجباری محسوب می‌گردد؛ اما بالعکس هنگامی که بر اساس تجربیات شخصی یک فرد و خواننده ایجاد گردد، بینامتنیتی احتمالی و تصادفی تلقی می‌شود» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۲۷۷). در بینامتنیت احتمالی، دانش شخصی مخاطب و تجربیات فرهنگی او در پیوند دادن دو اثر دخیل است. این دریافت برای خوانندگان مختلف، متفاوت است و مهم‌ترین مشخصهٔ آن را «بیرون بودن آن از متن و وابسته بودن آن به شرایط خاص خواننده» می‌دانند (همان: ۲۷۹).

۲. پیش‌متن یا زیرمتن را متن متقدم و پس‌متن یا زیرمتن را متن متأخر دانسته‌ایم. این معنا با سیاق زبان فارسی و درک فارسی‌زبانان متناسب‌تر به نظر می‌رسد، گرچه احمدی معنایی درست عکس این معنا را برای هر یک آورده است (احمدی، ۱۳۷۰: ۳۲۱).

۳. نولده که در باب این داستان می‌نویسد: «مارکوارت ... تصور می‌کند که [این قضیه] برای زویروس و یا مگابیزوس در زمان داریوش و یا خشایارشا اتفاق افتاده باشد، اما از این لحاظ بعید به نظر می‌آید [زیرا] که این قصهٔ مرغوب در موارد دیگر نیز به محل‌ها و زمان‌های مختلف مربوط می‌شود (نولده، ۱۳۵۷/۲۵۳۷: ۱۷). مرحوم زرین‌کوب معتقد است این داستان «صحت ندارد چرا که محاصرهٔ بابل و دفع طغیان آن تا آن اندازه که

هرودوت نقل می‌کند و با آن طول و تفصیلی که وقوع چنین فداکاری افسانه‌ای را الزام کند، ممکن نیست طول کشیده باشد (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۴۶ و ۵۵۰).

۴. در مورد گنوماتای مغ، رک: مشکور، ۱۳۵۰: ۱۴۱-۱۷۸.

۵. نیرنگ‌سازی گرگسار از میانه خان پنجم آغاز می‌گردد و فرجام آن در خان ششم آشکار می‌شود.

۶. این داستان در تاریخ طبری به صورتی مختصرتر آمده، اما قضیه تغییری نکرده است (طبری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۲۸ به جلو)؛ نیز در تجارب الامم (مسکویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۵۷ به جلو).

۷. در شاهنامه در داستان پیروز پسر یزدگرد، به شکست ایرانیان از خوشنواز تورانی که در ماورای جیحون حکومت می‌کرد و کشته شدن پیروز بر اثر افتادن در کنده اشاره شده، اما به مسأله فریب خوردن ایرانیان خیر. شاید همین افتادن در چاله خود نوعی فریب بوده و... یا این که تاریخ را برای زدودن آثار ننگ بر اثر فریب و کشته شدن عوض کرده باشند (فردوسی، ۱۳۹۱: ۴۰/۱۸۷ به جلو).

۸. در این مورد بنگرید به: <http://www.fghan.com/soltanmahmood%20gazanawi.htm>

در مورد فتح سومنات، رک: فلسفی، ۱۳۳۰: ۱ به جلو.

۹. این داستان در تاریخ طبری با اندک تفاوتی در جزئیات آمده، اما سازه مورد بحث در آن نقل شده است (طبری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۳۹ به جلو)؛ نیز در تجارب الامم ابوعلی مسکویه به اختصار برگزار شده است (مسکویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۰۶ به جلو).

۱۰. ملک الشعرا بهار، مصحح مجمل التواریخ، در خاتمه داستان در پاورقی نوشته است: «اهل تحقیق این داستان تبعان خاصه داستان شمریرعش (شمرعیش) و برادرش را گزافه دانند، و با اسناد تاریخی متقنی که از روم و ایران در دست است، معقول نیست که تابعه این دو کشور ایران و روم را ببیمایند و عالمگیر شوند و اثری در تواریخ همسایگان از آن نباشد؟!» (مجمل التواریخ، ۱۳۱۸: ۱۵۹، پاورقی ش ۸).

۱۱. این سازه خود سازه دیگری را فریاد می‌آورد و آن قضیه فرود و راهنمایش، تخوار، بر بالای کوه است که خود مشابه هلن در ایلید است.

۱۲. فراموش نباید کرد که کلیله و دمنه از پهلوی به عربی رفته و سپس به فارسی ترجمه شده است.

۱۳. در تجارب الامم ابوعلی مسکویه روایتی شبیه به روایت استر در مورد خواهر کوات برای آزاد کردن او از زندان با فریفتن زندانبان آمده است (مسکویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۳)؛ در شاهنامه، قباد زندانی، با زرمهر، زندانبان خود، به گفتگو می‌پردازد و به او وعده می‌دهد که:

گر ایدونک یابم رهایی ز بند
تو را باشم از هر بدی سودمند...
اگر بند برداری از پای من
چنان دان که بر خوردی از رای من

و زندانبان یزدان‌پرست چون این سخنان را شنید، «سبک بند را برگشادش ز پای» (رک: فردوسی، ۱۳۹۱/۶۲/۷ به جلو)؛ و چنان که پیداست نه اسمی از خواهر قباد در میان هست و نه اثری از نفوذ او و فریب زندانبان و

۱۴. نویسنده در مقاله‌ای آماده‌ی چاپ در مورد لزوم بهره‌گیری از آنچه ملحقات شاهنامه نامیده شده، به طور مفصل بحث کرده و دلایل خویش را برشمرده است.

کتابنامه

- آلن، گراهام. (۱۳۸۵). *بینامتنیت*. ترجمه‌ی پیام یزدانجو. چاپ اول. ویراست دوم. تهران: مرکز. آموزگار، ژاله. (۱۳۷۹). «تاریخ واقعی و تاریخ روایی». *بخارا*. ش ۱۶. صص ۷-۲۰.
- ابن العبري. (۱۳۷۷). *تاریخ مختصر الدول*. ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی. چاپ اول. تهران: علمی و فرهنگی.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن (نشانه‌شناسی و ساختارگرایی)*. تهران: مرکز.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی*. تصحیح ملک الشعرا بهار. به کوشش محمد پروین گنابادی. چاپ دوم. دو جلد. تهران: کتابفروشی زوار.
- بویس، مری. (۱۳۶۹). «گوسان پارتی و سنت نوازندگی در ایران». *بررسی و تحقیق (مجموعه مقالات)*. چاپ اول. تهران: توس. صص ۲۷-۶۴.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۴). *جستاری چند در فرهنگ ایران*. چاپ دوم. تهران: فکر روز.
- پراب، ولادیمیر. (۱۳۳۸). *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*. ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای. چاپ اول. تهران: توس.
- تفضلی، احمد. (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن.
- تودوروف، تزوتان. (۱۳۷۹). *بوطیقای ساختارگرا*. ترجمه‌ی محمد نبوی. چاپ اول. تهران: آگه.
- خواندمیر. (۱۳۶۲). *تاریخ حبیب السیر*. زیر نظر محمد دبیرسیاقی. جلد سوم. تهران: خیام.
- رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۳۸۷). «نقد و تحلیل قصه‌ای از مرزبان نامه بر اساس رویکرد بینامتنیت». *نقد ادبی*. ش ۴. صص ۳۱-۵۲.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۷). *تاریخ مردم ایران قبل از اسلام*. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۸۸). *تغش بر آب*. چاپ ششم. تهران: سخن.
- سلدن، رامان. (۱۳۷۵). *نظریه ادبی و نقد عملی*. ترجمه‌ی جلال سخنور و سیما زمانی. تهران: پویندگان نور.
- شایگان، داریوش. (۱۳۵۵). «بینش اساطیری». *کتاب الفبا (۵)*. به کوشش غلامحسین ساعدی. تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۵). *تاریخ طبری*. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده. چاپ ششم. ۱۶ جلد. تهران: اساطیر.

فرخی سیستانی، علی بن جولوغ. (۱۳۸۰). *دیوان حکیم فرخی سیستانی*. تصحیح محمد دبیرسیاقی. چاپ ششم. تهران: زوار.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۳). *شرح مثنوی شریف*. چاپ ششم. جلد اول. تهران: زوار.

_____ (۱۳۸۱). *احادیث و قصص مثنوی*. ترجمه کامل و تنظیم مجدد از حسین داودی. تهران:

امیرکبیر.

کتاب مقدس. (۲۰۰۷ م.). ترجمه ویلیام گلن. فاضل خان همدانی و هنری مارتین. با تجدید نظر کاراپت اوهانس. انگلستان: ایلام.

مجموعه التواریخ و القصص. (۱۳۱۸). تصحیح ملک الشعرا بهار. تهران: کلاله خاور.

مسکویه رازی، ابوعلی. (۱۳۸۹). *تجارب الامم (آزمون‌های مردمان)*. ترجمه و تحشیه ابوالقاسم امامی. دو جلد. تهران: سروش.

مشکور، محمد جواد. (۱۳۵۰). «گنوماتای مغ». *بررسی‌های تاریخی*. ش ۳۶. صص ۱۴۱-۱۷۸.

مکاریک، ایرناریما. (۱۳۸۸). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. چاپ سوم. تهران: آگه.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

نامور مطلق، بهمن. (۱۳۸۶). «ترامنتیت: مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها». *پژوهشنامه علوم انسانی*. ش ۵۶. صص ۸۳-۹۸.

_____ (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیت*. تهران: سخن.

نصرالله منشی، ابوالمعالی. (۱۳۶۲). *کلیله و دمنه*. تصحیح مجتبی مینوی. چاپ هفتم. تهران: دانشگاه تهران.

نولدکه، تئودور. (۱۳۵۷/۲۵۳۷). *حماسه ملی ایران*. ترجمه بزرگ علوی. چاپ سوم. تهران: سپهر.

هرودوت. (۱۳۶۲). *تاریخ هرودوت*. تلخیص و تنظیم ا. ج. اوانس. ترجمه غ. وحید مازندرانی. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

یارشاطر، احسان. (۱۳۸۳). *تاریخ ایران کمبریج*. ترجمه حسن انوشه. جلد سوم. قسمت اول. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.

Genette, Gérard. (1982). *Figures of literary discourse*, Trans. Alan Sheridan, Intro. Marie-Rose Logan, New York: Columbia University Press.