

بلوهر و بوداسف

معرفی نسخه نظام تبریزی*

(۱) مقدمه

بلوهر و بوداسف داستانی است که با میراث بسیاری از فرهنگ‌ها، از آسیا گرفته تا آفریقا و اروپا، آمیخته است و بر شمار زیادی از آیین‌های دینی و ادبیات کشورهای گوناگون تأثیر گذاشته و یا از آنها تأثیر پذیرفته است. قدیمی‌ترین قطعات و نسخه‌های کامل بازمانده این داستان به زبان‌های عربی، پهلوی، اویغوری، گرجی قدیم و یونانی موجود است. نسخه‌های کلیدی این داستان تا کنون به این شرح در دسترس بوده است: (۱) شرحی معروف به عربی اسماعیلی زیر عنوان کتاب بلوهر و بوداسف، (۲) شرحی از داستان که در کتاب اکمال الدین و اتمام النعمه اثر شیخ صدوق گنجانده شده است، (۳) متنی به زبان گرجی قدیم به نام بَلَوْرِنانی، (۴) متنی به زبان یونانی زیر عنوان بارلعم و آیوآزاف. شرح کوتاه شده دیگری هم به زبان عربی موجود است که به نسخه هاله معروف است و به اعتقاد دانیل ژیماره خلاصه‌ای از متن عربی اسماعیلی است.^۱ این داستان و تمثیل‌های درون آن در اروپا به محبوبیت کم سابقه‌ای دست یافت و بر اذهان اندیشمندان بزرگی اثر گذاشت. هم‌چنین، این داستان به هر جا که راهی گشود به صورتی زیرپوستی در بسیاری از مکتب‌های فکری حضور یافت: عرفان و ادبیات ایران از نمونه‌های بزرگ این حضور، شواهد فراوان دارد. من توانسته‌ام ارجاعات، نشانه‌ها و تلمیحات متعدد به این روایت را در ادبیات کلاسیک پارسی پیدا نمایم - به

عنوان مثال مثنوی جلال الدین محمد بلخی.

در باب اینکه این داستان در کجا خوانده شده است و چگونگی مهاجرت آن به اروپای قرون میانه پرسش‌هایی در برابر پژوهشگران قرار داشته است. هر چند نام بوداسف، شخصیت اصلی داستان، همچون شکل فارسی تغییر یافته "بودیستوه" برای اهل پژوهش نگاه‌ها را به سوی ایران برمی‌گرداند، اما متنی به فارسی یا دیگر زبان‌های کهن ایرانی در دسترس نبود تا بر منشأ آن نوری بتاباند. روابط درونی داستان با بوداچریته روشن و بدون تردید است. با این همه، افسانه زندگی بودا تنها در خدمت لایه بیرونی داستان است: نقشی که بلوهر در داستان بازی می‌کند و قصه‌هایی که تعریف می‌کند در افسانه هندی جایی ندارند. آشکار است که افسانه بودا در خدمت به آموزه‌های آیینی دیگری تغییرات شگرفی نموده است.

اخیراً شرحی فارسی متعلق به قرن هشتم هجری منتشر شده است که برای پاسخ دادن به پرسش‌های گفته شده در بالا شواهد بیشتری در اختیار اهل تحقیق قرار می‌دهد. این کتاب هنوز مورد توجه خوانندگان اهل پژوهش قرار نگرفته است. این شرح، مانند شرح یونانی داستان که آن را به صورت روایتی مسیحی درآورده است، حجم زیادی داستان، آیه و آموزه‌های اسلامی دیگر به آن افزوده است به گونه‌ای که نه تنها آن را بدل به کتاب حجیمی کرده است بلکه همچنین، با حفظ درونمایه اصلی روایت، آن را بدل به متنی شیعی نموده است. جز در مورد بخش پایانی، که ناگهانی فرا می‌رسد، کتاب بخش عمده آنچه را در شرح‌های دیگر موجود است حفظ کرده است. به علاوه، این شرح داستان‌هایی را اضافه‌تر در خود دارد که در شرح‌های دیگر نیامده‌اند. بر اساس شاهدها و نشانه‌هایی که در این شرح یافت می‌شود، این مقاله بر آن است تا ثابت کند که این نسخه رابطه متنی نزدیک‌تری با داستان زندگی بودا دارد، و اینکه این داستان در ایران تاریخی و فرهنگی (آسیای مرکزی و ایران کنونی) پرورده شد. در بحث این ادعا، به نام‌های گوناگون، ردپای رؤیای ارداویراف، و تقلای مؤلف یونانی کتاب برای معرفی ایران به عنوان سرزمین کفر اشاره خواهم نمود.

برخی از استادان تلاش نموده‌اند تا این روایت را بر سنت جاتکه‌های بودایی بررسی نمایند. این مقاله، به عنوان ادعای دوم خود، در جهت اثبات این امر استدلال خواهد کرد که این داستان در جای جای خود ردپای باورها و مناسک مانوی فراوان

دارد، و از این رو، همچون کتابی در خدمت پیش برد باورهای مانی به کار گرفته می‌شد. به توضیح بلوهر در مورد اختلاف میان آموزه‌های او و پیروان آیین‌های دیگر، اشارات چند باره به تجرد و گیاه‌خواری که مورد عمل یاران بلوهر است و در همه نسخه‌ها مشترک است، و بخش افزوده‌ای در این نسخه در رد مانی از این منظر خواهم پرداخت.

۲) کتاب بلوهر و بیوڈسف مولانا نظام تبریزی

۱ - ۲) نسخه خطی و کتاب منتشر شده

نسخه خطی کتاب منتشر شده متعلق به کتابخانه ملک در تهران است که با شماره ۴۱۸۷ به ثبت رسیده است. ابعاد صفحات، سبزه در شانزده سانتی متر و ۱۲۳ برگ است، هر کدام ۱۹ سطر و به خط نسخ نوشته شده است. علی بن محمد نظام تبریزی ادعا می‌کند که آن را از منبعی طولانی‌تر خلاصه کرده و حشویات آن را زدوده است. نام مترجم اصلی متن فارسی که منبع نظام تبریزی بوده است در نسخه خالی مانده است، ظاهراً "کاتب می‌خواست به بعداً" آن را با جوهر قرمز بنویسد و فراموش نموده است یا فرصت نیافته است. این نسخه در سال ۸۱۰ هجری قمری، حدود ۲۰ - ۱۰ سال پس از انشای اولیه به وسیله محمد بن محمد بن ابی طالب معروف به همام طبیب کتابت شد. نسخه دیگری از همین شرح و به قلم همین نسخ وجود دارد که با شماره MS Or. 13214 در کتابخانه موزه بریتانیا نگهداری می‌شود و میان سال‌های ۸۰۱ تا ۸۰۳ هجری قمری نوشته شده است (ژیماره ۴۳). این دو تنها نسخه‌های شناخته شده شرح فارسی هستند.^۲

این نسخه سال‌ها قبل، پیش از ویراستاری و انتشار، بوسیله استادی ناشناس بازنویسی و ویرایش شده بود. این پیش نویس و نسخه خطی اصل پایه کتاب انتشار یافته توسط مرکز پژوهشی میراث مکتوب در سال ۱۳۸۱ در تهران به ویراستاری استاد محمد روشن است. استاد روشن در نشستی به ابتکار میراث مکتوب به مناسبت رونمایی کتاب درباره نسخه کتاب و مشکلات آن در روند آمادگی برای چاپ سخن گفت. این جانب هم در آن نشست به صورت مختصر در مورد پس زمینه روایت مورد بحث در فرهنگ و ادبیات اروپا و ایران توضیحاتی دادم. ژیماره بر شباهت نسخه‌های نظام و اکمال الدین شیخ صدوق اشاره نموده است

(۴۵)؛ ادعایی که تا حد زیادی از نظر ساختار روایت درست است. فتح الله مجتبابی (نظام، شانزده) می‌نویسد که شرح نظام بازنویسی ترجمه اکمال الدین است. البته این واقعیتی است که این دو شرح به یک سنت حلقه روایت بلوهر تعلق دارند اما اختلاف‌های قابل توجه میان آنها را نمی‌توان نادیده گرفت. رابطه نزدیک تر نسخه نظام تبریزی با بوداچریت، املائی متفاوت اسامی افراد در دو متن، مجموعه تمثیلی غنی تر نسخه نظام، و تفاوت در مقدمه آن دو شرح در تأیید نظر ایشان نیست.

متن دارای تمام مشخصات نثر سنگین و دشوار قرن هشت ایران است، نثری که به نام نثر فنی شناخته می‌شود - بخش‌های کتاب از قطعات فصیح و شاعرانه تا زیاده‌گویی خسته کننده و بی‌جهت، تا سبک زیبا و موجز را در برمی‌گیرد.

۲ - ۲) نظام تبریزی و کاتب

درباره علی بن محمد نظام تبریزی زیاد نمی‌دانیم. می‌دانیم که در سال ۷۴۰ هجری قمری بدینا آمد و به نام‌های نظام الدین شامی و شنب غازانی هم شناخته می‌شد (ژیماره ۴۳-۴۴ و نظام بیست و یک - بیست و دو). نظام، آن گونه که در دیباچه ریاض الملوک آمده است، از نزدیکان سلطان اویس جلایری بود. او ترجمه فارسی منبع خود را در کتابخانه سلطان احمد بن سلطان اویس جلایری یافت. ظفرنامه، ترجمه ریاض الملوک فی ریاضات السلوک، و ترجمه مقامات حریری از دیگر آثار او هستند.

کاتب در پایان نسخه دست نویس خود را محمد بن محمد ابی طالب مشهور به همام طبیب معرفی می‌کند. بهروز ایمانی در مقاله‌ای که برای انتشار در فصلنامه آینه میراث آماده می‌کرد و من دست نویس آن را خوانده‌ام او را برادر نظام تبریزی معرفی می‌کند. همام خود نویسنده و مترجم چند کتاب دیگر هم هست. او دو کتاب را برای برادرش نظام تبریزی کتابت کرده است که یکی همین کتاب مورد بحث این مقاله و دیگری کتابی به نام مُجَدَوَلِی در ذِکْرِ عِتْرَتِ نَبِی است که با شماره ۲۸۶/۱ در کتابخانه مجلس سنا در تهران نگهداری می‌شود.

ما هنوز هم هویت دقیق کسی را که ترجمه او منبع شرح نظام قرار گرفته است نمی‌دانیم. در دست نوشته‌ای که در کتابخانه موزه بریتانیا نگهداری می‌شود از او به "سراج الملّه و الدین محمد بن محمد بن محمد الغزنوی" نام برده می‌شود. ژیماره (۴۵) نام او را شبیه نام مختاری شاعر (متوفی ۵۴۴ یا ۵۴۹ هجری) می‌داند که در واقع سراج

الدین عثمان بن محمد الغزنوی خوانده می‌شد. حسن امین (۲۲۰)، بدون ذکر مأخذ از او به "ظاهر" سراج الدین قزوینی نامی "یاد می‌کند. هیچ ردی از شرح اصلی عربی که منبع پایه شرح نظام از روی آن به فارسی ترجمه شد نیز بدست نیامده است. نظام ادعا می‌کند (۷) که مؤلف منبع او کوشیده بود رعایت سجع کرده و اسجاع را با هم التیام دهد، از این رو سخن را به درازا کشانده و ملالت آور کرده است. از این رو، ادعا می‌کند که او "مقاصد شریفه این کتاب را از آن موانع پاک گردانیده"، "خاشاک مالایلم" را از آن دور گردانیده و "نظمهای سمج مکرر را حذف کرده و سجعهای بشع متکلف را انداخته" است و کتابی پرداخته است که "اگر ارباب خبرت و اصحاب فطنت آن را با اصل مقابله کنند به هزار زبان تحسین فرمایند، و مقدار رتبت مختصر آن را در سخن بشناسند" (۹).

نثر فنی با آن همه تکلف و اطناب، چیزی که در خود شرح نظام شاهدش هستیم، مشخصه نوشته‌های ادبی قرن هشتم ایران است. دوره نظام تبریزی اوج علاقه به نوشتن به سبک نثر فنی است. با توجه به الحاق داستان‌ها و قطعات مربوط به قرن‌های بلاواسطه قبل از قرن هشتم (برای مثال قرن هفتم) در شرح نظام، این احتمال که مترجمی متعلق به قرن‌های پیشین تر آن چنان مصنوع و متکلف بنویسد که تازه پس از اصلاحات ادعایی نظام تبریزی به صورت فعلی در بیاید دور از ذهن می‌نماید.

۲ - ۳) داستان به روایت نظام تبریزی

در هند شاه بزرگی به نام چینش بود که بر قلمرو بزرگی حکومت می‌کرد و در سوبلاط (سولابط) اقامت داشت.^۳ آیین بت پرستی در میان مردم رواج داشت. تنها مردم پرهیزگار ناسکان بودند که از زمان‌های دور در آن کشور و در شرایط دشواری می‌زیستند.

شاه هر چیزی را که انسان می‌توانست آرزو کند داشت به غیر از فرزند پسر. بعدها، پسری برای او زاده می‌شود. از منجمان می‌خواهد تا آینده او را پیش‌گویی کنند. آنان می‌گویند که شه زاده به مقامی خواهد رسید که هیچ کس در سرزمین هند نرسیده است. یکی از آنان می‌گوید که آن بزرگی که شه زاده بدان خواهد رسید جایگاهی روحانی خواهد بود و نه امری دنیایی. غمگین از شنیدن چنان خبری، و سرشار از خشم علیه ناسکان، شاه تصمیم می‌گیرد بیخ آنان را از مملکت برکند تا دیگر کسی از آنان نماند تا

راهی به شه زاده بیابد. او با این کار می‌خواست از رخ دادن آن چه استاد ستاره شناس پیش‌گویی کرده بود پیش‌گیری نماید.

روزی شاه سراغی از یکی از درباریان خود می‌گیرد که سالیان دراز خدمت او کرده بود. می‌شنود که او به منصب و خانواده خود پشت کرده است تا به ناسکان بپیوندد. او که از خشم لبریز شده است امر می‌کند تا وی را به حضورش بیاورند. سپس گفتگویی میان ایشان درمی‌گیرد که یک صد و یک صفحه (صفحات ۱۲۳ - ۲۳) از کتاب را پر می‌کند. بیشتر این قسمت، که درباره اخلاق و فلسفه است، پیوندی با داستان ندارد و از منابع دیگر وارد آن شده است. در پایان، شاه به او امر می‌کند که شهر را ترک کند و اگر در قلمرو او یافته شود زیر شکنجه او را خواهد کشت. همچنین از طریق جارجیان‌ش از مردم می‌خواهد ناسکان را هر کجا ببیند بکشند و بدانند که نافرمانان تنبیه خواهند شد. شه زاده را بیوزسف می‌نامند و شاه دستور می‌دهد برایش شهری مجزا بنا کنند. هر آنچه خوب و لذت بخش است در آن شهر موجود است، و هر آنچه آزارنده و نازیبا است در آن جایی ندارد. اما همه این دوراندیشی‌ها بیهوده‌اند. بیوزسف بزرگ می‌شود و به علت بر خورداری از هوش سرشار، خود را زندانی می‌یابد. با شاه سخن می‌گوید و اجازه‌گردش در شهر سولابط را از او می‌گیرد. او در روز نخست گردش خود در شهر به ترتیب افرادی بیمار و نابینا می‌بیند و با ناراحتی بسیار به خانه باز می‌گردد. روز دیگر، صبح زودتر به شهر می‌رود و سالخورده‌ای را می‌بیند. پس از چند پرسش و شنیدن پاسخ همراهان خود درباره او، به گردش ادامه داده و بر سر جنازه‌ای می‌رسد. این مشاهدات ذهن او را بخود مشغول داشته و در جستجوی هم سخنی برمی‌آید که بتواند پرسش‌هایش را پاسخ گوید.

ناسکی به نام بلوهر در شهر سراندیب از احوال شه زاده با خبر می‌شود و بر کشتی سوار شده و در لباس بازرگان به شهر شه زاده وارد شده و با تلاش نزد او راه می‌یابد. او با استفاده از تمثیل و داستان در چهار مجلس در چهار شب اصول "آیین" را بر وی عرضه می‌کند. در جریان این ارتباط بیوزسف آیینی را که پیر خردمند بر او عرضه می‌کند می‌پذیرد.

در پایان مجلس آخر، و در آستانه رفتن بلوهر، مترجم متن عربی به فارسی، همان کسی که نظام تبریزی شرح خود را از روی اثر قلم او پرداخته است ظاهر شده و از سوی

خود می‌گوید که در آن نقطه آموزه‌های بلوهر به پایان رسیده است اما چون "غرض اعظم و مقصود اهم در ترجمه این کتاب تنبیه غافلانست و ارشاد مسترشدان ... سئوالی چند از قول ملک زاده در افزودیم، و به جواب آن از زبان بلوهر حکیم راه نمودیم" (۲۷۷). این قسمت که به روشنی افزوده‌ای از منابع دیگر است از صفحه ۲۷۷ تا صفحه ۳۲۶ ادامه می‌یابد. بلوهر شه زاده را بدرود گفته و از وی می‌خواهد بر آنچه آموخته است تأمل نماید.

بیودسف که غصه دار است از آمیزش با دیگران خودداری می‌ورزد. تلاش‌های شاه برای سرور او بی‌نتیجه‌اند. اطرافیان، که از سبب راستین عذاب شه زاده بی‌خبرند، به این نتیجه می‌رسند که باید برایش همسری اختیار کنند. شاه، عروسی بسیار جوان برایش برگزیده و در شب نزد او می‌فرستد. شه زاده که آوای ساز و موسیقی شنیده است جویای علت می‌شود و می‌شنود که عروس او در راه است.

شاه دایه عروس را خواسته و او را می‌گوید از عروس بخواهد تا به شه زاده گستاخ باشد و در اغوای او برآید تا دل مردگی او را برطرف نماید. دختر نیز چنان می‌کند. بیودسف از او می‌خواهد دست بدارد تا نخست چند دور باده بسپمایند. در نتیجه آن، عروس و همراهانش مست و بی‌خبر می‌شوند و شه زاده در میانه شب شهر را ترک می‌کند. تا غیبت او آشکار شود و در جستجویش برآیند او به ملک دیگری وارد شده است.

دختر پادشاه آن دیار، بیودسف را از ایوان کاخ پدر می‌بیند و بدو دل می‌بازد. بیودسف را به کاخ می‌برند و شاه از او می‌خواهد دخترش را به همسری برگزیند. این خواست را شهپانو و خود دختر نیز تکرار می‌کنند و شه زاده، هر بار، در پاسخ داستانی می‌گوید که بیانگر نگرش او به جهان است.

پس از مدتی آوارگی در جهان، شه زاده به فکر بازگشت نزد پدر و دیار خود می‌افتد. پس به خانواده می‌پیوندد و تا زمانی که زنده‌اند در کنار هم به خوشی زندگی می‌کنند.

۴ - ۲) داستان چارچوب^۴

این حکایت در بردارنده یک داستان چارچوب (لایه بیرونی و محاط داستان) و تعدادی داستان و شرح داخلی است. داستان چارچوب در تمام شرح‌ها، به جز در

قسمت گشایش گره^۵، کم یا بیش پیرنگ^۶ مشابه افسانه تولد بودا^۷ را دنبال می‌کند. ارتباط داستان در این لایه با بوداچریت^۸ تردیدناپذیر است. وقتی که از بن هندی حکایت سخن گفته می‌شود در واقع به این چارچوب اشاره می‌شود. شرح نظام تبریزی، در مقایسه با شرح‌های دیگر، از برخی جنبه‌ها، شواهدی نزدیکتر به بوداچریت را دربردارد. شماری از این موارد در زیر بدست داده می‌شود.

۱ - ۴ - ۲) پادشاه

بر اساس بوداچریت، "شاه برای سروری بر پادشاهان عالم گزیده شده بود" (کتاب اول، اسلوکا ۹)، و "بهترین شاهان بود با ملتزمینی که همواره در کنار او بودند، سخت بخشنده و با این حال عاری از تکبر؛ برتر از همه و با این حال همگان را با یک چشم نظاره گر" (اسلوکا ۱۰). آنچه ما از این عبارات می‌فهمیم این است که شاه، با همه اقتدارش، رهبری مهربان و عادل برای تمام ملتزمان و مردم خود بود. شرح اسماعیلی، او را بدین گونه توصیف می‌کند:

تمکن او بر مال دنیا بسیار، میلش به آن سوزان، و سرسختی او بر تعاقب آن شدید بود: تنها چیزی بود که اندیشه و نیرویش را به خود مشغول می‌داشت، و برای آن قدم برمی‌داشت، و کارش فقط در جهت آن بود. یاران حقیقی خود را تنها آنانی می‌دانست که او را در آن راه مشوق بودند... فردی بود در کار خود بسیار با تدبیر... او آدم‌ها را با نخوت، تحقیر و جور خود مقهور می‌کرد (ژیماره ۶۵).

اکمال الدین هم به همین صورت از او یاد کرده است (۲۶۶). شرح گرجی بلوریانی او را همچون "ترس و دهشتی بر سر همه رعایا" (۵۳) توصیف می‌کند. روایت‌های یونانی و هاله بر عشق شدید او به امور دنیوی تأکید می‌گذارند اما در باب نحوه رفتارش با مردم خود ساکت‌اند.

تصویری که شرح نظام تبریزی از او بدست می‌دهد به بوداچریت نزدیکتر است. به نوشته نظام، شاه به لذات و شهوات دنیوی مایل بود اما، به رغم آن، "دادورز و عمارت جوی" بود، "گویا هائف انصاف در سرش افکنده بود است که: بالعدل قامت السموات و الارضون"^۹ (۱۴). وی همچنین می‌دانست که افزایش قدرت او و نظم قلمروش جز در سایه داشتن سپاهی قوی ممکن نیست و اطاعت لشکر هم تنها در سایه بخشش بدست می‌آید، و برای دست گشاده داشتن هم باید مملکتی آباد داشت و عمارت ملک نیز جز

در قلع و قمع اشرار نباشد، و چون او آگاه به روابط و ملزومات همه این بایست‌ها با همدیگر بود، در نتیجه آن "در عدت و عدد و کثرت مدد بر ملوک عهد خود سر می‌افراشت" (۱۵).

۲-۴-۲) شه بانو

شرح نظام تبریزی همچنین جزییاتی درباره شه بانو، مادر شه زاده دارد که به عبارات بوداچریته که از میان تمام شرح‌ها تنها در شرح اسماعیلی بازتاب دارد، نزدیکتر است.

[پادشاه را] شه بانویی بود مایا نام، گویی پاک از هر فریب کاری^{۱۰}، - شعاع نوری که از تابش خود پادشاه سرچشمه می‌گرفت، همچون تابش خورشید که از تمامی نفوذ تاریکی رها باشد - پادشاه زنی در انجمن یگانه همه شه بانوان. همچون مادری نسبت به رعایایش، کمر بسته آسایش و رفاه آنان، - وقف تمام و کمال همه آنانی که درخور احترام بودند - بر تارک خاندان خداوندگارش همچون ایزدبانوی خوشبختی می‌درخشید، - او والا مقام‌ترین ایزدبانوی سرتاسر جهان بود ... (بوداچریته، کتاب اول، اسلوک‌های ۱۶ - ۱۵).

بوداچریته مطلب را با بازگویی خوابی که شه بانو دیده است پی می‌گیرد:
آنگاه با فرود آمدن از گروه موجودات گرد آمده در آسمان توشیتا ... ارجمندترین بودیستوه‌ها به ناگاه در چشم بهم زدنی وارد رحم او شد، مانند ورود شاه ناگه به غار ناندا^{۱۱}. او به شکل فیل سفید بزرگی مانند هیمالا یا ... وارد رحم شه بانو شد. (اسلوک‌های ۲۰ - ۱۹)

شرح اسماعیلی از شه بانو اینگونه یاد کرده است: "همسر نخست پادشاه بانویی بود سرشار از زیبایی، شایستگی و عفت. او به خواب دید که فیل سفیدی در هوا پرواز کرده سپس بدو نزدیک شد، و بی‌کم‌ترین رنجی بر شکمش قرار گرفت (ژیماره، ۶۶).
نظام تبریزی، با حذف داستان رؤیای ملکه، بخش بزرگی از بقیه مطلب را نگه داشته است. او می‌نویسد که شبی از شب‌ها، شاه در "حجره حظیه‌ای بود از همه اهل حجرات گرامی‌تر و در کوی پارسایی و عفت و حسن سیرت و صفت از همه نامی‌تر" (۱۷). او به دگرگونی حال پادشاه توجه کرده و از او دلیل آن را می‌پرسد. شاه از غم نداشتن پسر

می‌گوید، و شه بانو که به دین حق بود اما آن را از ترس جان آشکار نمی‌کرد از او می‌خواهد تا غسلی به آیین برآورند و برآورده شدن آرزو را از پروردگار به نیایش درآیند. چنین می‌کنند و شاه در حجره حظیه می‌ماند و صدف شه بانو حامل لؤلؤ مکنون می‌شود (۱۸). عبارت "حظیه‌ای از جمله اهل حجرات گرامی‌تر" نظام تبریزی، در مقایسه با "همسر نخست پادشاه" شرح اسماعیلی، به "پادشاه زن انجمن یگانه همه شه بانوان" بوداچریته نزدیکتر است هر چند که، بیان او نگارش آزادتری از متن هندی کهن باشد.^{۱۲}

شرح‌های گرجی، یونانی و ابن بابویه به کلی فاقد این قسمت و هر جزئیات دیگری درباره شه بانو هستند.

۳-۴-۲) منجمان و چهار نشانه

منجمان پیش‌گویی می‌کنند که فرزند شاه به مقام بلندی رسیده و کارهای برجسته‌ای از او نمایان خواهد شد که از نیاکان برنیامده است. شاه که از شنیدن این خبر بسیار خوشنود می‌شود به آنان گنج‌های گران بها می‌دهد و آرزو می‌کند که "باشد که بر گفت شما او فرمانروای جهان شود، و باشد که به گاه پیرسالی روی به جنگل آرد" (بوداچریته، کتاب اول، اسلوکا ۵۳). سپس خردمند پیر به نزد پادشاه آمده و می‌گوید:

با پشت کردن به پادشاهی خود، بی‌اعتنا به تمامی چیزهای این دنیایی، و با رسیدن به عالی‌ترین حقیقت از راه تلاش فراوان، او [شه زاده] چون خورشید دانش خواهد درخشید تا تیرگی توهم جهان را نابود کند. او جهان پریشان را، که با درماندگی از اقیانوس رنج می‌زاید که بیماری را همچون کف خود به سطح می‌فرستد، و با امواج سالخورده‌گی بدین سوی و آن سوی می‌شود، و با جریان مخوف مرگ به پیش می‌رود با سقینه دانش نجات خواهد داد.

(اسلوکاهای ۷۵ - ۷۴)

در اینجا توجه را به سه نکته جلب می‌کنم: (۱) گنج بخشیدن به منجمان، (۲) اعلام چهار نشانه (۳) از زبان آسیتا، پیر خردمند. شرح‌های گرجی (۶۰)، یونانی (۳۳)، اکمال الدین (۲۷۴)، هاله (۱۲۶) و اسماعیلی (۷۲) گزارشی از دادن هیچ هدیه‌ای از سوی پادشاه به منجمان ندارند. نظام تبریزی این عبارت را دارد: "پس منجمان را خلع و

تشریف فرمود و به خشنودی از حضرت خودشان گسی کرد" (۲۱). گفته شد که تقدیر شه زاده آن است که پس از روبرو شدن با چهار نشانه، یعنی بیماری، پیری، مرگ و مردی دانشی به بالاترین مرتبه آیین برسد. به جز شرح نظام تبریزی، در تمامی شرح دیگر شه زاده به ترتیب با فردی بیمار که اندامی از ریخت افتاده دارد، با یک نابینا، یک پیرمرد و خردمندی که در لباس مبدل، یعنی بلوهر، نزد او می آید روبرو می شود. همان طور که پرفسور لانگ می نویسد:

سه نمونه زوال انسان را که آیوداساف می بیند با سه نشانه از چهار نشانه سنت آیین بودا برابری می کنند، آنجایی که شکل انسانی فرسوده از عمر دراز، بیمار و جنازه را به خود می گیرند. نشانه چهارم که به صورت مستقیم به ترک بزرگ بودا مربوط است مواجهه گوتاما با راهبی آواره است. این راهب بعدها در تاریخ مسیحیت به شکل زاهد مسیحی بلهور (بارلعام) ظاهر می گردد که آیوداساف را به راه حقیقت رهنمون می شود (بلوریانی ۶۹).

تنها در شرح نظام است که شه زاده جنازه ای را به عنوان علامت سوم می بیند: "چون پاره ای راه براند، چشمش بر جنازه ای افتاد. گفت این چیست؟ گفتند: شخصیست که تازنده مرگ بدو تاختست و قالب خاکش از روح پاک پرداخته! گفت همچو آن شخص که دیدیم پیر شده باشد؟ گفتند نی که هنوز در طراوت شباب بود و قد و خدش چون سرو شاداب و گل سیراب" (۱۴۱).

پیر خردمند متن بوداچریته که شاه را از ماهیت واقعی سرنوشت کودک در آینده می آگاهاند "آسیتا"^{۱۳} نام دارد. شرح یونانی او را همچون "یکی از منجمان، آموخته ترین از میان همتایانش" نام می برد؛ شرح گرجی او را این گونه توصیف می کند: "در میان آنان [منجمان] فردی بود که در تمام شاخه های علم از دیگران داننده تر بود" (۶۰)؛ اکمال الدین او را "اوثق المنجمین" (۲۷۴) می خواند، و ترجمه فرانسوی متن اسماعیلی درباره او می نویسد "یکی از میان آنان [منجمان]، پیری که از برخی رازهای ستارگان آگاهی داشت" (۷۲).

نظام تبریزی، پس از ارائه توصیفات از همین دست درباره منجم متبحر از او با عنوان توصیفی "استاد ماهر" نام می برد و قدری بعد در ادامه برای بار دوم با عبارت "استاد منجم" از او یاد می کند. "استاد" شکل تغییر یافته واژه پهلوی "استات" است و

معنای آن در طول سده ها بدون تغییر باقی مانده است: فرد آموخته، معلم، عالم. با در نظر گرفتن این مطلب که شرح نظام تبریزی از نظر بدست دادن نام‌های خاص شاه، شهر او و شهر بلوهر به کهن ترین شرح موجود از داستان مورد بررسی از همه شرح‌های دیگر نزدیک تر است، شاید در اینجا نیز واژه "استاد" تحریف شده "آسیتا" باشد. این پیشنهاد از دو پشتوانه برخوردار است. از یک طرف، اگر "بودیستوه" و "کاپیلاواتسو" می‌توانند در داستان به ترتیب به صورت "بوذاسف" و "سولابط" بازتاب یابند، دور از ذهن نیست که "آسیتا" بتواند به نحو ساده‌تری به "استاد" تغییر نگارش بدهد. و مهمتر اینکه، اگر تغییر و یا حذف نقطه‌های حروف و اعراب‌ها می‌تواند چنان تأثیری بر خوانش اسامی خاص داشته باشد که مترجم متن به گرجی می‌توانست "پلوهَر" را "پلهُور" بخواند، و یا مترجم متن به یونانی "آینز" گرجی را "آینر" بخواند (ر به جای ز)، برای نظام تبریزی یا نسخه مرجع او نیز کاملاً ممکن است که "آسیتا" را "استاد" خوانده باشد یا حتی آگاهانه آن را به این صورت نوشته باشد تا در متن فارسی بهتر جا بی‌افتد.

روی هم رفته، شرح نظام تبریزی آن قدر شاهد در اختیار ما گذاشته است تا یکی از معیارهای اصلی پرفسور ژیماره برای نام بردن از نسخه اسماعیلی به عنوان کهن ترین شرح موجود داستان را به چالش بکشیم. او می‌نویسد: "رؤیای ملکه معیاری قطعی برای قدمت نسخه ب [بمیئی - نسخه ی اسماعیلی] بدست می‌دهد: این مورد در واقع عنصری از افسانه تولد بودا است که در هیچ شرح دیگری جز این شرح چیزی از آن باقی نمانده است" (۵۵). شرح نظام تبریزی، مانند شرح اسماعیلی و بر خلاف نظر ژیماره، نه تنها ردیابی از آن افسانه، هر چند به طریقی دیگر، بلکه حتی شماری از جزئیات اصل دیگر را حفظ کرده است.

۴ - ۴ - ۲) سولابط یا سولابط

شهر پادشاه که در آن فرزندش بزرگ می‌شود در افسانه‌های تولد بودا "کاپیلاواتسو" یا "کاپیلاواتو" نام دارد. در شرح گرجی بلوریانی این نام به صورت "شولائط" (Sholait) آمده است. مترجم گرجی به انگلیسی در توضیح این واژه می‌نویسد: "شکل Sholait دگر نویسی "شولابط" یا "سولابط" نسخه عربی است (۵۳). ژیماره بر اساس این فرض که این نگارش تحریفی از "کاپیلاواتو" است در سرتاسر ترجمه خود "شولابط" (Šawilābatt) می‌نویسد، "هر چند که هیچ چیز در دیگر نسخه‌ها، نه در

ابن بابویه و نه در نظام این فرض را تأیید نمی‌کنند (۶۲).

نظام تبریزی از شهر با دو املا نام می‌برد. در بار نخست آن را "سوبلاط" می‌نویسد، بعدتر، هنگامی که شه زاده برای گردش به شهر می‌رود و نیز هنگامی که بلوهر به شهر او وارد می‌شود در هر دو بار از آن به "سولابط" نام می‌برد. این آشفتگی در متن نظام می‌تواند چیزی بیش از اشتباه نسخه بردار را آشکار کند. اگر این اسم تحریفی از "کاپیلاواتو" باشد، توجه به ترتیب حروف "پ" و "ل" در آن نشان از درست‌تر بودن شکل اولیه مورد استفاده نظام یعنی "سوبلاط" است که ترتیب "ب" و "ل" در آن همخوانی بیشتری با آن اسم دارد تا "سولابط" (یا "شولابط" مورد استفاده ژیماره) که این ترتیب را برعکس کرده است. اگر این استدلال را بپذیریم و "سوبلاط" را به عنوان دیگر نوشت نزدیکتر به اصل برای نام شهر بگیریم، در آن صورت شاهد اضافه‌ای بر نزدیکی بیشتر میان شرح نظام و لایه بیرونی باستانی داستان خواهیم داشت.

۵ - ۲) پیش درآمد

در تقسیم متن به چهار قسمت پیش درآمد، قسمت‌های اول و دوم، و مؤخره روش ژیماره را در پیش گرفته‌ام. پیش درآمد از آغاز داستان تا ورود بلوهر به نزد شه زاده را در بر می‌گیرد. ژیماره بر این نظر است که پیش درآمد متن اسماعیلی بجز در دو قسمت، یعنی رؤیای ملکه و آزمون پادشاه از شه زاده در میان تمام شرح‌های روایت مشترک است (۱۲). چنان که پیش‌تر نشان داده شد، شرح نظام تبریزی نیز تلمیحی به رؤیای ملکه دارد. آزمون هم دو مرحله دارد: آزمون ذبح و اغوای زنان. شرح نظام مرحله دوم را در داستان عروسی شه زاده دارد که به انتهای قسمت دوم آن منتقل شده است (۳۲۸ - ۳۲۷).

نسخه نظام در قسمت پیش درآمد قسمت‌هایی دارد که برخی از آنها با متن همخوانی ندارند و به نظر می‌رسد افزوده‌هایی از منابع دیگر باشند، و برخی دیگر به نظر می‌رسد از روایت جدایی ناپذیر باشند. نخستین فرق میان روایت نظام و روایت‌های دیگر به ترتیب رویدادها بر می‌گردد. در تمامی روایت‌های دیگر، پس از معرفی پادشاه جدل بین او و یکی از معتمدانش که پشت به دربار و دنیا کرده و به ناسکان پیوسته است نقل می‌شود. پس از این آینه‌داری^{۱۴} است که شه زاده بدنیا می‌آید. اما در شرح نظام، پس از معرفی شاه، نخست از اشتیاق او به داشتن فرزند نرینه، گذراندن شب نزد حظیه و

زادن شه زاده و پیشگویی منجمان از آینده او با خبر می شویم. تنها پس از این رویدادها است که جدل شاه با درباری ناسک شده به نگارش می آید. همچنین، این قسمت در شرح نظام بسیار درازتر از روایت‌های دیگر است. دلیل این امر از یک طرف به خاطر افزوده‌های از منابع دیگر است، و از طرف دیگر به دلیل شرح و بسطی که در مورد هر نکته داده می شود. در عین حال، در این قسمت تمثیل‌هایی وجود دارند که در هیچ شرح دیگری یافت نمی شوند.

قسمت‌های الحاقی در صفحات مختلفی یافت می شوند و گستره وسیعی از گفتمان‌های مختلف را دربرمی گیرند. مطالب آنها مقادیر زیادی استدلال فلسفی و اخلاقی، توصیف بهشت و دوزخ، و تأکید بر اهمیت و مزایای اعتدال و میانه روی را شامل می شوند. همچنین، حکایت‌هایی مانند "اعرابی ای که صنمی داشت" (۵۸) و داستان مانی نقاش و رفتنش به دربار شاپور شاه (۷۴) را نیز داریم. اضافه بر اینها، دو تمثیل اصیل در این شرح وجود دارد که در نسخه‌های دیگر اثری از آنها نیست. من دارای این دانش نیستم که بگویم این تمثیل‌ها از منابعی دیگر به اینجا افزوده شده‌اند یا نه، اما چنین به نظر می رسد که به طور کامل با بافت و بقیه اجزای روایت همخوانی و تناسب دارند و همچون بخشی جدایی ناپذیر از آن جلوه می کنند. این دو تمثیل "مثال نفس انسانی با بدن و تشبیه او به شتر مسافر" (۳۷) و "مثال نفس انسانی با بدن و تشبیه او به مرد خفته در صندوق آبگینه" (۴۳) نام دارند.

۱ - ۵ - ۲) مثال نفس انسانی با بدن و تشبیه او به شتر مسافر

مثال نفس انسانی با بدن بر مثال مسافری است که سفری دراز در پیش دارد، و شتری دارد که آن سفر بر پشت او تمام می تواند شد. طول سفر ثابت و آن حرکت را هم مدت معین است. پس مصلحت حال مسافر این است که با همراهان موافق همراهی جوید، شتر را به اعتدال راند، او را به قدر حاجت آب و علف دهد، و در حفظ او کوشد تا سفر به سر برد و به مقصد رسد. اما اگر بر خلاف این کند و به مرغزاری پر آب و علف رسد و شتر میل آن چراخوار کند و او هم آن را راحت گذارد تا به میل خود چرا کند و با خود گوید بگذارم تا روزی چند آسایش یابد و فربه شود، آن گاه آهنگ راه کنم که همراه در این راه کم نخواهد بود، پس اشتر را مطمئن بصر خودش دست باز دارد پس از مدتی تمرد فربهی بدو راه یابد چنان که اگر خواهد او را بگیرد عصیان کند و به رنج بسیار

بدست آید و بدین سبب از صحبت و رفاقت همراهان پیشین بازماند.

اما اگر خود نیز آسایش گزیند و از حال شتر غافل شود، او روی به مرغزار نهد و از چشم صاحب غایب شود. آنجا آب و علف بیش باشد و اشتران فراوان به چرا مشغول. پس شتر همه چیز دیگر حتی خداوندگار خود را فراموش کند. خواجه مسافر ناگاه طلب شتر کند، روی به صحرا نهد و به مرغزاری رسد چون بهشت. او شتر خود را ببیند در میان شتران بسیار در آن مرغزار. به سوی دست راست نگرد بی شمار درختستان و بی کنار باغ و بستان ببیند. در هر گوشه ای انجمنی آراسته اند نشسته به شادخواری. پس او نیز در اثنای این حال چون به مقابل نگاه کند به قدر مسافتی اندک بیابانی ببیند ساده و صحرائی گشاده، کناره آن ناپیدا، در او نه آب و نه مرغزار و نه درختان. دود و دم از او بر فلک یازان و لشکر آسیب و نهیب در فراز و نشیب آن تازان. به ناگاه ازدهایی دمان از بیابان برون آمده روی به مرغزار نهد، و اشتری چند را چون آب به دم درکشد و چون باد برآید و باز در بیابان فرو شود و ناپدید گردد. شتران دیگر ساعتی رمیده و هراسیده بمانند و عاقبت آرام گیرند و به سر چراخور باز شوند. از مشاهده این حال هولی عظیم بر مسافر مستولی گردد و استکشاف آن را از جماعت انجمن لازم ببیند. ندیمان او را تسلیت دهند و گویند: «ای صدیق نو آمده! این پتیاره خون خواره آفتی بی رأفت است که او را در این بیابان مقام است، و با ساکنان این باغ و راغش طلب انتقام. هر گاهی چون ابر تیره برآید و شتری چند به دم درکشد و به نشیمن خود باز گردد و در خلال این حال از فضای قضا مرغی هایل از هوا درآید و یکی از خداوندان شتر را دررباید و ناپدید شود، و معلوم نه که کجا می رود. ما نیز در اول عهد که چون تو نورسیده بودیم و چهره ناخوش و منظر کریه ایشان ندیده، از سطوت ایشان مضطرب می بودیم. اما اینک به عودشان عادت گرفتیم به قضا تن در دادیم و به بودنی دل بنهادیم. مسافر چون بر اسرار آگه شود، دود ندامت از میان جاننش برخیزد روی به ندیمان آرد و گوید: راست می گویی و ما نیز هرگاه این عزیمت می کنیم اما دردی بی دواست. شتران ما زمام انقیاد از دست ما ربوده اند و اکنون تن در نمی دهند و سر بر خط فرمان نمی نهند. چون زمانی در طلب ایشان تعب می کشیم کوفته می شویم و لشکر جوع و عطش بر ما مستولی می شود، و عشق طلب ظلال و آب زلال بدین موضع مان باز می کشد، روی بر می تاییم و نقد معلوم حاضر به نسیه موهوم غایب از دست نمی دهیم. مسافر که می بیند در ایشان امید

صلاحی نمانده است جدایی از ایشان را واجب می‌بیند، پس در طلب شتر می‌ایستد و از رنج‌ها هراسان نشود تا آن را بدست آورد و سفر باز پیش گیرد تا آخر مقصود روی نماید و مطلوب بدست آید.

۲ - ۵ - ۲) مثال نفس انسانی با بدن و تشبیه او به مرد خفته در صندوق آبگینه
مثال نفس انسانی با بدن بعد از اتباع لذات حیوانی و متابعت امور شهوانی مثال خفته‌ای است که از احوال خود خبر ندارد. کسی او را بیدار کند و گوید بنگر کجا خفته‌ای و چه بخت آشفته‌ای؛ نظر کن تا ببینی که با که قرینی. او چشم باز کند و بنگرد، خود را ببندد در صندوقی مربع از آبگینه خفته، و آن صندوق در سرای پر زلازل جای گرفته، و آن سرای بر زمینی شوره نهاده، و آن شوره بوم بر سر دریایی موج ایستاده و چهار شخص را ببندد بر چهار سوی صندوق متمکن نشسته و به رخنه کردن صندوق مشغول گشته و با هر یکی از آن چهار جماعتی از شطار معاون شده و دست به سنگ و تبر و انواع سلاح‌ها بر صندوق گشاده؛ و پیرامون صندوق صد گونه مهلکات و موزیات چون ببر و پلنگ و گرگ و نهنگ و گزدم و مار و خزندگان خونخوار به جوش آمده، همه منتظر و مترصد فرصت آن که صندوق به زخم سنگ اندازان شکسته شود، و ایشان راه یابند و او را در چنگال و دندان گیرند و از هم بازدرند.

اکنون ملک چه فرماید در حق این خفته که چون بیدار شود و این احوال ببندد، گویی بعد از آن آهنگ خواب کند یا آسایش گزیند؟ و اگر آن بیدار کننده، در چاره بر روی او بگشاید و او را به خلاص از شر این موزیات راه نماید، موقع این هدایت نزد او به چه موضع باشد؟

اکنون معلوم ملک باد که آن صندوق مربع مثال بدن مردم است و آن خفته مثال دل آدمی، و آن زمین با زلازل مثال ربع مسکون و شوره زمین مثال سرای کون و فساد، و آن بحر موج بی‌قرار مثال چرخ دوار، و آن چهار شخص طالب رخنه طبایع اربعه، و آن عبارات شاطر و سنگ اندازان متواتر مثال موجبات تغیر مزاج معتدل و اسباب و امراض است، و آن موزیات و مهلکات مثال اخلاق ردیه و هیئات نامحمودست که نفس را حاصل آید از متابعت شهوات حیوانی.

۶ - ۲) بخش نخست

این بخش داستان شاه و وزیر دین دار، داستان شاه و ملاقات او با ناسکان، رسیدن بیودسلف به کمال و به تماشای شهر رفتن او، و چهار مجلس دیدار شه زاده و بلوهر را در بر می‌گیرد. این چهار مجلس به سبک داستان در داستان بوده و شماری داستان یا تمثیل را در خود دارند.

پادشاه در پایان قصه دیدار با ناسکان دستور می‌دهد آنان را بسوزانند. نظام می‌نویسد که "گویند قوالب اموات سوختن در هند از آنگاه عادت شد" (۱۳۴). شرح یونانی هم این عبارت را دارد (۴۹). اکمال الدین هم همان توضیح نظام را دارد (۲۷۸). بلوریانی می‌نویسد که "از آن پس سوزاندن بدن مردگان بدل به رسمی در میان مشرکان هند شد" (۶۴). دیوید لانگ در پانوشتی به این جمله می‌نویسد:

در این قسمت، مترجم گرجی متن را به زبان معنا تغییر داده و کوتاه کرده است. اهمیت واقعی این بخش را تنها با مراجعه به نسخه عربی (ترجمه روزن، وژلام و آیوساف، صفحات ۶ - ۳۵)^{۱۵} می‌توان دریافت، آنجا که می‌خوانیم: "و آن گاه خودسوزی و مرده سوزی در سرزمین هندیان رسم شد، بدلیل سعادت که پیروان این آیین به واسطه سوزاندن، مدعی رسیدن به آن بودند. و داوطلبانی از میان آنان دست به خودسوزی داوطلبانه زدند، تا به گفته خودشان، به همان درجه‌ای (یعنی شهید!) برسند که این افراد رسیدند." آشکار است که ویراستار مسیحی گرجی ایده خودکشی آیینی را غیرقابل پذیرش دانسته و چنان آن را ملایم کرده است که تمام معنای اصلی خود را از دست داده است (بلوریانی، ۶۴، پانوشت شماره یک).

منظور پرفسور لانگ از نسخه عربی، همان متن اسماعیلی است که سال‌ها قبل از انتشار ترجمه فرانسه و اصل عربی آن بدست ژیماره توسط روزن به روسی برگردان شده بود.

اینک با داشتن شواهدی از دو شرح دیگر می‌دانیم که متن گرجی در ارابه گزارش کوتاهی از آن مطلب تنها نیست و متن اسماعیلی در نتیجه گیری طولانی خود تنها است. پانوشت لانگ بر این امر دلالت دارد که او هر نکته شرح اسماعیلی را به عنوان دست نخورده‌ترین شکل روایت در نظر می‌گیرد. در حالی که، همان طور که ژیماره می‌پذیرد (۵۸)، داستان دارای بیش از یک سنت روایتی بود و اکنون به کمک شواهد

متنی نسخه نظام، نمی‌توانیم مطمئن باشیم که این متن به قدیمی‌ترین قالب داستان نزدیکتر نباشد.

ترتیب رویدادها و تمثیل‌ها در این قسمت مانند ترتیب نسخه‌های اسماعیلی و اکمال‌الدین است. آنچه در اینجا باید تأکید شود تقسیم دیدارهای پنهانی میان بلوهر و بوداسف در نسخه نظام به چهار مجلس یا چهار شب است. فهرستی از تمثیل‌های هر مجلس در زیر بدست داده می‌شود. عنوان داستان‌ها از نسخه نظام گرفته شده‌اند و در صورتی که عنوانی با عنوان همان داستان در شرح‌های دیگر تفاوت داشته باشد به آن عنوان نیز در بین دو ابرو اشاره شده است.

مجلس اول: (۱) داستان ملک پاک دین با وزرا و امرای ظاهر بین (تمثیل چهار صندوق)، (۲) مثال برزگر، (۳) مثال پیل با مرد رهگذری، (۴) داستان تاجر پادشاه و سفر و مراجعت او (تمثیل سه رفیق)، (۵) حکایت ابله خر خر، (۶) مثال عجوز شوهر کش و مرد غریب (پادشاه یک روزه)، (۷) مثال سگان و مردار، (۸) داستان پادشاه حریص (پادشاهی که گوشت فرزند خود را خورد).

داستان "شیپور مرگ" را که در تمام شرح‌های دیگر به عنوان بخش اول تمثیل چهار صندوق می‌آید در این فهرست نمی‌بینیم و شرح نظام تنها شرحی که آن را ندارد. حکایت ابله خر خر تنها در شرح نظام دیده می‌شود.

مجلس دوم: (۱) باغبان، (۲) طبیب حاذق (پزشک و بیمار)، (۳) مرغ قدم (مرغ قدم)، (۴) داستان صاحب کشف با عزازیل، (۵) آفتاب حکمت، (۶) داستان ملک کامران با وزیر مهربان (تمثیل شاه و زوج فقیر سعادت‌مند)، (۷) داستان حکیم صادق فراست با میزبان بی‌کیاست، (۸) داستان بازرگان بچه و مصاهرت او با مرد درویش (جوان ثروتمند و دوشیزه فقیر).

داستان عزازیل تنها در شرح نظام وجود دارد.

مجلس سوم: داستان مرغ پردان با صاحب بستان (تمثیل دام گزار و بلبل)

مجلس چهارم: (۱) داستان ملک بد کردار و بیداری او از خواب پندار (تمثیل پادشاهی که تاری سفید در ریش خود در آینه دید)، (۲) داستان پادشاه فراموشکار با وزیر هوشیار.

پس از آخرین تمثیل، بلوهر یک بحث و موعظه دراز پنجاه صفحه‌ای خطاب به

بوداسف ارائه می‌کند که شماری از موضوعات مختلف را در بر می‌گیرد. حدس من این است که این پنجاه صفحه، که کلی از جنس دیگری و متفاوت با درونمایه داستان بلوهر و بوداسف است، خود کتاب کامل و جداگانه‌ای بوده است که یکجا توسط نسخه منبع نظام تبریزی در آن روایت گنجانده شده است. کتابی که نام و نشان آن گم شده است و یا کتاب شناسان آن را برای همیشه از دست رفته دانسته‌اند. مترجم نسخه مرجع نظام در توضیحی که در پایان آخرین تمثیل اضافه کرده است و سرآغاز بخش الحاقی است می‌نویسد:

بلوهر چون این حکایت تمام کرد ملک زاده از سماع آن تعجب نمود و به مجالست و مؤانست او شغف فرود و میان ایشان بعد از آن سؤال و جواب علمی نرفت، لکن جهت آنکه غرض اعظم و مقصود اهم در ترجمه این کتاب تنبیح غافلانست و ارشاد مسترشدان و این معنی جز به علم و عمل تمام نشود، سؤالی چند از قول ملک زاده درافزودیم به جواب آن از زبان بلوهر حکیم راه نمودیم (۲۷۸ - ۲۷۷).

او نمی‌نویسد که این "در افزوده‌ها" نگاشته خود اوست یا آنها را از نویسنده‌ای دیگر به وام گرفته است. عناوین موضوعاتی که در این قسمت در مورد آنها استدلال می‌شود این موارد را در بر می‌گیرد: اقسام سعادت، طریق تحصیل علوم، علوم که به سعادت اسفل که سعادت خارج است تعلق دارد، علم کتابت و اقسام آن، اقسام علوم که به سعادت اوسط که سعادت بدنست تعلق دارد، اقسام طب، اقسام علوم که به سعادت اعلی که سعادت نفس است تعلق دارد، حکمت علمی و اقسام آن، علم منطق و توابع و لواحق آن، الفاظ مفرد که آن را مقولات عشر خوانند، الفاظ مرکب، علم طبیعی و اقسام آن، تقسیم اجسام عالم، علم الهی و مراتب آن، حکمت عملی که عبارتست از علم اخلاق، اقسام علوم شرعی.

۷ - ۲) بخش دوم

در نسخه‌های اسماعیلی، گرجی و یونانی شماری رخداد، آزمون و شخصیت‌های دیگر هست که پس از عزیمت بلوهر از نزد شه زاده رخ داده و وارد داستان می‌شوند. این موارد قبل از اینکه بوداسف شهر را ترک کرده و و ماجراهایش را آغاز کند بخش درازی را اشغال می‌کنند (اسماعیلی، ۲۰۸ - ۱۳۷؛ بلوریانی، ۱۷۸ - ۱۲۱؛ بارلعم و یهوشافات، ۵۶۱ - ۳۱۹). به نظر می‌رسد که این بخش در نسخه هاله نیز گنجانده شده بود اما به

فاصله کوتاهی پس از آغاز، آن متن از میان جمله‌ای گسیخته می‌شود و با یافت نشدن برگ‌های بعدی نسخه ناقص مانده است.

قسمت دوم روایت نظام تبریزی شباهت بسیاری با شرح اکمال الدین دارد که ژیماره آن را "مطلق اصیل" می‌خواند (۲۹). به نوشته او این قسمت در شرح اسماعیلی، الحاقی از منابع دیگر است. وی با اشاره به مجموعه "به کلی متفاوتی" از رویدادها، شخصیت‌ها، تنش و پیشروی دراماتیک در این بخش نتیجه گیری می‌کند که "حسی از یک کتاب دوم به آدم دست می‌دهد، کتابی متفاوت از همان آغاز" (۲۰). او به نکته‌ای در الفهرست ابن ندیم اشاره می‌کند که بر اساس آن، علاوه بر کتاب بلوهر و بوداسف، کتاب دیگری به نام کتاب بوداسف مفرد در دست بود. ژیماره با نقل عبارتی از روزن و پیترز به این نتیجه می‌رسد که کتاب بوداسف مفرد در واقع همان قسمت دوم کتاب بلوهر و بوداسف است، از جایی که بلوهر از نزد شه زاده عزیزت می‌کند و بوداسف تنها می‌شود (۲۱).

آنچه به بحث ما مربوط می‌شود این است که به نظر می‌رسد هر دو شرح اکمال الدین و نظام تبریزی به زمانی تعلق دارند که هنوز ادغام کتاب دیگر پایان نیافته بود و بنابراین به قالب قدیمی نزدیک‌ترند. آنچه این ادعا را محکم‌تر می‌نماید، و امتیازی برای شرح نظام است، این واقعیت است که روایت‌های آمده در این دو شرح از نوعی است که مانند آنها، همان طور که ژیماره می‌نویسد (۳۰) در کتاب‌هایی مانند سلوان المطاع، بویژه در فصل پنجم آن یافت می‌شود. همان طور که پیش‌تر نوشته‌ام، کتاب دیگر نظام تبریزی بنام ریاض الملوك چیزی جز ترجمه فارسی سلوان المطاع نیست که در ۷۶۸ هجری در هنگامی که بیست و هشت ساله بود انجام شد (نظام، بیست و یک). او در هنگام اشتغال به بلوهر و بوداسف در دهه ششم زندگی خود بود. به عبارت دیگر، نظام تبریزی با داستان‌هایی از این دست از همان سال‌های جوانی خود دل مشغولی داشت و به دلیل این آشنایی در جایگاهی قرار داشت که کشکولی از شرح‌های مختلف - گنجاندن داستان فرخان و فرزندش بوداسف در کتاب سلوان المطاع - سر هم نکند. در اینجا است که اشاره او به پرداخت نسخه‌ای کوتاه و تمیز از داستان، و "به دست انتقاد خاشاک مالایلم که دست لزوم مؤلف فراهم آورده بود از آن دور" کردن (۹) معنا می‌یابد. او در ادامه می‌نویسد: "اکنون با آنکه هیچ نکته‌ای از مقاصد آن کتاب [ترجمه اصلی فارسی]

فوت نشده، ... جهانیان را به خوانی از اغذیه ناگوار پاک کرده ... صلا در دادم تا عالمیان از آن محظوظ شوند" (۱۰).

با این همه، دو نکته را لازم است توضیح دهم. نخست، آنکه داستان‌های موجود در قسمت دوم اکمال الدین و نظام به این دلیل ساده که شیخ صدوق کتاب خود را در سال ۳۵۰ هجری جمع آوری نمود و سلوان المطاع دو قرن پس از آن یعنی در سال ۵۵۵ هجری تألیف شد هیچ ارتباطی با این کتاب ندارند. دوم، داستانی با شباهت حکایت عزیمت بوذسف از قلمرو پدرش به مملکتی دیگر و گفتگوش با پادشاه آن مملکت در کتاب دهم بوداچریت به بعد وجود دارد.

ادامه روایت در بلوهر و بیوذسف نظام تبریزی به این صورت است: پادشاه برای شه زاده جشن عروسی می‌گیرد؛ بیوذسف قصر و مملکت خود را در نیمه شب عروسی ترک می‌کند؛ شه زاده وارد سرزمینی می‌شود که پادشاهی دادگر دارد و صاحب دختری جوان است؛ دختر جوان به بیوذسف دل می‌بازد؛ داستان شه زاده مست در ناووس گبران؛ تمثیل دزدانی که به جای گوهر، گزدم و افعی در ربودند؛ داستان ملک زاده اسیر.

۸ - ۲) مؤخره

این قسمت در روایت نظام با کلیه شرح‌های دیگر بی‌شباهت است، و با داستان‌های بودا اختلاف دارد. به نظر می‌رسد که این قسمت گزارش مثله شده‌ای از شرح مینا به دست نظام یا منبع او است. برداشت من این است که خود نظام تبریزی را مسئول پاره پاره کردن این بخش و پاک کردن تمامی عناصر بودایی متن که در چارچوب آموزه‌های اسلامی نمی‌گنجیدند بدانم، همان عناصری که روحانی‌ای مانند شیخ صدوق بیش از چهار سده پیشتر آنها را در روایت خود حفظ کرده بود.

پایان روایت نظام بسیار سریع می‌رسد - در واقع ظرف دو صفحه - فرودی که با آن شتاب انتظار آن از سوی خواننده نمی‌رود. پس از مدتی جهان پیمایی و مجالست علما، بیوذسف که هیچ‌گاه پدرش را از یاد نبرده است نامه‌ای به سوی او روانه می‌کند. پیش از ورود نامه، شاه دانسته بود که از ستایش اصنام هیچ چیز بر نمی‌آید و تدبیر خود دانسته بود تا به نساک و زهاد بیبوند. پس عهد می‌کند اگر فرزند را به سلامت باز یابد روی بدرگاه خدای آسمان آرد. کوتاه زمانی بعد، نامه بیوذسف می‌رسد، و او وزیر و جمعی از خواص خود را به نیابت نزد فرزند می‌فرستد. شه زاده به سرزمین خود بر می‌گردد،

جمله اهل ملک به صدق دل ایمان می‌آورند، پادشاه و شه بانو و شه زاده مدتی بشادی می‌مانند و دادگری می‌کنند و به نام نیک در می‌گذرند. این قسمت آنچنان کوتاه و بهم ریخته است که نظام با آنکه می‌نویسد پادشاه وزیر و خواص را "به نیابت" نزد فرزند می‌فرستد در سطر بعد می‌بینیم که وقتی آن گروه به شه زاده می‌رسند این خود شاه است که از فرزند می‌خواهد مراجعت کند (۳۴۵).

شرح اکمال الدین (۳۵۱) و نسخه اسماعیلی (۲۱۵) از کشمیر به عنوان محل مراجعت شه زاده و مکان وفات او نام می‌برند. نام بردن از این شهر، که به نظر می‌رسد تحریف و تعریبی از کوشنگر، محل وفات افسانه‌ای بودا در گوراخ پور هندوستان باشد، به تعدادی حدسیات شبه علمی از نظر یکی انگاشتن بوذاسف با عیسی مسیح دامن زد.^{۱۶} نام این شهر و یا شهر دیگری به عنوان محل وفات بیوذسف در نسخه نظام نیامده است و فرض بر این است که او به همان شهر خود یعنی سوبلات یا سولابط بازگشته و در آنجا درگذشته باشد.

۹-۲) اندرز بزرگمهر و قدمت روایت‌ها

به نوشته ژیماره، برای تعیین قدیمی‌ترین شرح در میان روایت‌های موجود بلوهر و بوذاسف معیاری قطعی وجود دارد و آن هم الحاق آداب بزرگمهر در متن این داستان است و نتیجه می‌گیرد که "می‌توانیم شرحی را قدیمی‌ترین بدانیم که آن را بهتر حفظ کرده باشد" (۵۶). در نسخه نظام تبریزی اندرز بزرگمهر در صفحات ۲۵۳ - ۲۴۱ متن چاپی آمده است.

مقایسه روایت‌های اسماعیلی و نظام تبریزی با اندرز بزرگمهر، هم متن اصلی پهلوی و هم برگردان ابن مسکویه در حکمت الخالده، آشکار می‌کند که هر دو شرح اسماعیلی و نظام در خطوط کلی و بخش بزرگی از محتوای خود مشابه هستند. همچنین ارتباط نزدیکی میان آنها با متن گنجانده در کتاب ابن مسکویه وجود دارد.

با این همه، مطالعه دقیق‌تر روشن می‌کند که اختلافات معینی میان این سه متن وجود دارد که بیانگر اختلاف منابعی است که اندرزنامه را از آن گرفته‌اند، اما این منبع اصل پهلوی آن هم نیست. نمونه‌ای از اختلاف با اصل پهلوی را می‌توان در ردیف‌های ۱۹۰-۱۸۹ دید: "بهترین دوست کدام است؟ - آن کس که بیشترین یاری را به فردی رساند که مشکل خود را در دشواری نزد او برده است" (بزرگمهر ۱۸). این بخش در

روایت‌های اسماعیلی و نظام تبریزی به پیروی از شرح ابن مسکویه به این صورت تغییر یافته است: "بوذاسف - کدام برادرانند که یاری شان از همه بی‌شائبه‌تر است؟ بلوهر - آنانی که ترک دنیا کرده، و جز آنچه را که برای ادامه حیات لازم است نه می‌خواهند و نه می‌دارند و با آن خود را برای زندگی آینده مهیا می‌نمایند" (ژیماره ۱۲۰؛ نظام ۲۵۲). به جای "برادران" در ابن مسکویه "حامیان" آمده است. اختلاف دیگری با اصل پهلوی اندرزها در برگردان ردیف ۱۵۴ دیده می‌شود. در متن اصلی می‌خوانیم که زن گوش بفرمان و فرزند خوب بزرگ‌ترین سعادت هستند، در حالیکه "شوی ترسناک شریر بزرگترین عذاب است" (بزرگمهر ۱۵). ابن مسکویه هر دو صفت را به گونه‌ای تغییر داده است که به "زن" ارجاع می‌دهند، در حالی که شرح اسماعیلی عبارت "همسر" را به کار برده است (۱۲۲) و نظام تبریزی عبارت "همسر" را برای مورد اول به کار برده است و در مورد دوم از ابن مسکویه پیروی نموده و نسبت را بجای "شوی" به "زن" داده است (۲۵۳).

پیش از اینکه بلوهر به ایراد این اندرزهای حکیمانه بپردازد ابتدا بحث درازی مطرح می‌شود که در هر دو شرح اسماعیلی و نظام گنجانده شده است. همچنین، در هر دوی آنها، پرسش و پاسخ از نقطه مشابهی و از پرسش بوذاسف از بلوهر درباره قدر و عمل آغاز می‌شود (ژیماره ۱۱۷؛ نظام ۲۴۸) که برابر با ردیف ۱۰۵ اصل پهلوی است (بزرگمهر ۱۲). به عبارت دیگر، آنها ترتیب توالی پرسش‌ها را تغییر داده و از میانه اندرزها شروع کرده‌اند. ابن مسکویه ترتیب گزارش اصلی را نگه داشته است.

اختلاف اصلی میان دو شرح اسماعیلی و نظام مربوط به پایان اندرزها است. پس از پرسش و پاسخ "پایان چه چیز از همه زودتر واقع شود؟ - دوستی فاسقان" (ژیماره ۱۲۲). نظام می‌نویسد: "چون سخن میان ایشان بدینجا رسید، بلوهر عنان بازکشید، صلاهی مفارقت در دادند و هر یک روی به خوابگاه خود نهادند" (۲۵۳). این پایان مجلس یا شب سوم است. اما در شرح اسماعیلی اندرزهای بیشتری به اضافه یک تمثیل و تفسیر آن قبل از جدایی آن دو برای شب سوم داده می‌شود.

کتاب مهم دیگری که اندرز بزرگمهر را در خود جای داده است شاهنامه فردوسی است. اما گزارش فردوسی، هم اندرزنامه مورد بحث و هم متن پهلوی دیگری منسوب به بزرگمهر را در بر می‌گیرد. این متن دوم در حکمت الخالدة ابن مسکویه پس از متن اصلی

و بدون عنوان می‌آید و با "چنین گفت بزرگمهر" آغاز می‌شود. در این متن، اندرزهایی را به عنوان نصایح بزرگمهر به پادشاه ایران می‌خوانیم که بلبل در "داستان مرغ پر دان با صاحب بستان" برای بازخرید رهایی خود به دام گزار می‌دهد. این یکی از کم شمار شواهدی است که به پس زمینه پیدایش و پرورش داستان‌ها و نکات اخلاقی داستان مورد بحث در ایران دلالت می‌کنند.

۱۰ - ۲) مطالب الحاقی که از منابع دیگر به نسخه نظام وارد شده‌اند همچنان که پیشتر گفته شد، در دو جای روایت مطالب الحاقی درازی به شرح نظام راه یافته است - اولین مورد جایی است که درباری به زاهدان پیوسته از ترک مقام خود و دنیا دفاع می‌کند، و دومین مورد آخرین بخش سخنان بلوهر است. مورد اول دیگر نویسی درازی از مباحثه‌ای میان زاهد و شاه است. در این بخش که بیشتر حالت تک‌گویی از سوی زاهد را دارد، گفتگویی که در شرح‌های دیگر هم وجود دارد به رساله فلسفی دراز و خسته‌کننده‌ای در باب نفس و عقل مانده شده است. در دو قسمت این بخش مطالبی وجود دارد که در انطباق با کتاب عجایب نامه محمد بن محمود همدانی است که در نیمه دوم قرن ششم هجری می‌زیسته است. شرح نظام در بخشی زیر عنوان "بیان کردن ناسک حواس خمسۀ ظاهری را" (۲۷ - ۲۵) درباره نحوه کار حواس پنج‌گانه توضیح می‌دهد. این بخش نظیر خود را، و در مواردی با واژه‌های مشابه، در کتاب عجایب نامه در بخشی زیر نام "عجایب حس" (۸۴ - ۸۱) دارد. همچنین، نمونه مشابهی در باب قدرت تخیل میان شرح نظام (۳۱) و عجایب نامه (۷۴) وجود دارد. واقعیت این است که خود کتاب همدانی هم مطالب خود را از منابع قدیمی‌تر، حتی تا بُندهشن می‌گیرد. به این دلیل احتمال می‌رود که شرح نظام و عجایب نامه هر دو مطالب خود را از منبع مشترک دیگری گرفته باشند.

چنین به نظر می‌رسد که دومین بخش الحاقی بزرگ، خود کتاب مستقلی بوده باشد که یکجا در شرح بلوهر و بوذاسف به روایت نظام تبریزی گنجانده شده باشد. من توانسته‌ام شواهدی از ارتباط این بخش با کتاب اخلاق ناصری خواجه نصیر توسی بیابم. هنگامی که بلوهر درباره "بیان حکمت علمی و اقسام آن" (نظام ۲۹۶ - ۲۹۴) توضیح می‌دهد، ردهای روشنی، و گاهی مواقع با عبارات یکسان، از ارتباط با کتاب خواجه (۴۰ - ۳۸) می‌یابیم، متنی که در قرن هفتم به نگارش درآمده است.

همچنین، شماری شعر، ضرب المثل، آیات قرآنی و قطعات کوچک وجود دارند که منبع آنها به دقت قابل تعیین است. بیت‌های فراوان از حکیم سنایی در کتاب آمده است، همان طور که حداقل در یک مورد یک رباعی هم از خیام در آن دیده می‌شود (۲۱). شرح نظام از منظری شیعی بازنویسی شده است و از این رو، بدون ذکر منبع، نقل قول‌هایی هم از نهج البلاغه در خود دارد (۹۵).

۳) ایران، زادگاه داستان بلوهر و بوذاسف

شواهدی درون متنی و برون متنی وجود دارد که به تعیین فرهنگی که داستان در خاک آن پرورده شده یاری می‌رسانند. شواهد درون متنی آشکار می‌سازند که داستان خوانندگان و شنوندگانی را مخاطب قرار داده بود که بیشتر پیشینه‌ای زردشتی داشتند. از طرف دیگر، شواهد بیرونی تصویری از فعالیت‌های ترجمه و توزیع این کتاب و متن‌های مشابه بدست می‌دهند - افرادی مانند ابن مقفع و ابان لاجقی که برای آرای زندگی خود نامبردار بودند.

۱- ۳) شواهد متنی

در "داستان ملک کامران با وزیر مهربان" (تمثیل شاه و زوج فقیر سعادت‌مند) درباره زن و شوهر زشت فقیری می‌خوانیم که در سوراخی در تل سرگین شب را به شادخواری و نواختن موسیقی می‌گذرانند و از با هم بودن خود سرخوشند. در شرح یونانی بارلعام و یهوشافات، شاه و همراهانش "تابش نوری می‌بینند که از شکافی نمایان است. خوب نگاه می‌کنند، اتافک غارمانند زیرزمینی‌ای می‌بینند که در جلوی آن مردی ایستاده بود" (۲۳۱-۲۳۰). هیچ ذکری از ساز موسیقی در این شرح نیست. در شرح گرجی بلوریانی، شاه و وزیرش "تل آشغال بزرگی" می‌بینند و "مردی را که غارمانندی در داخل تل کنده و با همسرش در آن نشسته‌اند،" مشاهده می‌کنند (۹۱). در اینجا هم، ذکری از ساز موسیقی نیست اما به "آواز خوانی" اشاره می‌شود. متن اسماعیلی هم از "کنده" و "غار" یاد می‌کند و در ادامه می‌نویسد که شاه و همراهش "صدای آواز و سازی زهی می‌شنوند. ... مردی زشت سیما را می‌بینند ... که در دستش تازی داشت و با آن می‌نواخت،" (۱۰۲). اکمال الدین هم همین‌ها را تکرار می‌کند (۳۰۲). اما، همین بخش در شرح هاله جنبه خاص‌تری از فضا و مکان را آشکار می‌کند: "حفره‌ای غار مانند

دیدند، که مرد تهیدستی کنده و سرپناهی برای خود و همسرش کرده بود. با شنیدن صدای آواز ... مردی را دیدند زشت منظر ... در دستش استخوانی بود بدور افتاده از نعشی، و بر آن پوستی کشیده بود از همان، همچون دایره‌ای،" (۱۴۵ - ۱۴۴). نظام تبریزی هم به دقت همین وصف را کرده است جز اینکه به جای "دایره" نام ساز را "رود هندی" نوشته است که به "تار" نسخه اسماعیلی نزدیکتر است.

این بخش نشان می‌دهد که آنچه در شرح‌های دیگر تل سرگین و مزبله دان به نظر می‌آید ممکن است در واقع مکانی برای قراردادن مرده‌ها بوده باشد. مکان غار مانند مرده‌هایی که دفن نشده در دسترس باشند به صورتی که بتوان از پوست و استخوان‌شان ساز موسیقی درست کرد ذهن را متوجه "دخمه" یا "استودان" زردشتیان می‌کند. می‌دانیم که تا همین چند دهه قبل زردشتیان درگذشتگان خود را دفن نمی‌کردند، بلکه آنها را دخمه می‌گذاشتند و به محلی که استخوان مردگان جمع می‌شد "استودان" می‌گفتند.

دیوید لانگ اصل این داستان را در سنت‌های بغداد در زمان خلیفه هارون الرشید می‌داند (۸۰۹ - ۷۸۶) "که به خاطر عادت خود به سرکشی‌های ناشناس شبانه در اطراف شهر و مشاهده احوال رعایایش معروف بود." او می‌نویسد: "داستان فرعی سور، رقص و معاشقه در کومه عظیمی از کثافت نظیر خود را در داستان‌های هزار و یک شب دارد، جایی که زن شاهزاده‌ای جادو شده با سیاه کریه منظری در غاری که در مزبله دانی بزرگ کنده شده است عشق بازی می‌کند (۹۰، پانوش یک).

نخستین بخش نوشته لانگ بر این اساس که قدمت نسخه اسماعیلی، که آن هم همین شرح را دارد، جلوتر یا هم زمان با خلافت هارون الرشید است نمی‌تواند پذیرفته شود، زیرا به نوشته ژیماره "باید نگارش شرح اسماعیلی را میان سال‌های ۷۵۰ تا ۹۰۰ میلادی تعیین کرد" (۶۱). با در نظر گرفتن این دوره زمانی، این قدر گذر زمان از شب گردی‌های هارون الرشید کافی نیست تا ماجراهای آن بدل به داستان‌های معروف شوند و به کتاب‌ها راه یابند. قسمت دوم نوشته دیوید لانگ، یعنی گنجاندن داستانی از مجموعه داستان‌های هزار و یک شب، اگر درست باشد تأییدی است بر ادعای این مقاله برای دانستن ایران به عنوان بستر تولد و پرورش داستان بلوهر و بوذاسف. تمثیل اصیل دیگری از روایت، یعنی "داستان شاهزاده مست" در کتاب‌های فارسی

دیگری مانند رسائل اخوان صفا و کیمیای سعادت غزالی هم آمده است. قبل از نگارش شرح نظام، این تمثیل در میان دیگر شرح‌های بلوهر تنها در اکمال الدین گزارش شده بود (۳۴۱) و بقیه آن را ندارند. این تمثیل، داستان شه زاده‌ای است که در شب عروسی خود مست می‌کند و سر به بیابان می‌گذارد، و با دیدن نور ضعیفی در مکانی، آن را اتاق خواب خود می‌پندارد و وارد می‌شود. در آنجا، قدری استخوان و بانویی خفته می‌بیند. به تصور آنکه خفته عروس اوست، تا سحر با او می‌خوابد و در می‌آمیزد. با پاره شدن پرده تیرگی، شه زاده در می‌یابد که آن مکان "دخمه‌ای" زردشتی، و عروس پنداری جز بانویی تازه درگذشته نیست. اکمال الدین واژه "دخمه" را بکار نمی‌برد و مکان را "گور" می‌نامد و تصور آن دشوار خواهد بود اگر آن مکان اتاق مانند نباشد زیرا چگونه می‌توان وارد گوری شد و در گوشه‌ای از آن خوابید! غزالی می‌نویسد که آن مکان "دخمه گبران" بود و آن خفتگان فرضی مردگان بودند (جلد اول، ۱۰۶-۱۰۵).

رسائل اخوان صفا این داستان و تعدادی از داستان‌های دیگر بلوهر و بوذاسف را در بر دارد. ژیماره بر این باور است که از دید مؤلف رسائل داستان "شاهزاده مست" به حلقه بلوهر تعلق دارد (۳۶). او می‌نویسد: "هم به خاطر جزئیات متن و هم به خاطر اهمیتی که خود تمثیل دارد، شرح اخوان صفا انطباق بیشتری با شرح اصلی داستان در مقایسه با شرح ابن بابویه دارد، که هم داستان را کوتاه‌تر کرده و هم آن را در بافتی متفاوت قرار داده است" (۳۷). وی سپس اشاره می‌کند که به رغم پایان متفاوت تمثیل در میان دو متن، به احتمال بسیار قوی غزالی در نوشتن این بخش زیر تأثیر رسائل اخوان صفا قرار داشت (۳۸).

گزارش نظام تبریزی از این داستان (۳۳۶) در میانه شرح اکمال الدین و غزالی است. او در حالی که اصطلاحات زردشتی را ننگه می‌دارد اما داستان را خلاصه و خارج از جایگاه خود توصیف می‌کند: "ملک زاده ... به ناووسی از نوایس گبران رسید و او را در حال مستی خانه خود نمود. در آنجا شد و اشخاص اموات را خفتگان پنداشت." در آغاز کتاب بلوهر و بوذاسف، نظام نمونه‌هایی از قسمت‌هایی را که در متن منبع خود ویراستاری و پرداخت نموده است بدست می‌دهد. او به نقل از متن منبع خود به ویژه شرحی از داستان مرد جوانی می‌دهد که با زنی می‌خوابد و نمونه متن ویراست خود را نیز ارائه می‌نماید (۷).

۲ - ۳) شواهد برون متنی

در اینکه بلوریانی گرجی همچون منبع شرح یونانی بارلعام و یهوشافات به کار رفته است تردیدی نیست. با این همه، در کتاب دوم مطالبی را می‌یابیم که از شرح گرجی وارد آن نشده‌اند. اشارات به ایران و تلمیحات به رفتن ارداویراف به آسمان برای دیدار از بهشت و دوزخ از این دسته‌اند.

در حالی که به عنوان باقی مانده‌ای از داستان تولد بودا مکان داستان هنوز در تمامی شرح‌های موجود هندوستان است، نویسنده متن یونانی بی‌هیچ دلیل آشکاری از ایران نام می‌برد. به نوشته کتاب، "سرزمین هندی‌ها کشوری وسیع و پرجمعیت است که با فاصله زیادی در پشت مصر واقع شده است... اما در قسمت اصلی هم مرز ایران است، سرزمینی که قبلاً «کیش اصنام آن را تیره کرده، در نهایت درجه توحش و کاملاً تسلیم آیین‌های خلاف شرع بود» (۷). استفاده از قید "قبلاً" به این مفهوم است که ایران اکنون در مسیر حق قرار گرفته است. پرسش موجه در اینجا این است که چرا به رغم اعلام هندوستان به عنوان مکان داستان نویسنده از ایران به عنوان عرصه مبارزه با کیش اصنام نام می‌برد؟ شاید نویسنده از پس زمینه فرهنگی داستان آگاه بوده و در جهت انطباق ترجمه خود با افسانه "مسیحی شدن دوباره هند بدست یهوشافات" سعی در پنهان کردن آن داشته است: تلاشی که باعث لغزش زبانی شد.^{۱۷}

اما اشاره به ایران تنها به همین یک مورد محدود نمی‌شود. توصیفاتی از مناظر بهشت و دوزخ در متن وجود دارد که تلمیح آشکاری به رؤیای ارداویراف هستند. اولین نمونه را می‌توان در فصل ۳۰ (صفحات ۴۷۰ - ۴۶۹) خواند که در آن مردانی سهمگین آیوآزاف را، بی حال و رنجور در پس مبارزه با اغوای زنان، به بالا می‌برند و گوشه‌ای از بهشت و دوزخ را نشان می‌دهند. در مورد دیگر، همان مردان سهمگین آشکار می‌شوند و او را بالا می‌برند و قصری را در قلمرو نور نشان می‌دهند که پس از مرگ از آن او خواهد بود (۶۰۱).

ابولحسن مسعودی در مروج الذهب عصر خلفای عباسی را همچون زمان شکوفایی و نیز سرکوب مذاهب تنوی، و آیین مانی را به عنوان پرنفوذترین آنها معرفی می‌کند. او در گزارش پاسخ‌های یک شیعی اخباری به نام محمد بن علی عبدی خراسانی به پرسش‌های خلیفه القاهر بالله می‌نویسد، منصور "اول خلیفه بود که از زبان‌های بیگانه

کتاب برای او به عربی ترجمه کردند که کتاب کیله و دمنه و کتاب سند هند از آن جمله بود. ... دیگر کتاب‌های قدیم یونانی و رومی و پهلوی و فارسی و سریانی را برای او ترجمه کردند و به دسترس مردم نهادند که در آن نگریستند و علوم آن را بیاموختند" (جلد دوم، ۶۹۶). او بعدتر می‌نویسد که خلیفه مهدی در کشتن ملحدان و بی‌دینان که در ایام او پدیدار شده بودند بکوشید "و این نتیجه رواج کتاب‌های مانی و ابی دیصان و مرقیون بود که ابن مقفع و دیگران از فارسی و پهلوی به عربی ترجمه کرده بودند." قائل شدن ژیماره به "اصلی غیر عرب" (۶۰) برای بلوهر و بوذاسف می‌تواند از جمله دلالت‌هایی باشد که آن را یکی از آن کتاب‌های ترجمه شده بدانیم.

مسعودی نویسندهٔ مروج الذهب در حدود ۲۸۰ هجری در بغداد بدنیا آمد و این کتاب را در سال ۳۳۲ هجری به نگارش درآورد. شیخ صدوق قمی مشهور به ابن بابویه مطالب خود از جمله بلوهر و بوذاسف را برای کتاب اکمال الدین و اتمام النعمه در هیجده سال بعد (سال ۳۵۰ هجری) گردآوری نمود. در واقع هیچ ارتباط آشکاری میان داستان مورد مطالعه ما و هدف او از انشای آن کتاب به نظر نمی‌رسد. شیخ صدوق این را می‌دانست و گنجاندن داستان در کتاب خود را اینگونه توجیه می‌کند: "همه خوانندگان از موافق و مخالف به مطالعه اینگونه اخبار و داستان‌ها رغبت دارند و چون آنها را در این کتاب بخوانند به خواندن مندرجات دیگر آن تشویق می‌شوند و بر آن اطلاع می‌یابند" (۳۵۲)!

او داستان بلوهر و بوذاسف را در نیشابور گردآوری کرد. هیچ توضیح دیگری نمی‌توانست اشتها را در این داستان در آن دوره را و در شهری که برای قرن‌های پی در پی مرکز مهم فرهنگ ایرانی بوده است نشان دهد.

روحانی عالی مقام شیعی، محمد باقر مجلسی (درگذشته به سال ۱۱۱۱ هجری) شرح شیخ صدوق از داستان را به صورت کامل در کتاب خود بحار الانوار گنجاند. وی همچنین به دست خود ترجمه‌ای وفادارانه از این داستان به فارسی نوشت و آن را در کتاب دیگر خود بنام عین الحیوه نقل کرد.

تکه‌ای از داستان که به زبان پهلوی یافت شده است متنی فراهم شده پس از ظهور اسلام است و ترجمهٔ دوباره‌ای، به احتمال از عربی به پهلوی است.

۴) شواهد مانوی

پس زمینه آیینی تجرد و گیاه خواری بلوهر و همقطاراننش - دو مشخصه برگزیدگان مانوی - نزد پژوهشگران شناخته شده است و از این رو درباره آنها بحث اضافه نمی‌کنم. تنها به شواهدی در متن نظام اشاره خواهم کرد که می‌توانند در استدلال برای منشأ مانوی داستان مفید باشند.

۱ - ۴) ختم نبوت

یکی از بحث‌انگیزترین و روشن‌ترین دلالت‌های مانوی گفتمان بلوهر در جایی یافته می‌شود که او اختلاف میان آموزه‌های خود و آیین‌ها و فرقه‌های زاهدانه دیگر را توضیح می‌دهد. او می‌گوید:

حقیقت از سوی خداوند است ... اما اختلاف میان آنان و ما بر اثر بدعت‌های آنان است. ... در واقع، با گذشت زمان این آواز حقیقت از آمدن باز نایستاد، و آن حقیقت به واسطه پیامبران خداوند توانا و بزرگ و فرستادگان او، که بر آنان سلام باد، در خلال قرن‌های گذشته و نخستین به زبان‌های مختلف آشکار شد (ژیماره ۹۵ - ۹۴).

ماری بویس (۱۱۲) می‌نویسد که مانی آیین زردشت را بزرگ می‌داشت و فکر می‌کرد که این آیین "و مسیحیت و آیین بودا همه در اصل یک ایمان حقیقی بودند که بر اثر بدفهمی انسان‌ها از وضع اولیه خود خارج شده‌اند، و او برای برگرداندن آنها به حالت اولیه‌شان فرستاده شده است." مشخص است که ادعای مانی بر این که مأموریت او ختم نبوت است در برگردان بالا نرم شده است. در نسخه هاله (۱۴۰) همین بخش را با اشاره مشخص‌تری به ختم نبوت داریم:

منشأ دعوت حقیقت است به تنهایی، اما اختلاف میان ما و میان دیگران این است که آمدن و آشکار شدن این دعوت بر زمین به زبان‌های گوناگون با پیامبران الله و رسولان او در زمان‌های پیشین ختم شد. هر دعوتی هدایتی است و غرضی درست، اما ملت‌ها آن را از هدفش دور می‌کنند، و غرض راهش را ترک می‌کنند، و به اسمش چسبیده و انمود می‌کنند آن را می‌فهمند؛ و این جدایی میان ما و آن‌ها را تشکیل می‌دهد. ما با هیچ کس، در هیچ چیز، مخالفت نمی‌کنیم مگر اینکه علیه او برهانی داشته باشیم از بقایای کتب در دست او، و از عقایدی که بر زبان می‌آورد.

در اکمال‌الدین اشاره‌ای به ختم دعوت نیست (۲۹۵ - ۲۹۴). نظام تبریزی همان

کلمات بالا را به دقت در دهان بلوهر می‌گذارد و می‌گوید علت اختلاف "عدم علم" و "تأویلات فاسده و احتمالات آبدیه است که اصحاب فتن و طلاب ریاست و جاه و مال در تنزیلات سماوی ابداع کرده‌اند، و به تدریج و به لطف حیل در افواه افکنده، خاصه در زمان فترت و بعد عهد انقطاع" (۱۸۹).

اهمیت این عبارت در این است که علیرغم تلاش نظام تبریزی برای منطبق نمودن هر نکته کتاب با آموزه‌های اسلامی، او در این نقطه، و نیز در استدلال‌های پیش و پس از آن، از هیچ ارجاع اسلامی استفاده نمی‌کند. در این امر تردیدی نیست که توضیح بالا پژوهشی از داستان اصلی است. چالشی که این پرسش در مقابل او قرار می‌دهد و تلاش وی برای توجیه آن فهمیدنی است. بوذاسف، در پاسخ به آن گفته، بیان می‌کند: "همانا اگر نزول وحی و انذار از جهت انبیا و رسل متواتر و متصل بودی فترات این چنین روی نمودی، و حریم جهان از سلطان شیطان ایمن بودی" (۱۹۰). بلوهر در پاسخ می‌گوید: "این آن دریاییست که جمله سباحان در تلاطم امواج آن غریقند" و "در اعتراض بسته" (۱۹۰).

دیوید لانگ در پانوشتی بر نقل به معنای این بخش در بلوریانی گرجی اراز می‌دارد که، "این قسمت نسبتاً رمزی شاهی انکار ناپذیر از اصل مانوی بخش بزرگی از داستان بلوهر و بوذاسف بدست می‌دهد." وی با نقل قولی از هنینگ نوشته خود را چنین پی می‌گیرد: "نبوت شناسی بخش نظیر همین قسمت در شرح عربی قویاً یادآور نوشته‌های اصل مانوی است" (۸۸، پ ۱).

۲ - ۴ خسرو شاپور و مانی

در حکایتی که تنها در نسخه نظام تبریزی آمده است (۷۴) و بدون تردید الحاقی است، شاپور مانی را متهم می‌کند که مردم را به تخریب دنیا و به هلاک نسل می‌خواند. این داستان را در آثار الباقیه ابوریحان بیرونی هم می‌یابیم (۳۱۰). اهمیت گنجاندن این حکایت در داستان به روایت نظام تبریزی این است که بیانگر آگاهی نظام و یا نویسنده منبع او از گفتمان حقیقی داستان است. در یک صفحه پیش از این حکایت (۷۳)، پادشاه اندیشه‌های نساکان را بر اساس دو اتهام رد می‌کند و می‌گوید که مقصود خالق از پراکندن نسل مردم در زمین آن است که جهان را آبادان کنند، به زراعت سپردازند و شهرها بسازند.

این بخش دوم کتاب نظام تبریزی با استدلالی مشابه از سوی شاه در بلوریانی هم دیده می‌شود. گفتمان آشکارا ضد مانوی است و شاه نساکان را به تباهی متهم می‌کند و اینکه، "بسیاری دیگر را نیز تباه می‌کنند، آنان را از برخورداری از چیزهای خوب و لذت‌هایی که برای بشر خلق شده‌اند منحرف می‌نمایند. این خشم من عبرتی هم برای آنان است و هم برای مردم تا زمین ویران نشود" (۱۲۵). دیوید لانگ در یادداشتی بر این بخش می‌نویسد که: "این گفتگو میان آیزن [نام پدر بوذاسف در شرح گرجی-ج.ن.ا] و زاهد به صورتی روشن دلایل ریشه‌ای دشمنی حکومت با فرقه‌های مذهبی قایل به دو بنمایه مانند آیین مانی را نشان می‌دهد." وی به نقل از استیون رانسیمان می‌نویسد: "آیین مانی شکست خورد زیرا بیش از حد ضد اجتماعی بود." او در پایان این پانوشت دراز نتیجه می‌گیرد که: "به صورتی فزاینده روشن به نظر می‌آید که افسانه بلوهر و بوذاسف در واقع بسان رساله‌ای مانوی ایجاد شد" (۱۲۵).

در اکمال‌الدین و شرح اسماعیلی هیچ بحثی در این مورد میان شاه و زاهد در نمی‌گیرد و بیشتر یکی از آنان است که سخن می‌گوید. در نتیجه، با سندی که در بلوریانی یافت می‌شود، در گذر زمان شاهد رشد آگاهی فزاینده مترجمان و نسخه برداران این داستان به جهان بینی حقیقی آن هستیم و ترفندهایی را می‌بینیم که برای کم رنگ کردن آن به کار گرفته می‌شود: الحاق (مانند حکایت شاه خسرو و مانی در شرح نظام) و یا پنهان سازی نکات کلیدی که در افسانه تولد بودا یافت می‌شوند و قابل انطباق در بافت جدیدی که این داستان در آن ترجمه می‌شود - اسلامی یا مسیحی - نیستند.

۳ - ۴) آزمون ذبح

شاخص دیگری نیز وجود دارد که افشاکننده آگاهی انتقال دهندگان ایرانی داستان از فلسفه واقعی رویدادهای آن است: حذف قسمت "آزمون ذبح". همان طور که در بالا گفته شد، در پیش گفتار متن اسماعیلی دو آزمون هست، یکی اغوای شه زاده با زنان و دیگری درخواست از او برای ذبح گوسفند. آزمون نخست در شرح‌های اکمال‌الدین و نظام تبریزی به پایان بخش دوم داستان منتقل می‌شود و آزمون دوم در هر دو شرح به تمامی حذف می‌شود. دلیل این امر تنها می‌تواند آگاهی هر دو مؤلف بر نقش این داستان باشد: شه زاده با خودداری از کشتن تمایلات مانوی خود را نشان می‌دهد، و روشن است که آنها نمی‌توانسته‌اند این مطلب را انتقال دهند.

پیروان آیین مانی کشتن موجود زنده را رد و با آن مخالفت می‌کردند و این امر وسیله‌ای به دست مخالفان آنها می‌داد تا تغییر دینشان را محک بزنند. داستانی در مروج‌الذهب مسعودی وجود دارد که در آن ده مانوی بصره را در غل و زنجیر برای محاکمه نزد مأمون خلیفه می‌برند. آنان بر آنچه در انتظارشان است آگاهند:

اکنون ما را پیش او می‌برند که از کار ما می‌پرسد و از مذهبمان تحقیق می‌کند و می‌گوید توبه کنیم و از مذهب مانی بگردیم و در این زمینه امتحانمان می‌کند. از جمله اینست که تصویر مانی را به ما نشان می‌دهد و می‌گوید آب دهن بر آن بیندازیم و از او بیزاری کنیم و می‌گوید که یک دراج را که پرنده‌ای آبی است بکشیم، هر که دستور او را بپذیرد نجات یابد و هر که نپذیرد کشته شود (جلد دو، ۴۲۳).

بین مأمون خلیفه و مسعودی تا شیخ صدوق و مترجم شرح منبع نظام تنها زمان کوتاهی فاصله است، و ابقای داستانی مانند حکایت "آزمون ذبح" نزد مردم معنای خودداری شه زاده از کشتن گوسفند را یادآوری و افشا می‌کرد.^{۱۸}

۴ - ۴) بهشت و دوزخ

صور خیال مورد استفاده در بلوهر و بوذاسف برای به تصویر کشیدن چیزهای خوب و بد و بهشت و دوزخ شباهت نزدیکی با همان توصیفات در نوشته‌های مانوی دارد. در گفتگوی آغاز کتاب میان شاه و زاهد، فرد اخیر توصیفی از بهشت و بعد از دوزخ به دست می‌دهد. هر دو قسمت به نحو بدی بازنویسی شده‌اند تا با دیدگاه دینی نویسنده موافق باشند. با این همه، هنوز عبارت‌ها و ترکیبی از واژگان در همین متن وجود دارد که ژرف ساخت دیگری را آشکار می‌کنند.

و. ب. هنینگ، در "پاره‌ای سغدی از کیهان شناسی مانوی" ترجمه‌ای از ساکنان بهشت آن گونه که در برگ نخست قطعۀ باقی مانده آمده است بدست می‌دهد. در آنجا می‌خوانیم که آنها "در نور می‌زیند، جایی که آنان را هیچ تاریکی نباشد؛ در زندگی جاودان، جایی که آنان را هیچ مرگ نباشد؛ در سلامت بدون بیماری؛ در سرور، جایی که آنان را هیچ اندوه نباشد؛ ... در بدنی مقدس که آن را نابودی نباشد ... فقر را حتی به نام نمی‌شناسند ... جایگاه‌هاشان هرگز خراب نشود" (۳۰۸). آنچه آورده شد یک سوم آن قطعۀ است. نظام، در توصیفی نیم صفحه‌ای از بهشت، قطعۀ برگزیده را به دو جمله کوتاه کرده است و بقیه فضا را به تفسیرهای احادیث اسلامی داده است (۱۰۲). با این

همه، در همان دو جمله، عباراتی مشابه پاره‌ای که هنینگ ترجمه نموده است از قبیل "سعادت دائم و ملک بی‌زوال و اقامت بی‌ارتحال و غنای بی‌فقر و صحت بی‌سقم؛ و درو انواع سرور" هنوز باقی مانده است. به جای پارهٔ سغدی "در بدنی مقدس که آن را نابودی نباشد"، نظام توضیح می‌دهد که لذات بهشتی جسمانی و روحانی است. عناصر دوزخی در ترجمه‌ای از متون مانوی قبطی شامل "دود، آتش، باد، آب و تیرگی" است (اسماعیل پور ۱۷۱). فهرست ابن ندیم از ذباب (مه)، آتش، سموم (بادهای سوزان)، زهر و تاریکی نام می‌برد. شرح نظام (۱۷۶) مانند نسخهٔ هاله (۱۵۱) از آب، آتش، هوا و سموم (بادهای سوزاننده و مسموم‌کنندهٔ صحاری عربستان و آفریقا) نام می‌برد. در نسخهٔ هاله به جای سموم (samum به فتح "س") آن را simoom به کسر "س" نوشته است که اشتباه است زیرا دومی جمع "سم" است در حالی که "سموم" به املای نخست واژهٔ مفردی است که اسم خاص است.

۵ - ۴) بلوهر

در افسانهٔ تولد بودا شخصیتی به نام بلوهر یا شبیه او وجود ندارد. همچنین وام‌گیری داستان مورد مطالعهٔ ما از آن افسانه در تمامی شرح‌های موجود، تا حد زیادی، به داستان چارچوب محدود می‌شود و تمثیل‌های داستان در آن افسانه جایی ندارند. در داستان‌های بودا، گوتاما از راه مراقبه و فردی به روشنی می‌رسد. در عرفان ایرانی، پای گذاردن بدون راهنما (پیر، استاد یا مرشد) در مسیر سلوک معنوی نه تنها ناممکن بلکه خطرناک است. در داستان مورد مطالعه، شه زاده نمی‌تواند بدون برخوردار از آموزه‌ها و هدایت بلوهر راه خود و طریق نجات را بیابد. بنابراین، تغییراتی در لایهٔ بیرونی داستان، یعنی داستان چارچوب، لازم می‌شود تا تحول از افسانهٔ هندی به قالب ذهنی غیر بودایی میسر شود. با در نظر داشتن قدمت شرح عربی اسماعیلی (بین سال‌های ۳۰۰-۱۵۰ هجری) که مقدم بر شکوفایی عرفان و تصوف ایرانی و اسلامی است، نظام مرید - مرادی می‌بایستی از آموزه‌های دیگر وارد آن شده باشد. می‌دانیم که آموزش به کمک تمثیل در ادبیات مانوی دارای سنت است (Welburn 63).

شماری از موارد وجود دارد که با کمک آنها می‌توان شخصیت بلوهر را همچون شخصیت برگزیدهٔ مانوی یا حتی خود مانی تفسیر کرد. برخی شواهد که در نسخهٔ نظام تبریزی حفظ شده‌اند و می‌توان از آنها در این جهت استفاده نمود در زیر می‌آورم.

یک ادعای بلوهر در شرح نظام که در چند جای داستان تکرار می‌شود آن است که آیین او تحرک مداوم، گردش و سیاحت جهان است (برای مثال ۲۶۶). اندرو ولبورن تأیید می‌کند که، "مانی میل قوی به سفر داشت" (۹۹) و ترجمه‌ای از کفالایا (بخش ۷۶) می‌دهد که در آن مانی می‌گوید:

تا کنون سفر کرده‌ام تا اراده نور را به انجام برسانم، و حقیقت را در همه جا بپراکنم ... در هنگامی که کشتی بر دریا براندم برفتم ... تمام سرزمین هندوستان را برانگیختم ... همه ساکنان آن را ... از سرزمین ایران به در آمدم ... به سرزمین بابل رسیدم ... سرزمین آسور را پشت سر گذاشتم ... به سرزمین مادها و پارت‌ها رفتم (۱۰۲-۱۰۰). سفر بر کشتی، رفتن به هندوستان و انگیختن مردم آن به ویژه به داستان ما مربوط می‌شود.

بلوهر در پاسخ به شه زاده که از او درباره تاریخ تولدش می‌پرسد می‌گوید که از زمان تولد او خورشید "این بساط ازرق" را چهار هزار و شش صد و هشتاد بار طی کرده است "و چون از آن تعبیر به سال کنند، دوازده سال آن را شمارست" (نظام ۲۲۶). اما، او بین زاده شدن و سن خود فرق می‌گذارد، زیرا او را عدد عمر از شصت سال گذشته است. اعلام عدد دوازده سال از هنگام تولد و عدد شصت سال برای عمر در تمام نسخه‌ها مشترک است، اما شمار روزها تنها در شرح نظام گفته می‌شود. شاید بتوان شمار روزها و دوازده سال را نمادین خواند. چنانچه شمار روزها را به تعداد روزهای سال قمری بخش کنیم حاصل از سیزده سال بیشتر خواهد بود؛ و چنانچه آن را بر تعداد روزهای یک سال خورشیدی بفرستیم از دوازده سال بیشتر و به سیزده سال نزدیک خواهد بود. تعیین اینکه نظام تبریزی از چه تقویمی برای برابر انگاشتن چهار هزار و شش صد و هشتاد روز با دوازده سال استفاده نموده است برای من ممکن نیست.

شهرستانی در الملل و النحل خود (جلد ۱، ص ۴۱۸) از ابوسعید مانوی نقل می‌کند که "مدت مزاج" (آمیختگی نور و تاریکی) بر مذهب او دوازده هزار سال است و این برابر مدتی است که طول خواهد کشید تا نور از تاریکی کاملاً متمیز گردد. همچنین می‌دانیم که مانی دوازده ساله بود که "توأم" خود را دید، و دوازده سال دیگر طول کشید تا برای بار دوم او را ببیند. هم چنین عدد دوازده به چهار بفرستیم و ما در این داستان، چهار مجلس میان بلوهر و بوذاسف داریم، و شه زاده پیش از آماده شدن برای پیوستن

به طریق نساکان "چهار علامت" را باید ببینند. نیز می‌دانیم که مانی هم مانند بلوهر بیش از شصت سال بزیست - دقیقاً "شصت سال و سیصد و نوزده روز".

(۵) نتیجه

انتشار بلوهر و بیودسف نظام تبریزی گامی مهم در اثبات موجودیت ترجمه دوباره‌ای از سرتاسر داستان به زبان اصلی است؛ ترجمه‌ای که اکنون در دسترس نیست و روایت نظام تبریزی تنها بازپرداختی از آن است. این شرح با تمثیل‌ها، ماجراها، گفتگوها و مواد دیگر اصیل و متعدد خود فرصت تازه‌ای برای پژوهشگران فراهم می‌کند تا به تصور دقیق‌تری از صورت اصلی داستان برسند.

گنجاندن برخی قطعات ثقیل در این داستان که با دیگر اجزای روایت و نیز گفتمانی که روایت در خدمت به آن پرداخت گردید همخوانی ندارند چالشی را مقابل پژوهشگران برای تحقیق منابع آنها قرار می‌دهد. تعیین منابع این افزوده‌ها به شماری از پرسشهای مربوط به تحول داستان در طول قرن‌ها، که آن را از افسانه‌ای مربوط به تولد بودا به روایتی پیچیده و ترکیبی از چندین نوع ادبی، و غنی از داستان‌های زیبای شرقی فرا برده است پاسخ خواهد داد؛ داستانی که به چنان معروفیتی در میان مردم رسید که شیخ صدوق برای ترغیب مردم به خواندن دیگر مطالب کتابش آن را در اثر خود گنجاند.

داستان بلوهر و بوداسف از دورترین سالیان علاقه متفکران ایران را به خود جلب کرده است. ادغام اندرزهای حکیمانه بزرگمهر و بسیاری شواهد درون متنی دیگر هر گونه تردیدی در زادگاه و پرورش گاه ایرانی داستان را برطرف می‌کند. برای تعیین بوته‌ای که این داستان حاصل فعل و انفعالات آن است نگاه را از هند و سرزمین‌های عربی دوران خلافت باید به سمت ایران پایان دوران امپراتوری زردشتی برگرداند که در آنجا سر برآوردن آیین‌هایی را شاهدیم که پشت کردن به دنیا را آموزش می‌دهند.

متن نظام تبریزی شواهد تازه‌ای برای یافتن تأثیرات مانوی در تدوین چنین داستانی بدست می‌دهد. طرز زندگی و آموزه‌های بلوهر در تأیید چنین فرضی هستند. تلاش‌های نظام تبریزی یا متن منبع او برای پاک کردن چنان علایم راهنما و یا دلالت‌ها افشاکننده این امر است که آنهایی که به زمان پرداخت روایت نزدیکتر بوده‌اند درک روشنتری از گفتمان تدوین‌کنندگان کتاب داشته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

*. متن اصلی این مقاله به زبان انگلیسی و در «دومین کنگره بین‌المللی تمدن تورانی» در دانشگاه ماناس، بیشکک، فرقیستان، ۱۵ - ۱۳ مهر ۱۳۸۳ ارائه گردید.

۱. برگردان فارسی متن هاله از زبان انگلیسی به قلم این نگارنده در نشریه آینه میراث، شماره ۲۹ منتشر شده است.
۲. برای آگاهی نسبت به کمی و افزونی این دو نسخه نسبت به همدیگر به مقاله اینجانب با نام بلوهر و بیوڈسف به شرح نظام تبریزی: نسخه‌های کتابخانه ملک و کتابخانه موزه بریتانیا مراجعه فرمایید.
۳. نظام در بکار بردن نام شاه و شهر روش ثابتی ندارد. او شاه را به ترتیب چنیش، حنیش و خنیش می‌خواند. مشکل او در این قسمت مربوط به نقطه‌گذاری حروف است که نظام و روش خاص خود را دارد. متن اسماعیلی نام شاه را با املائی جنیسار (Junaysar) بدست می‌دهد. همچنین در نسخه‌ای از داستان به زبان اردو (چاپ ۱۸۹۹ هیدرآباد) که مدعی ترجمه از اصلی عربی است نیز از پادشاه به جنیسار یاد می‌کند. برای نام شهر نیز نظام تبریزی دو املا به کار می‌برد که با توجه به شواهد سولابط درست‌تر است.

4. Frame story
5. Denouement
6. Plot
7. Buddhalegend
8. Buddha-Karita or Buddha-Carita

۹. نسخه موزه بریتانیا به جای «الارضون» نوشته است «الارض».

۱۰. بازی کلامی بین نام Māyā به صورت اسم خاص شه بانو با māyā به معنای فریبکاری، خدعه و گمراهی.

11. Nāga-King, Nanda

۱۲. به نظر می‌رسد که شرح نظام از ماجرای شاه و حظیه و بارداری او یادآور مراجعه شه بانو مایا در لئته و بسته باشد که در آن «او خود را بر شوی عرضه داشت و از وی اجازه خواست نذر انکار نفس و پاکدامنی را به جای آورد و شاه پذیرفت.» در اینجا، برای اینکه مطلب با موازین اسلامی جور در بیاید، نظام می‌توانسته است عبارت «نذر انکار نفس و پاک دامنی» (یعنی خودداری از انجام روابط زناشوی با شاه) را جایگزین شستشوی آیینی و نیایش کرده باشد.

13. Asita

۱۴. Foreshadowing واژه آینه داری را از کتاب اصطلاحات ادبی صالح حسینی گزیده‌ام.

15. Rosen, Povest' o Varlaame I Iosafe, etc., pp. 35-6

۱۶. همچنین مقایسه شود با مقدمه دیوید لانگ بر بارلعام و یهوشافات (شرح یوحنا دمشقی) که در آنجا می‌نویسد بودا، «در سن هشتاد سالگی در کوسینارا (Kusinara) نزدیک خانه قدیمی خود در نیال، و در آغوش شاگرد وفادار خود آینده درگذشت، همان نامی که در شرح عربی بارلعام و یهوشافات به صورت ابابید نمایانده می‌شود، (سیزده)

۱۷. شرح یونانی در خدمت تاریخ بی‌پایه‌ای درآمد که بر مبنای آن پس از آن که هندوستان یک بار بدست توماس قدیس از حواریون عیسی مسیح به دین ایشان گروید باز به راه ضلالت افتاد تا اینکه یهوشافات (بوداسف) برای بار دوم آن را مسیحی کرد. از این رو، کلیسای مسیحی به طور رسمی بلوهر و بوداسف را قدیس اعلام کرد و در تقویم کلیسا روزهای معینی را به آنان اختصاص داد.
۱۸. این مطلب از یافته‌های من نیست. برای مطالعه جامعی از ماجرای حذف این داستان و دیگر تغییرات مرتبط در شرح‌های مسیحی به مقاله گرائم مک کوین با عنوان "The Killing Test: The Kinship of Living Beings and the Buddha's First Journey to the West" مراجعه شود که در صفحات ۱۴۸ - ۱۰۹ نشریه *Journal of Buddhist Ethics* 9 (2002) آمده و بر روی اینترنت نیز موجود است.

