

## نقش شیعه در نگهداشت داستان بَلُوهر و بُوداسف

### (۱) مقدمه

کمتر داستانی توانسته است به اندازه "بلوهر و بوداسف" در گستره تاریخ و در پهنه جغرافیا بازگو شده و در فرهنگ‌های گوناگون باز تولید شده باشد. آنچه این امکان را فراهم آورده است درونمایه جهانی آن است که انسان را در انسانیت خودش، صرف نظر از فرهنگی که گفتمان او را شکل می‌دهد، مخاطب قرار می‌دهد. وام‌هایی که کل داستان، تمثیل‌ها و آموزه‌هایش از فرهنگ‌های مختلف ستانده و تأثیراتی که بر آنها گذاشته است آنچنان روابط زیر پوستی را با جریان‌های تفکر، دین و ادبیات جوامع مختلف برقرار می‌کند که به حق آن را خودی آن جوامع ساخته و شناسنامه ملی آنها را می‌گیرد. در طول قرن‌های دراز پس از ظهور اسلام در ایران، و نیز در هزاره دوم مسیحی در اروپا، داستان بلوهر و بوداسف همواره از نو ترجمه شده، خوانده شده و ذهن و جان اندیشمندان را درگیر خود نموده است.<sup>۱</sup>

در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی، و در پی آشنایی دوباره اروپا با شرق به ویژه هند و آیین بودا، جهان غرب از مشابهت داستان برلام و جوزافات با زندگی بودا گوتاما ساکیامونی شگ زده شد. تا آن هنگام در باور او، این دو تن، که قداست آنها از سوی کلیه شاخه‌های اصلی کلیسا به رسمیت شناخته شده بود، هند را از ظلمت شرک رهانیده و برای دومین بار، پس از تومای قدیس، به آغوش مسیحیت بازگردانده بودند.

به نام آنان از این سوی اروپا تا ایبری کلسیا ساخته و مدعی نگهداری تکه‌هایی از استخوان‌های آنها در این کلیساها شده بود. کلیسای کاتولیک، در پی تحقیقات انجام شده که ارتباط روایت با زندگی بودا را برملا می‌ساخت، قدیس بودن این دو شخصیت داستانی را پس گرفت.

از آن تاریخ تا کنون پژوهش بدون توقف ادامه داشته است. نکته‌ای که ذهن پژوهشگر غربی را به خود مشغول داشته است چگونگی ورود این داستان به متن فرهنگ مسیحی است، تا جایی است که بودا در لباس بوذاسف توانست به قهرمان عالم مسیحیت بدل شود.

پس از وقفه‌ای سی و چند ساله از هنگام انتشار متن انتقادی دانیل ژیماره، انتشار شرح فارسی نظام تبریزی بر مبنای دست نوشته موجود در کتابخانه ملک تهران که کمتر از سه سال قبل در ایران منتشر شد می‌تواند مواد تازه‌ای را در اختیار کارشناسان این رشته قرار دهد. این جانب با ارائه مقاله‌ای به دومین کنگره بین‌المللی تمدن تورانی در دانشگاه ماناس در بیشکک، قرقیزستان (۱۵ - ۱۳ مهر ۱۳۸۳)، ضمن معرفی نسخه تازه انتشار یافته، به سه محور مورد اشاره پرداخته و تلاش کردم با کمک شواهد درون متنی این نسخه و متن‌های دیگر مستندات را در تأیید اینکه (۱) نسخه نظام در بعضی مواضع به صورت کهن داستان نزدیکتر است و تمثیل‌های اصل بیشتری را حفظ کرده است، (۲) زادگاه اثر ایران است و (۳) صورت قدیمی داستان در خدمت پیشبرد باورهای مانوی پرداخت شده بود<sup>۲</sup> بدست دهم.

داستان بلوهر و بوذاسف، مانند هر متن بزرگ دیگری که به کار شاخه‌های مختلف پژوهشی می‌آید، علاوه بر حوزه‌های ادبی و مطالعات تطبیقی در سطح مطالعات مربوط به ایران، عرفان و اسلام هم قابل بررسی است. وجود نشانه‌های ایرانی در روایت، ادغام اندرز بزرگمهر<sup>۳</sup> (اکمال‌الدین، جلد ۲، صص ۳۲۱ - ۳۱۵)<sup>۴</sup> و تداوم سنت اندرزنامه‌های پهلوی در آن، دل‌بستگی شاعران و نویسندگان ایرانی در طول تاریخ به تمثیل‌ها و اصول حکمی‌اش هر کدام شاخه‌هایی هستند که ارتباط متن با ایران در آنها قابل پژوهش جداگانه است.

یک بررسی مختصر نیز حکایت از آشنایی عارفان ایرانی با داستان و تأثیر پذیری آنان از آن می‌کند و تلمیحات به داستان‌هایش را می‌توان در جای جای کتاب‌های

عرفانی نشان کرد. مولانا جلال الدین محمد بلخی در مثنوی (دفتر پنجم، ابیات ۱۰۵۶ - ۱۰۴۶) داستان "سه رفیق" را نقل می‌کند که از جمله تمثیلاتی است که بلوهر در مجلس اول برای بوذاسف می‌گوید (اکمال الدین، جلد ۲، صص ۸ - ۲۸۷). حکیم سنایی در حدیقه (صص ۴۰۹ - ۴۰۸) "مثال پیل با مرد رهگذری" را می‌گوید که آن نیز از تمثیل‌های مجلس اول بلوهر و بوذاسف است (اکمال الدین، جلد ۲، صص ۷ - ۲۸۶). جالب اینجاست که ابیات زیادی هم از قصاید سنایی وارد نسخه نظام تبریزی شده است. شهاب الدین سهروردی عارف قرن هفتم هجری صاحب عوارف المعارف (صص ۱۳ - ۱۲) "مَثَلِ بَرزِگَر" را نقل می‌کند بدون آنکه متوجه باشد این تمثیل از داستان‌های انجیلی راه یافته به تمثیل‌های مجلس اول بلوهر است (اکمال الدین، جلد ۲، صص ۶ - ۲۸۵). دور از ذهن نیست که سهروردی داستان را در ایام اقامت خود در آبادان که نزدیک به حلقه نشر داستان بلوهر و بوذاسف است شنیده باشد. امام محمد غزالی داستان شاهزاده مست راه گم کرده را در کیمیای سعادت<sup>۵</sup> نقل می‌کند که از جمله داستان‌های کلیدی بلوهر و از نشانه‌های درون متنی ایرانی بودن اصل داستان است. این همان داستانی است که در رسایل اخوان صفا هم نقل شده است و در نسخه نظام تبریزی بهتر از همه شرح‌های موجود حفظ شده است (نظام، ۳۳۶). اهمیت بحث برای شیخ اشراق آن قدر بوده است که در حکمه الاشراق خود بخشی را به نقل و بحث آرای بوذاسف اختصاص می‌دهد.<sup>۶</sup> و در پایان این شواهد، برای نشان دادن درگیری جان عارفان ایران با درونمایه اصلی داستان بلوهر و بوذاسف - که عبارت است از اصالت و وجود جهان پایدار (هست نیست نما) در برابر نیستی و سببجی بودن جهان واقع (نیست نیست نما) - باید از مناجاتی از شیخ عبدالله انصاری یاد کنیم که تلمیحی است به بحث ناسک و شاه در ابتدای داستان بلوهر و بوذاسف قبل از تولد شاهزاده و ذکر دلایل روی گردانی ناسک از دنیا (اکمال الدین، جلد ۲، صص ۶۸(۲۶۸)، خواجه می‌گوید:

سبحان الله،

هر چه می‌شناختم، نبود

و هر چه بود، نشناختم.

امروز،

من آن شناخت پنداشته را

به آب انداختم.

اما تاکنون از طرح پرسشی مهم غفلت شده است، پرسشی که اهمیت آن از هیچ کدام از زمینه‌های پژوهشی گفته شده کمتر نیست. پرسش این است: اندیشه و نیرویی که هم در سال‌های اولیه اسلامی و هم در طول تاریخ، داستان مورد بحث را از گم شدن در غبار فراموشی نجات داده و آن را زنده نگه داشته است کدام است و تغییراتی که در این داستان به وجود آمده است تا بتواند در فضای تغییر یافته پس از اسلام قابلیت ماندگاری و جلب اذهان و قلوب را داشته باشد کدامند؟

طرح این پرسش و بدست دادن زمینه‌های مشروعیت علمی چنان پرسشی هدف این مقاله است. نگارنده امیدوار است که این نوشته آغازی باشد بر اثبات آکادمیک حق و دینی که شیعه بر استمرار بقای این چهار راه فرهنگی دارد؛ اقدامی که نه تنها سر فرود آوردن در مقابل بزرگانی است که هدیه‌ای را از زودگاهان تاریخ به ما رسانده‌اند، بلکه در چارچوب اثبات مالکیت معنوی ایران بر این روایت نیز مهم است: اثری ایرانی که جهانی شده است.

برای اینکه انصاف علمی رعایت شده باشد یادآوری این نکته را لازم می‌دانم که دانیل ژیماره در مقدمه پژوهشی خود بر ترجمه فرانسه کتاب اشاره کوتاهی به دلستگی دیرین اسماعیلیه به کتاب بلوهر می‌کند و به عنوان شاهد از اشارات رسایل اخوان صفا نام می‌برد.<sup>۷</sup>

## ۲) داستان بلوهر و بوذاسف در جهان مسیحی

بلوهر و بوذاسف را در اروپا با نام‌های "برلام و آیوآزاف" و "برلام و جوزافات"<sup>۸</sup> می‌شناسند. شرح‌های مسیحی اصلی آن عبارتند از متنی به زبان گرجی، متنی به زبان یونانی، و متن خلاصه‌ای به زبان لاتین.

شرح گرجی از روی نسخه‌ای عربی به آن زبان برگردانده شد. این ادعا تنها با توجه به وجود کهن‌ترین شرح‌های موجود داستان به نام‌های متن عربی اسماعیلی و متن هاله صورت می‌گیرد. در عین حال، با توجه به اختلافات میان نسخه گرجی با نسخه اسماعیلی باید نتیجه گرفت که یا این دو متن از منبع واحدی سرچشمه می‌گیرند یا اینکه متن گرجی از روی نسخه دیگری شبیه به متن عربی اسماعیلی، و نه خود متن موجود، ترجمه شده است.

متن گرجی نخستین قدم در دادن صورت مسیحی به روایت است. با این همه، شدت تغییرات و ورود عناصر مسیحی به درون آن به اندازه شرح یونانی نیست و در حد میانه تغییرات نسبت به متن اخیر و متن اسماعیلی است.

متن گرجی در دو شرح کوچک و بزرگ در دست است. متن کوچک که خرد بلور<sup>۹</sup> نامیده می‌شود در ۱۸۹۵ منتشر شد. متن بزرگتر که نسخه کامل و از نظر زمانی قدیمتر نسخه کوتاه‌تر است به نسخه شماره ۳۶ معروف است که در اورشلیم کشف شد و بلوریانی<sup>۱۰</sup> نام دارد.

متن یونانی برلام و آیوازاف<sup>۱۱</sup> نامیده می‌شود و به شدت رنگ مسیحی گرفته است و سرشار از افزوده‌های انجیلی است. نویسنده از تمام زرادخانه رهبانیت مسیحی کمک گرفته است تا حماسه مسیحی شدن دوباره هند که پس از تغییر ادعایی دین آن توسط تومای قدیس از یاران دوازده‌گانه عیسی مسیح باز به راه شرک افتاده بود را در قالب داستان ارائه کند. اینک روشن است که این گزاره که به زبانی بسیار فصیح نوشته شده است و متضمن تغییرات زیادی از متن کهنتر اسماعیلی است توسط نویسنده‌ای گرجی از آن زبان به یونانی برگردان شده است.<sup>۱۲</sup>

آنچه به ویژه این متن را جالب می‌سازد ادغام رساله‌ای دینی در آن از آریستید فیلسوف آتنی قرون اولیه مسیحی است که به دفاعیه دینی آریستید<sup>۱۳</sup> مشهور است و گمان می‌رفت گم شده باشد. این رساله از زبان بلوهر دروغین به صورت الحاقی در قسمت دوم داستان که میان نسخه‌های اسماعیلی، گرجی و یونانی مشترک است و نسخه‌های این بابویه و نظام تبریزی آن را ندارند، گنجانده شده است.<sup>۱۴</sup>

شرح یونانی داستان مورد توجه کلیسای کاتولیک قرار گرفت و بر مبنای آن اسطوره دو شخصیت مسیحی که هند را مسیحی کردند پرداخته شد. تمامی ترجمه‌های موجود در اروپا و جهان مسیحی (حدود ۶۰ ترجمه و روایت)، از جمله شرح عربی مسیحی، یا از روی این شرح و یا از روی ترجمه لاتین که خود برگردان همین روایت است (سال ۱۰۴۸ میلادی - کتابخانه واتیکان) پرداخت شده‌اند.

بنابراین، از نظر نسخه شناسی، منبع تمام نسخه‌های موجود اروپا به متن یونانی بر می‌گردد که خود نسَبش با واسطه شرح گرجی به شرح اسماعیلی یا روایتی شبیه آن می‌رسد.<sup>۱۵</sup> شرح اسماعیلی را به رغم وجود اضافات اسلامی در آن نمی‌توان شرحی

شیعی خواند اما این واقعیت که جامعه اسماعیلیه آن را حفظ کرده‌اند خود نشان از دل‌بستگی‌های مذهبی است.

### ۳) نسخه‌های ایرانی و اسلامی بلوهر و بوذاسف

غیر از دو شرح مسیحی که در بالا توضیح داده شد، کلیه شرح‌های اصلی دیگر این روایت اسلامی و ایرانی هستند. مایلم در اینجا و برای نخستین بار در پژوهش‌های بلوهر شناسی بر این حقیقت تأکید کنم که اسلامی و یا ایرانی بودن این نسخه‌ها به معنای اشاره به یک هویت واحد است: اسلامی بودن این نسخه‌ها منحصرأ به معنای شیعه بودن آنهاست و ایرانی بودن آنها صرف نظر از زبانی (فارسی، عربی) است که متون به آن نگارش شده‌اند. پرفسور گرایم مک کوین، بلوهر شناس دانشگاه مک مستر کانادا در یادداشتی به من نوشته بود که دانیل ژیماره از عدم بررسی کافی نسخه عربی اسماعیلی توسط دانشمندان مسلمان در شگفت است. او بر این باور است که این نسخه جای کار بسیار دارد. این گله مندی تنها موقعی پاسخی قانع کننده خواهد یافت که دانسته شود پرداختن به این روایت در طول تاریخ دل مشغولی ایرانیان و به ویژه شیعیان آنان بوده است و اگر قرار است مطالعات نوینی صورت گیرد باز باید در همین قلمرو فرهنگی باشد.

### شرح معروف به عربی اسماعیلی

این نسخه که قدیمی‌ترین شرح شناخته شده داستان است بنا به شواهد درونی و بیرونی میان سال‌های ۷۵۰ تا ۹۰۰ میلادی (۱۲۹ تا ۲۷۹ هجری) به نگارش درآمد.<sup>۱۶</sup> آن را تنها به این دلیل عربی می‌خوانند که نگارش آن به این زبان است و علت اسماعیلی خواندن آن نیز به دلیل یافت شدن آن در میان اسماعیلیان هندوستان است. هیچ گونه ارتباط کلامی و آیینی میان این داستان با آموزه‌های اسماعیلی، مطرح و یا ادعا نشده است. اما پرسش این است که چرا باید پیروان آن مذهب آن را حفظ کرده باشند؟! جالب این است که انتشار اولین چاپ سنگی متن عربی قصیده‌ای از ابن سینا را به پیوست خود داشت.<sup>۱۷</sup>

ژیماره این نسخه را تصحیح کرد و بر مبنای مقابله سه نسخه خطی در سال ۱۹۷۱

در بیروت منتشر نمود. وی یک سال قبل از آن نیز ترجمه فرانسه آن را منتشر نموده بود. از روی چاپ سنگی متن عربی در ۱۸۸۸ - ۱۸۸۹ در بمبئی ترجمه در ۱۹۴۷ توسط روزن به روسی صورت گرفت.

### متن هاله<sup>۱۸</sup>

این متن که به احتمال زیاد کوتاه نوشته‌ای از متن عربی اسماعیلی است به همراه دو متن عربی دیگر در دست نوشته‌ای در شهر هاله آلمان یافت شد. هر سه متن خلاصه شده سه متن مهم هستند. غیر از خلاصه موجزی از داستان موضوع این مقاله زیر عنوان "داستان شاهزاده و زاهد"، دو متن دیگر خلاصه‌ای از کتاب عزت الالباب و ذخیرات الاکتساب محی الدین ابن عربی و کتاب الدورر الفاخره والمجالس الظاهره که ناشناس است هستند. آنچه این متن را از نظر موضوع این مقاله جالب می‌سازد این است که دست نوشته آن را وابسته سفارت پروس در قسطنطنیه در ۱۸۵۳ نزد شیخی دروزی بدست آورد.<sup>۱۹</sup> این همان نسخه‌ای است که توسط دکتر هومل به کنگره وین معرفی شد. این متن به ترجمه این قلم در شماره ۲۹ نشریه "آینه میراث" از انتشارات مرکز نشر میراث مکتوب به چاپ رسید.

### متن تیموریه

این متن بخش کوتاهی از نسخه هاله است که به مطالب فلسفی (از جمله از فارابی و ابن سینا) ملحق شده است. اطلاق نام تیموریه به آن به این خاطر است که در کتابخانه تیموریه قاهره نگهداری می‌شود. در نتیجه، آنچه در مورد متن‌های اسماعیلی، هاله و تیموریه جالب است از یک طرف دلبستگی شیعی نگهدارندگان آن و از طرف دیگر علاقمندی آنان به فلسفه است که بیانگر نگاه آنان به این متن همچون نوشته‌ای فلسفی، آن هم از بزرگانی با گرایشات شیعی و دربردارنده درونمایه مورد نظر آنان است.

### شرح گنجانده در اکمال الدین

بلوهر و بوداسف به شرح شیخ صدوق در قسمت دوم خود با نسخه عربی اسماعیلی

تفاوت دارد. منظور از قسمت دوم، بخشی از داستان است که با رفتن بلوهر از نزد شهزاده آغاز می‌شود و تا ترک خانه و دیار توسط بوذاسف ادامه می‌یابد. به طور کلی، این شرح و شرح اسماعیلی دو سُنَّتِ بزرگ بلوهر را نمایندگی می‌کنند و بقیه روایت‌ها به نوعی ادامه دهنده سنت این یا آن یکی هستند.

در شرح اسماعیلی، پس از رفتن بلوهر از نزد شهزاده در نیمه‌های داستان، ترفندهای شاه و نزدیکان او برای تغییر نظر بوذاسف شروع می‌شود و تا آنجایی پیش می‌روند که مناظره‌ای میان پیروان کیش بت پرستی و فردی در نقش بلوهر ترتیب می‌دهند تا در آن بلوهر دروغین به بطلان باورهای خود اعتراف کند و درستی آیین اصنام را بپذیرد و به این وسیله شهزاده را بفریبند. شهزاده، که موضوع را دریافته است، عنان مناظره را خود در دست می‌گیرد و باعث ارشاد بلوهر دروغین و پذیرش دین حق از سوی او می‌شود. او در ادامه در جستجوی بلوهر، نیمه شبی قلمرو پدر را ترک می‌کند. نحوه ترک خانه و پادشاهی شبیه روایت نظیر آن در زندگی بودا و للیته و سنتره است. در روایت شیخ صدوق، بلوهر تا نزدیک پایان روایت در کنار شهزاده می‌ماند و پس از رفتن او، در بخش کوتاهی، ترفندهای شاه و نزدیکان او، از جمله ترتیب عروسی شاهزاده گفته می‌شود و پس از آن بوذاسف ملک پدر را ترک می‌کند. پایان داستان به روایت بودایی از زندگی بودا شبیه است.

کاملاً روشن است که وجود قسمت دوم در نسخه اسماعیلی الحاقی است و خود کتاب مستقلی است. ژیماره به صورت تلویحی اشاره می‌کند که با توجه به گفته ابن ندیم در الفهرست، که در کنار کتاب بلوهر و بوذاسف دو کتاب دیگر هم به نام‌های البَد و بوذاسفِ مَفْرَد در میان کتاب خوانان بغداد دست به دست می‌شد، و نیز با توجه به نقش مرکزی بوذاسف در این قسمت و نبودن بلوهر در کنار وی، قسمت دوم داستان در شرح اسماعیلی در واقع چیزی نیست جز الحاق داستان بوذاسفِ مَفْرَد.<sup>۲۰</sup>

از این منظر، شرح ابن بایوبه از نظر نداشتن این قسمت صورت کهن تر داستان به نظر می‌آید. نبود این قسمت در نسخه نظام تبریزی بر اصالت این صورت بندی دلالت می‌کند و دلیلی است بر اینکه آن قسمت توسط شیخ صدوق و به دلخواه او حذف نشده است. گفتنی است که نسخه گرجی، که شرح یونانی از روی آن پرداخت شد، در سنتِ متن عربی اسماعیلی قرار دارد.



شیخ صدوق، روحانی بزرگ شیعه، با جمع آوری داستان بلوهر و بوذاسف در نیشابور (۳۵۰ هجری قمری) و گنجاندن آن در کتاب خود نه تنها یک سنت خاص داستان را از فراموشی نجات داد، بلکه متنی را در اختیار پسینیان قرار داد که بارها و بارها رونویسی، ترجمه و خوانده شد. خود او در پایان داستان در توضیح علت گنجاندن آن در کتاب خود به رغبت خوانندگان موافق و مخالف با مباحث کتابش به مطالعه این گونه اخبار و داستان ها اشاره می‌کند (جلد ۲، ۳۵۲).

سلسله سند شیخ صدوق در روایت داستان "حدثنا احمد بن الحسن القطان قال حدثنا الحسن بن علی السکری قال حدثنا محمد بن ذکریا" را در بر می‌گیرد (ج. ۲، ۲۶۶). احمد تفضلی که این سلسله روایت را از قول مجلسی نقل می‌کند<sup>۲۱</sup> فرد اول را محمد بن ذکریای غلابی محدث شیعی قرن سوم هجری می‌داند.<sup>۲۲</sup> سید حسن امین (۱۷۶ - ۱۷۲) نیز همین را تکرار می‌کند و او را، که غلابی به تشدید "ل" می‌نویسد، به نقل از آیت الله سید ابوالقاسم خویی "مردی داستان سرا و به اصطلاح قاص و نقال ... چنان که بیشتر تألیفات و آثار او در مغازی و مقاتل است" معرفی می‌کند (۱۷۶). این که ذکریای غلابی اهل بصره خود این داستان را از کجا روایت می‌کند موضوع این مقاله نیست. موضوع مورد علاقه در اینجا این است که این داستان از همان ابتدا مورد علاقه شیعه مذهببان قرار داشته و هم اینان بودند که آن را اسلامی کردند، حفظ نمودند و به ما رساندند.

تفضلی و امین بدون ذکر مأخذ و در عباراتی کوتاه فرد اول سلسله روایت شیخ صدوق را نام برده‌اند. اما دانیل ژیماره با جزییات و پژوهش بیشتری به این مطلب پرداخته است و او را مورخ شیعی اخباری قرن سوم به نام ابو عبدالله محمد بن زکریا بن دینار الجوهری الغلابی البصری معروف به غلابی (بدون تشدید "ل")<sup>۲۳</sup> متوفی به سال ۲۹۸ هجری قمری (۹۱۱ میلادی) می‌داند. او، به نقل از فهرست ابن ندیم و نجاشی وی را گزارنده اخبار جنگ‌های صفین و شهادت امام علی (ع)، امام حسین (ع)، زندگی فاطمه (س) و زید می‌نامد و به نقل از مسعودی در مروج الذهب کتابی به نام الأجواد را به او نسبت می‌دهد.<sup>۲۴</sup>

### روایت های بحارالانوار و عین‌الاحیات

محمد باقر مجلسی متن عربی داستان را به نقل از شیخ صدوق در بحارالانوار خود

آورده و ترجمه پارسی آن را نیز در تمثیل دهم از باب "تمثیلی چند در مذمت دنیا" در عین الحیوه بدست داده است. او با این استدلال که داستان "بر فواید بی نظیر محتوی و مشتملست بسبب طول قصه ناظر این کتاب را از برکات آن محروم نمی‌کنم"<sup>۲۵</sup>، متن کامل آن را به پارسی در اختیار خواننده قرار می‌دهد.

علامه مجلسی در آغاز نقل داستان به صراحت آن را از شرح کتاب اکمال الدین ابن بابویه روایت می‌کند و روایت او دارای هیچ تفاوتی با آن شرح نیست. از این رو، متن عین الحیوه شرح مستقلی از داستان به حساب نمی‌آید. تمام انتشارهای بعدی که به روایت علامه مجلسی استناد می‌کنند خود به صراحت و امانت داری مجلسی بی توجه‌اند و بر ابهام می‌افزایند.

اهمیت رونویسی متن عربی داستان به روایت ابن بابویه در بحار الانوار و نیز گزاردن برگردان پارسی آن در عین الحیوه نه در بدست دادن شرحی متفاوت از داستان، بلکه در نگهداشت آن و دادن جواز به مترجمان و شارحان بعدی در باز تولید متن است.

### شرح نظام تبریزی

این شرح به صراحت خود نظام تبریزی از روی ترجمه‌ای صورت گرفته است که از روی شرحی عربی به پارسی برگردان شده بود. نظام تبریزی در سال‌های پایانی قرن هشتم هجری این شرح را با کوتاه کردن متن منبع خود و احتمالاً افزودن مطالب الحاقی فراوان پرداخت.<sup>۲۶</sup> از این شرح دو نسخه یکی در کتابخانه ملک در تهران و دیگری در کتابخانه موزه بریتانیا و هر دو به خط برادر نظام به نام همام تبریزی مشهور به طبیب موجود است. محمد روشن نسخه موجود در کتابخانه ملک را ویراستاری نموده و توسط مرکز نشر میراث مکتوب در سال ۱۳۸۱ در تهران منتشر نمود. یکی از افتادگی‌های مهم نسخه ملک، نام مؤلف منبع اولیه نسخه نظام است که به قصد نوشتن بعدی توسط کاتب خالی گذاشته شده است. در نسخه موزه بریتانیا نام او سراج المله و الدین محمد بن محمد بن محمد الغزنوی داده شده است.<sup>۲۷</sup> ژیماره در باره این نام چنین می‌نویسد: "به صورت منطقی می‌توان اندیشید که او نویسنده‌ای از قرن‌های پنجم - ششم هجری و وابسته به دربار غزنویان باشد. آنچه این فرضیه را تأیید می‌کند این است که نسخه برگردان فارسی اثری کاملاً قابل مقایسه، یعنی کتاب کلیله و دمنه، دقیقاً برای

حاکمی غزنوی و در حدود ۵۴۰ هجری صورت گرفت.<sup>۲۸</sup> او در پانوشت توجه می‌دهد که سراج الدین الغزنوی، که نظام از او نام می‌برد، شبیه نام مختاری (متوفی ۵۴۴ یا ۵۴۹ هجری) شاعر است که در واقع سراج الدین عثمان بن محمد الغزنوی خوانده می‌شود. این نسخه کاملاً اسلامی شده و ارجاعات شیعی بسیار دارد.

**متن‌های دیگر، ترجمه‌های پایان قرن نوزده و آغاز قرن بیستم ایران**  
می‌توان از ترجمه‌ها و دست‌نوشته‌های دیگر، کامل یا ناقص، نام برد اما در واقع هیچ کدام آنها شرح متفاوتی نیستند و تنها متن‌هایی که می‌توان در بررسی‌های تطبیقی از آنها استفاده نمود دو نسخه مسیحی گرجی و یونانی، و سه نسخه اسلامی اسماعیلی، ابن بابویه و نظام هستند.

از برگردان‌های صد ساله اخیر ایران می‌توان از ترجمه مشکوة الحکما و ترجمه علی‌رضا ریحان یزدی نام برد که اولی برگردان ابن بابویه و دومی برگردان مجلسی است. این ترجمه‌ها، و بسیاری دیگر که شمار آنان به نظم و نثر فراوان است، با اینکه ارزش متنی مستقلی ندارند اما همگی حکایت از دل‌بستگی ایرانیان شیعه به این داستان دارند.

### خطای خوانش کوشنگر به کشمیر

از موارد برداشت شبه علمی از سیر این روایت خطای خواندن نام شهر کوشنگر<sup>۲۹</sup> محل وفات بودا به کشمیر در شرح‌های اسماعیلی و اکمال الدین است. به نوشته این دو شرح بوذاسف در پایان زندگی خود در کشمیر اقامت می‌کند و همانجا هم وفات می‌کند. این اشتباه در ضبط نام شهر منجر به برداشت‌ها و افسانه‌پردازی‌هایی شده است که هنوز هم ادامه دارند. این خطا که از گذشته‌های دور شروع شد، توسط غلام احمد قادیانی در پایان قرن نوزدهم به صورت شبه علمی جمع‌بندی شد و هنوز هم آثار به جای مانده از آن به صورت افسانه رفتن عیسی مسیح به کشمیر پس از مصلوب شدن، و وفات وی در آنجا باقی مانده است.

در تصویر صفحه ۳۴ از جلد اول چاپ سنگی کتابی فارسی به نام تاریخ کبیر کشمیر که در آمریتسار، پنجاب در ۱۹۰۲ چاپ شده است این عبارت به چشم می‌خورد: "اهل

تشیع اعتقاد می‌دارند که یوزآسف از احفاد حضرت امام جعفر صادق است رضی الله عنه و موجب آن در مقبره مذکور رفت و آمد می‌دارند. "یوزآسف نامی است که ابن بابویه شخصیت اصلی داستان مورد نظر ما را با آن می‌نامد و همان است که در متن یونانی به Ioasaph تبدیل شده است. منظور از مقبره نیز به اصطلاح آرامگاه بوذاسف است که به گفته اینان در محله خانپار در سریناگار واقع است. تنها نکته‌ای که در ادامه نقل قول بالا می‌آید و آن را قابل توجه می‌کند نام بردن از شول پت به عنوان سکونت‌گاه بوذاسف است، و این شبیه نامی است که متن گرجی Sholait<sup>۳۰</sup> به کار می‌برد و در واقع تغییر یافته سولابط<sup>۳۱</sup> یا شولابط است. در نسخه نظام تبریزی بوذاسف به شهر زادگاه خود سولابط بر می‌گردد که همان کاپیلاواتوی<sup>۳۲</sup> زادگاه بودا است.

غلام احمد قادیانی بنیان گذار فرقه احمدیه که خود را مسیح موعود نامید با کمک داستان‌هایی شبیه این و نیز روایت‌های پراکنده دیگر کتابی به نام عیسی در هند<sup>۳۳</sup> را نوشت و در آن مطرح نمود که دور از شان پیامبری چون مسیح است که زیوانه بر صلیب جان ببازد؛ او که بر اثر مصلوب شدن به حالت کما رفته و به تصور دشمنان جان داده بود، بعد به هوش آمد و همراه مادرش از طریق نصیبین و ایران و افغانستان به کشمیر هند رسید، به وعظ و تربیت مردم پرداخت و همان جا وفات نمود.

این گونه داستان‌ها از جمله ترجمه‌های مقلوبی از اکمال الدین و عین الحیوه را پشتوانه خود کرده‌اند و با توجه به شباهت نام بوذاسف با بودا، و نیز با توجه به راه یافتن داستان برزگر و تفسیر آن از انجیل متی (فصل سیزده، آیات ۸-۳ و آیات ۲۳-۱۸)<sup>۳۴</sup> به داستان بلوهر و بوذاسف نتیجه می‌گیرند که از یک طرف بسیاری از آنچه به بودا نسبت داده می‌شود به دوران زندگی مسیح در هند تعلق دارد، و از طرف دیگر مدفن واقع در سریناگار قبر مسیح است. در اطراف این مسئله کتاب‌های متعدد نوشته شده است و یک بحث مقابله‌ای میان آموزه‌های مسیحی و بودایی را باعث شده است.<sup>۳۵</sup>

آنچه این مطلب را به موضوع بحث ما مرتبط می‌کند هم دلالت‌های شیعی مانند مورد گفته شده در بالا است و هم اینکه حتی بحث‌های حاشیه‌ای داستان هم از جریانات حاشیه‌ای شیعه متأثرند.

#### ۴) تغییرات ساختاری و محتوای داستان در انطباق با شرایط جدید

هر کدام از سه شرح کلیدی عربی اسماعیلی، ابن بابویه و نظام، به ترتیب پیدایش

تاریخی آنها، با حفظ کلیت داستان، تغییرات و فاصله بیشتری از نمونه اولیه به نمایش می‌گذارند. این تغییرات را می‌توان در قالب تغییر لایه داستان اصلی<sup>۳۶</sup>، حذف و یا تعدیل نشانه‌های بودایی و مانوی، اضافه نمودن مقدار زیادی مطالب فلسفی و حکمی و الحاق آیات قرآن کریم و مطالب اسلامی دسته بندی نمود و توضیح داد. شرح اسماعیلی از این میان دارای نزدیک‌ترین ساختار و محتوی به متن (های) اولیه است و شرح نظام، با وجود حتی در برداشتن نکاتی نزدیکتر به منبع اصلی در مقایسه با تمام شرح‌های موجود، دارای بیشترین تغییر از نظر حذف بخش‌هایی از ساختار اصلی و ادغام نظریات اسلامی و شیعی است.

داستان بلوهر و بوذاسف، مانند کلیله و دمنه و سندباد نامه به شیوه داستان در داستان است.<sup>۳۷</sup> در اینجا نیز یک داستان اصلی وجود دارد که تعداد زیادی تمثیل فرعی در درون آن و در تأیید درونمایه آن گفته می‌شوند. لایه اصلی و بیرونی داستان بلوهر و بوذاسف بدون هیچ تردیدی داستان تولد و زندگی گئوتاما بودا است و به راحتی با متن‌های بودا چرینته به روایت آسواگوسا و لیتنه ویستره<sup>۳۸</sup> قابل انطباق است. دانیل ژیماره در تقسیم بندی ساختاری که از کل داستان می‌کند آن را به چهار قسمت پیش درآمد<sup>۳۹</sup>، قسمت‌های اول و دوم و مؤخره<sup>۴۰</sup> تقسیم می‌کند.<sup>۴۱</sup> داستان چارچوب (بر مبنای زندگی بودا) قسمت‌های پیش درآمد و مؤخره را تشکیل می‌دهد و قسمت‌های اول و دوم دیدار بلوهر و شاهزاده و ماجراهای پس از رفتن بلوهر را در بر می‌گیرند. در سیر پیشرونده زدودن آثار بودایی در متن‌های سه گانه اسماعیلی، ابن بابویه و نظام، هنوز در دو شرح اول قسمت‌های پیش درآمد و مؤخره بودایی به راحتی قابل بازشناسایی است حال آنکه در شرح نظام تبریزی مؤخره دست‌خوش تغییرات زیادی شده و با حذف شرح نشستن بودیستوه (بوذاسف) در زیر درخت و به روشنی رسیدن - که در شرح ابن بابویه و بازنویسی مجلسی هم آمده‌اند - از اصل داستان فاصله گرفته است.

از نظر حذف نشانه‌های مانوی برجسته‌ترین نکته مربوط به آزمون، قربانی گوسفند است. "گزیدگان" مانوی دست به کشتن هیچ جانوری نیالوده و با زنان آمیزش نمی‌کردند. در متن اسماعیلی، شاه در اجرای نظر مشاوران خود در دو مرحله تمهیداتی می‌چیند تا بوذاسف را آلوده مسایل دنیوی کند. او ابتدا از شهزاده می‌خواهد سر

گوسفندی را ببرد اما وی با بریدن دست خود از این کار خودداری می‌کند. در مرحله بعد، طرح اغوای او با زنان را می‌ریزد و برایش عروسی ترتیب می‌دهد.

اغوای زنان در تمام نسخه‌های دیگر وجود دارد و در روایت‌های شیخ صدوق و نظام با تغییر مکان طبیعی آنها که قبل از ورود بلوهر نزد شهزاده است، به پایان داستان منتقل شده‌اند. اما آزمون قربانی جز در نسخه اسماعیلی باقی نمانده و در شرح‌های گرجی، یونانی، ابن بابویه و نظام تبریزی اثری از آن نیست.

گرایم مک کوین در یکی از مقالات خود که ویژه استفاده از آزمون قربانی<sup>۴۲</sup> در شناسایی پیروان گرایش‌های مانوی در اروپای بعد از رنسانس و دربار خلفای عباسی نوشته است به بررسی دلایل حذف آزمون قربانی در متن‌های مسیحی می‌پردازد. او حذف این بخش را بدلیل دلالت‌های مانوی آن می‌داند. از نظر او جای طبیعی و منطقی هر دو آزمون در داستان قبل از ورود بلوهر نزد بوذاسف است (مانند متن اسماعیلی)، زیرا مانوی مستمع<sup>۴۳</sup> معمولی تنها پس از گذراندن این دو آزمون است که وارد حلقه گزیدگان شده و مورد آموزش منظم قرار می‌گیرد.

در حالی که نکشتن حیوانات در این داستان همچون ارزشی مطرح می‌شود که شخصیت اصلی، یعنی بوذاسف، با پای بندی به آن از آزمون سربلند بیرون می‌آید، ابقای آن در داستان می‌توانست آشکار کننده ماهیت واقعی داستان و بیانگر دیدگاه‌های پرداخت کنندگان اصلی آن باشد. ابن بابویه یا سلسله راویان او نمی‌توانستند از این حقیقت ناآگاه و یا نسبت به آن بی‌توجه باشند. مسعودی شیعی مذهب که کمی پیشتر از جمع آوری داستان بلوهر و بوذاسف توسط شیخ صدوق در نیشابور (۳۵۰ هجری) کتاب مروج الذهب را نوشت (۳۴۵ هجری)، با ذکر روایتی نظر گرایم مک کوین را تأیید می‌کند. او داستان گروهی مانوی اهل بصره را می‌گوید که آنان را برای تحقیق نزد مأمون می‌برند. یکی از ایشان که روش کار را می‌داند، و خود دلالت بر این دارد که آن روش جاری و مرسوم بوده است، می‌گوید:

اکنون ما را پیش او می‌برند که از کار ما می‌پرسد و از مذهبمان تحقیق می‌کند و می‌گوید توبه کنیم و از مانی بگردیم و در این زمینه امتحانمان می‌کند. از جمله اینست که تصویر مانی را بما نشان می‌دهد و می‌گوید آب دهن بر آن بیندازیم و از او بسزاری کنیم و می‌گوید که یک دراج را که پرنده‌ای آبی است بکشیم،

هرکه دستور او را بپذیرد نجات یابد و هر که نپذیرد کشته شود. (مروج الذهب،

ج ۲، ۳-۴۲۲)

هر سه متن کلیدی مورد نظر ما در بردارنده مقادیر زیادی بحث‌های فلسفی و فلسفه اخلاق و تأکید بر عقل و عقلانیت هستند. ادغام این گونه مسائل در نسخه نظام به اوج خود می‌رسد و ما شاهد استفاده او یا منبعش از نظرات بزرگان شیعه هستیم. برای نمونه می‌توان به استفاده از مطالب کتاب اخلاق ناصری از خواجه نصیر طوسی نام برد. در بخش "حکمت عملی و اقسام آن" (نظام، ۶-۲۹۴) نظام نوشته‌های اخلاق ناصری (۴۰-۳۸) در همین مبحث را در دهان بلوهر می‌گذارد.

از نظر اضافات و پرداخت دینی خاص به داستان دادن، همان نقشی را که متن یونانی در برابر نسخه‌های اسماعیلی و گرجی دارد و از داستان یک متن مسیحی تمام عیار می‌پردازد شرح نظام تبریزی هم همین نقش را در برابر روایت‌های اسماعیلی و شیخ صدوق دارد و یک متن اسلامی تمام عیار با جهان‌نگری شیعه می‌پردازد. در این روایت که با درود به پیامبر (ص) و "آل و اتباع و عترت" او (نظام، ۲) آغاز می‌شود، بیش از پنجاه بار آیات قرآنی وارد شده است، و در چندین جا، از جمله صفحات ۷۵ و ۹۵ به صراحت از خطبه‌های نهج البلاغه نقل کرده است و در یکجا هم روایتی از "عالم اهل البیت جعفر بن محمد الصادق علیه السلام" بازگو می‌کند (نظام، ۱۲۰).

### نتیجه‌گیری

داستان بلوهر و بوذاسف از آبشخور اندیشه‌های بومی مختلفی که ریشه در ایران دارند سیراب شد و دارای پیوندی جدایی‌ناپذیر با ایران، عرفان و اسلام شیعه است. این اثر، در بده بستانی زیر پوستی به صورت ژرفی با این هر سه پیوند خورده است. به شواهد تمام نسخه‌های کلیدی موجود، این داستان را جریان شیعه در طول تاریخ از فراموشی نجات داده و با تبدیل آن به شرحی مناسب با شرایط تغییر یافته پس از ظهور اسلام نه تنها به گسترش آن یاری رسانده است بلکه آن را به ابزاری قوی برای گرایشات عرفانی و پالایش روح انسان بدل کرده است. این روایت که انسان را در انسانیت خودش، و صرف نظر از جغرافیا و تاریخ، مخاطب قرار می‌دهد توانسته است به راحتی با فرهنگ‌های دیگر ارتباط برقرار کند و

اینک قرن‌هاست که اثری جهانی است و به همه فرهنگ‌هایی تعلق دارد که روایت بومی آنها نیز شده است.

اما این نمی‌تواند به معنای کوتاهی کردن در تأکید بر مالکیت معنوی ایران بر این اثر باشد. تلاش برای یافتن و انتشار متن‌های کهنتر داستان و بررسی نقش و تأثیری که این اثر ایرانی بر فرهنگ‌های دیگر داشته است وظایفی هستند که در برابر پژوهشگران ما قرار دارند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر به مقاله این جانب زیر عنوان «بلوهر و بوذاسف: گذرگاهی فرهنگی» مراجعه فرمایید که در دومین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی» در دانشگاه تربیت مدرس در اسفند ۱۳۸۲ ارائه گردید.
2. Nozari, Jalil. BELAVHAR VA BUZASF: Introducing a recently - published Persian version by a Turkish writer from Tabriz". Paper presented at the "Second International Congress on Turkic Civilization", Kyrgyz-Turkish Manas University . October 4-6, 2004, Bishkek, Kyrgyzstan.
۳. اندرزنامه بزرگمهر حکیم، ترجمه و آوانوشت فرهاد آبادانی، انتشارات دانشگاه اصفهان، اصفهان، ۱۳۵۰ و نیز جاویدان خرد احمد بن محمد بن مسکویه.
۴. نسخه نظام تبریزی (۲۵۴ - ۲۴۸) متن دقیق‌تر و طولانی‌تری از اندرز بزرگمهر برگرفته از جاویدان خرد این مسکویه را در خود دارد و از این نظر برابر و حتی بهتر از نسخه عربی اسماعیلی است.
۵. غزالی طوسی، جلد اول صص ۱۰۶ - ۱۰۵
۶. انواریه (ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی) صص ۱۵۴ - ۱۵۲
۷. شیخ صدوق این قسمت را بسیار کوتاه کرده است اما در متن‌های اسماعیلی و هاله با نثری بسیار زیبا بیان شده است.
8. Gimaret, 10
9. Barlaam and Ioasaph; Barlaam and Josaphat
10. The Wisdom of Balavar
11. Balavariani
12. Barlaam and Ioasaph
۱۳. ر.ک. به مقدمه پرفسور ایلیا ابولادزه بر ترجمه انگلیسی بلوریانی.
14. Apology of Aristides, the Athenian Philosopher
۱۵. میان استدلال‌های مذهبی شیعی در باب اثبات وجود صانع با استدلال‌های این رساله شباهت‌های زیادی وجود دارد.
۱۶. برای دریافت تصویری جامع‌تر از نسب‌شناسی دو روایت پایه مسیحی علاوه بر مقدمه مفصل ابولادزه بر بلوریانی، همچنین ر.ک مقدمه دیوید مارشال لانگ بر ترجمه انگلیسی متن یونانی و مقدمه ژیماره بر ترجمه فرانسه کتاب بلوهر و بوذاسف.



۱۷. از این رو، گفته سید حسن امین (ص ۴۸) که داستان بوذاسف و بلوهر در عصر اسلامی «نخستین بار» در کتاب ابن بابویه آمده است دقیق نمی‌نماید.

18. Gimaret, 9, fl.

19. Halle

20. Gimaret, 25 - 26

21. Gimaret, 58 ff

۲۲. جای تعجب است که ژیماره هم راویان را به نقل از مجلسی نام می‌برد در حالی که در نسخه‌ای که از اکمال‌الدین در دست من است ابن بابویه خود آنها را نام برده است. اگر چه نشانه‌ای در دست نیست که احمد تفضلی اکمال‌الدین را خوانده باشد در اینکه ژیماره آن را به صورت دقیق مطالعه کرده است تردیدی نیست. در نتیجه یا نسخه‌ای که در دست ایشان بود فاقد این نامها بوده است یا اینکه این بخش به نسخه در اختیار من ملحق شده است.

۲۳. احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص ۳۰۱.

۲۴. ر. ک. پانوش ۳۱ ژیماره زیر ص ۳۳. او میان دو خاندان غلابی و غلابی که هر دو در بصره و معروف بودند فرق می‌گزارد.

۲۵. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: تهران، چاپ چهارم، ۲۰۱۳۷، جلد. این توضیح لازم است که مسعودی در جلد ۱، ص ۴ از او با نام محمد بن ذکریای «مصری» نام می‌برد که به احتمال اشتباه است و همان «بصری» درست است - ج. ن.

۲۶. مجلسی، صص ۳۴۱ - ۲۷۶

۲۷. نظام ادعا می‌کند که جز پیراستن متن تصرفی در آن ننموده است. اما با توجه به شیوه نگارش متن که نثر فنی و دشوار و به سبک قرن هشتم پرداخت شده است بعید می‌نماید که نثر منبع او که متعلق به دورانی پیشتر بوده است آنچنان تقیل و با افزوده‌های فراوان بوده باشد. همچنین در یک چهارم پایانی کتاب، نظام، که ادعای خود در تصرف نکردن در متن را فراموش کرده است به صراحت می‌نویسد که پرسش و پاسخ‌هایی را از سوی ملک‌زاده و حکیم «در افزوده» است (صص ۲۷۸ - ۲۷۷)، ملحقاتی که تنها در همین بخش از صفحه ۲۷۸ تا ۳۲۶ را دربر می‌گیرد! (ج. ن.)

28. Gimaret, 44.

۲۹. ژیماره، صص ۴۵ - ۴۴

30. Kushangar

31. Balavariani, 54

32. Savelabat

33. Kapilatvastu of Kapilavttu

34. Jesus in India

۳۵. و نیز انجیل مرقس، فصل چهار، آیات ۸ - ۳ و ۲۰ - ۱۴ و انجیل لوقا، فصل هشت آیات ۸ - ۵ و ۱۵ - ۱۱

۳۶. وجود تمثیل برزگر در میان مجموعه تمثیل‌هایی که بلوهر نقل می‌کند با توجه به منشأ انجیلی داستان دلیلی است بر اینکه پرداخت کنندگان اولیه کتاب با ادبیات مسیحی آشنایی داشته‌اند و در کنار دلایل دیگر به اصالت مانوی اثر دلالت می‌کند. جالب است که نه ابن بابویه، نه علامه مجلسی و نیز نه شیخ شهاب‌الدین سهروردی مؤلف عوارف المعارف که این تمثیل را در صص ۱۳ - ۱۲ کتاب خود نقل نموده است متوجه منبع آن نشده‌اند. (ج. ن.)

37. Frame story
38. Stories within story
39. Buddha - Karita and Lalitavistara
40. Prologue
41. Epilogue
42. Gimaret, 11 ff
43. Killing test
44. Heararer



دوره جدید سال چهارم، ضمیمه شماره هشتم، سال ۱۳۸۵