

هزار و یک شب و قصه‌های ایرانی

محمد جعفری فنواتی

توجه به منشأ و زادگاه هزار و یک شب از دیرباز مورد توجه پژوهشگران و نویسندگان عرصه فرهنگ و ادبیات بوده است. قرن‌ها پیش از آنکه سیلویستر دوساسی در آغاز قرن نوزدهم به این موضوع حساسیت نشان دهد و آغازگر بحثی داغ در این زمینه شود تاریخ‌نویس ایرانی، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی در *مروج الذهب* و کتاب‌شناس معروف عرب، محمدبن اسحاق الندیم در کتاب مشهور خود، *الفهرست*، از کتابی به نام *الف لیله و الف خرافه* یاد کرده است و آن را ترجمه *هزار افسان* فارسی دانسته بودند که به دلیل معروف بودن و شایع بودن آن در میان پژوهشگران از ذکر آنها اجتناب می‌کنم^۱ و فقط بر این نکته تأکید می‌ورزم که این دو در نوشته‌های خود بر ایرانی بودن الف لیله تأکید کرده‌اند. متأسفانه برخی از پژوهشگرانی که با تعصب بر اصل عربی بودن *هزار و یک شب* اصرار داشتند به صورت‌های مختلف گفته‌های مسعودی و ابن‌الندیم را توجیه و تفسیر می‌کردند. ظاهراً پس از آنکه اُستروپ بر اثر مباحثه‌های مختلف، قصه‌های هزار و یک شب را به سه گروه هند و ایرانی، بغدادی و مصری می‌توان تقسیم کرد، برای مدتی از شدت و حدت اولیه این بحث تا حدودی کاسته شد.^۲ اما کتاب محسن مهدی

نشان داد که برای رسیدن به حداقل اجماع در این زمینه، باید پژوهش‌های بیشتری صورت بگیرد. نگارنده در ادامه بحث خود به این کتاب بیشتر می‌پردازد.

هدف نویسنده در این نوشته فقط ارائه برخی نشانه‌های برون متنی و درون متنی از کتاب *هزار و یک شب* است که مبین استمرار حضور و وجود عناصر مهمی از فرهنگ و ادب ایرانی در بخش‌های قابل توجهی از این کتاب (حتی در هیئت فعلی آن) است، برای ارائه این نشانه‌ها مراجعه به قصه‌های ایرانی، اعم از مکتوب و شفاهی، ضروری می‌نماید؛ زیرا روایت‌های متواتری از برخی از قصه‌ها، بن‌مایه‌ها و اجزای *هزار و یک شب* در ادب شفاهی و کتبی ما وجود دارد. مراجعه به قصه‌های شفاهی منتشر شده و متون کلاسیک فارسی نکات بسیار جالب توجهی را برای نگارنده به همراه داشته است که در ذیل به گونه‌ای مختصر به آنها اشاره می‌شود:

۱- در میان قصه‌های شفاهی که تاکنون منتشر شده‌اند به‌ندرت کتابی پیدا می‌شود که دست‌کم یک روایت از قصه‌های *هزار و یک شب* در آن وجود نداشته باشد. ضمن آنکه در بعضی از این مجموعه‌ها مانند *قصه‌های ایرانی (انجوی شیرازی)* و *قصه‌های مشدی گلین خانم*، تعداد این‌گونه روایت‌ها به چهار یا پنج مورد بالغ می‌شود. با توجه به اینکه پس از ترجمه *هزار افسان* به عربی، متن پهلوی آن از میان رفته و تا قرن نوزدهم میلادی هیچ ترجمه کاملی از این کتاب به زبان فارسی موجود نبوده است (اگر هم وجود داشته اطلاعی از آن در دست نیست)^۳، این پرسش پیش می‌آید که وجود این مایه گسترده‌گی از قصه‌های *هزار و یک شب* در فرهنگ شفاهی ما چه دلیلی می‌تواند داشته باشد؟ آیا می‌توان این موضوع را اتفاقی و از مقوله توارد محسوب کرد یا اینکه بهتر است آن را به قرابت و همسانی این قصه‌ها و بن‌مایه‌های آنها با فرهنگ ایرانی ارتباط داد؟ قرابتی که احتمالاً ریشه آن را باید در *هزار افسان* کهن جستجو کرد. آیا به دلیل همین قرابت و ریشه‌های یکسان بوده است که نیاکان ما چنین قصه‌هایی را بخشی از فرهنگ شفاهی خود محسوب کرده و همراه سایر اجزای ماندگار این فرهنگ آنها را سینه به سینه به نسل‌های بعد و تا امروز منتقل کرده‌اند و به این طریق بخشی از *هزار افسان* کهن را از تاراج ایام مصون نگه داشته‌اند؟ توضیح نکته بعدی اهمیت سطور بالا را روشن می‌کند.

۲- بیش از نیمی از روایت‌های شفاهی که از هزار و یک شب در دست است به آن گروه از قصه‌هایی مربوط می‌شود که پژوهشگران آنها را «قصه‌های ایرانی» یا «هندی-ایرانی» نامیده‌اند. بنده بدون اینکه قصد داشته باشم نتیجه‌ای جزمی بگیرم بالا بودن تعداد چنین روایت‌هایی را قابل تأمل می‌دانم و معتقدم که نمی‌توان این موضوع را از مقولهٔ اتفاق محسوب کرد.

با تأمل و درنگی دیگرگونه بر تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی قصه‌های هزار و یک شب که اروپاییان انجام داده‌اند- در ابتدای بحث به آن اشاره شد- موضوع ارتباط هزار و یک شب را با قصه‌ها و فرهنگ ایرانی می‌توان با جدیت بیشتری طرح کرد. به گمان من بخشی از قصه‌های بغدادی نتیجهٔ قصه‌پردازی ایرانیانی است که تا حدودی متأثر از اندیشهٔ شعوبی‌گری بوده‌اند؛ البته تأثیری بسیار معتدل و هنرمندانه که از افراط‌های شاعرانی مانند اسماعیل بن یارنایی به دور بوده است. اگر تعبیر ما از قصه‌های بغدادی ناظر بر قصه‌هایی باشد که با ذوق، سلیقه و تفکر اعراب آفریده شده‌اند، دست‌کم دربارهٔ تعدادی از آنها باید گفت که وجود برخی نشانه‌های درون‌متنی بر نفعی و انکار چنین برداشتی دلالت می‌کند. اما اگر تعبیر ما فقط ناظر بر مکان جغرافیایی آفرینش و پردازش قصه‌ها باشد می‌توان با آن تعبیر موافقت کرد.

تأمل و درنگ دربارهٔ قصه‌ها و حکایت‌هایی که دربارهٔ خاندان برمکی در این کتاب وجود دارد یکی از نشانه‌های درون‌متنی است که در این زمینه می‌تواند راه‌گشا باشد. در سراسر هزار و یک شب حتی یک سطر علیه این خاندان وجود ندارد و راویان همه‌جا از فضل، بخشش، خوش‌خلقی، مردم‌داری و سایر صفات نیکو و پسندیدهٔ آنها یاد کرده‌اند. از مجموع قصه‌ها و حکایت‌هایی که دربارهٔ این خانواده نقل می‌شود پنج مورد آن مشخصاً دربارهٔ کرم و سخاوتمندی آنهاست. در این قصه‌ها، افرادی که در مقابل خاندان برمکی قرار دارند معمولاً از خانواده‌های متنفذ عرب هستند. مانند آنچه در شب‌های سیصد و چهارم و سیصد و پنجم تحت عنوان «کرم یحیی برمکی» و «کرم برامکه» روایت شده است.

در قصه‌ها و حکایت‌های هزار و یک شب هیچ خطایی از اعضای این خانواده سر نمی‌زند. مقایسهٔ اعضای خاندان برمک به‌ویژه جعفر با شخصیت هارون‌الرشید که به‌عنوان خلیفهٔ مسلمانان حلال و گره‌گشای بسیاری از مشکلات بود، حتی در ارتباط با «طایفهٔ جان» و «ملوک جنیان»، نکتهٔ

پیش گفته را روشن‌تر می‌کند. دفاع هوشمندانه و زیرکانه از شخصیت خاندان برمک در مقابل هارون‌الرشید یادآور نکته‌سنجی‌های داهیانۀ ابن‌مقفع در نقد منصور، جد هارون، است.^۴

دفاع زیرکانه از خانواده برمکی را به شکلی دیگر دربارهٔ ابونواس، شاعر ایرانی، نیز می‌توان تعمیم داد. در شب سیصد و هفتاد و نهم، شهرزاد حکایتی بدیع از هارون و ابونواس روایت می‌کند که مؤید این نکته است: «... (خلیفه هارون‌الرشید) مسرور سیاف را فرمود که جامهٔ (ابونواس) را بکند و پالان خر بر او بگذارد و رَسَن بر سر او ببندد و او را در قصرهای کنیزکان بگرداند تا او را مسخره کنند... جعفر برمکی در آن حالت ابونواس را دیده به او گفت: ای ابونواس چه گناهی کرده‌ای که مستوجب چنین عقوبتی شده‌ای؟ ابونواس گفت: هیچ گناه نکرده‌ام مگر اینکه شعرهای نغز خود را به خلیفه هدیه کردم، خلیفه نیز جامه‌های فاخر خود را به من عطا فرمود.»

تصور من این است که چنین قصه‌ها و حکایت‌هایی با چارچوب اندیشه‌های شعوبی‌گر بیش از علایق و اندیشه‌های قصه‌پردازان عرب انطباق دارد. شاید حمایت‌ها و تعریف و تمجیدهایی را که از مأمون در قبال امین صورت می‌گیرد در همین چارچوب بتوان تفسیر و تعبیر کرد؛ زیرا همان‌گونه که می‌دانیم حامیان اصلی مأمون، که مادری ایرانی داشت، ایرانیان بوده‌اند.

۳- در بررسی‌ای که در متون کهن فارسی انجام دادم وجود یا عدم وجود روایت‌هایی از قصه‌های هزار و یک شب کمابیش منجر به همان نتیجه‌ای شد که دربارهٔ مجموعه قصه‌های شفاهی مصداق دارد. در این بررسی - که قریب پنجاه کتاب را دربرمی‌گرفت - هم کتاب‌های داستانی مانند *مرزبان‌نامه*، *جوامع‌الحکایات*، *فرایده‌السلوک*، *سندبادنامه*، *طوطی‌نامه‌ها* و هم کتاب‌های تاریخی و سیاسی مانند *تاریخ طبرستان*، *سیاست‌نامه*، *راحة‌الصدور*، *نصیحة‌الملوک*، *آداب‌الحرب و الشجاعة* و *اخبار برامکه* مورد توجه بوده است.

در بسیاری از این کتاب‌ها مشابهت‌های قابل توجهی با قصه‌های هزار و یک شب به چشم می‌خورد.^۵ این مشابهت‌ها بر دو گونه هستند: «گاه قسمتی کاملاً مشابه یک افسانه الف لیله و ليله را می‌توان یافت و گاه بین آنها همانندی‌های پراکنده و جزئی به چشم می‌خورد». فی‌المثل از نمونهٔ اول می‌توان به قصه‌های دهقانی و خرش (زبان جانوران) یا انوشیروان و دختر دهاتی (نیت



پادشاه) اشاره کرد. از این دو قصه بیش از ده روایت در متون ادب فارسی وجود دارد. در این حالت، معمولاً اختلاف روایت‌ها بسیار ناچیز است؛ زیرا به ژرف ساخت قصه مربوط نمی‌شود. اگر تفارق و تباینی وجود دارد حداکثر به نام قهرمانان قصه یا شهرهای محل حادثه مربوط می‌شود. از قصه «دهقانی و خرش» که در ابتدای هزار و یک شب و از زبان پدر شهرزاد نقل می‌شود روایت‌هایی در *اسکندرنامه*، *عجایب‌المخلوقات*، *طوطی‌نامه* و *مثنوی* آمده است.

اما از قصه *انوشیروان و دختر دهاتی*، که در شب‌های سیصد و هشتاد و ششم و سیصد و هشتاد و هفتم روایت شده است روایت‌های بیشتری در متون کلاسیک فارسی موجود است که قدیمی‌ترین و با اهمیت‌ترین آن در شاهنامه آمده و منسوب به بهرام گور است. روزی بهرام در راه شکار دیرهنگام به خانه‌ای روستایی وارد می‌شود که بانوی خانه به‌رغم آنکه او را نمی‌شناسد از وی به‌خوبی پذیرایی می‌کند. شب هنگام بهرام نظر کدبانو را درباره پادشاه می‌پرسد. زن نیز گلایه خود را از بهرام و کارگزاران او بیان می‌کند. همین موضوع باعث رنجش شاه می‌شود:

شب تیره ز اندیشه پیچان بخفت همه شب دلش با ستم بود جفت

صبح‌گاه زن قصد دوشیدن گاو می‌کند اما در عین ناباوری با پستان‌های خشک گاو روبه‌رو

می‌شود:

تهی بود پستان گاوش ز شیر دل میزبان جوان گشت سیر

چنین گفت با شوی کای کدخدای دل شاه گیتی دگر شد برای

ستم کاره شد شهریار جهان دلش دوش پیچان شد اندر نهان

شوهر علت این حدس و گمان را می‌پرسد. زن در پاسخ می‌گوید:

چو بیدادگر شد جهاندار شاه ز گردون نتابد بیایست ماه

به پستان‌ها در شود شیر خشک نویسد به نافه درون نیز مشک

شود خایه در زیر مرغان تباه هر آن‌گه که بی‌دادگر گشت شاه

بهرام این سخنان را می‌شنود و از فکر خود پشیمان می‌گردد. زن مجدداً به‌سوی گاو می‌رود.

این بار با پستان‌های پر شیر حیوان مواجه می‌شود:

از آن پس چنین گفت با کدخدای که بیداد را داد شد باز جای

در نصیحة‌الملوک^۱ امام محمد غزالی و راحة‌الصدور راوندی روایت‌هایی از این قصه وجود دارد که شبیه هم است و با روایت هزار و یک شب کاملاً تطابق دارند. در کتاب آداب و الحرب و الشجاعة^۲ سه روایت از این قصه وجود دارد. یکی منسوب به بهرام گور، دومی منسوب به مأمون و سومی به پادشاهی ناشناس.

در اسکندرنامه نیز روایتی دیگر از این حکایت وجود دارد.^۳ مؤلف یا جامع اسکندرنامه، به‌رغم آنکه می‌گوید: «این حکایت در شهنامه بر بهرام گور می‌بندند و در سیر ملوک به انوشیروان» اما خود آن را به «پادشاهی عادل و دادگار در فرغانه» منسوب می‌کند.

برای انتساب این قصه به حوزه فرهنگ و تمدن ایرانی، علاوه بر وجود روایت‌های مختلف شفاهی و کتبی می‌توان به اندیشه مستتر در آن نیز استناد کرد. تفکر موجود در این قصه تفکری ایرانی است که در بسیاری از قصه‌ها و حکایات تکرار شده است و در فرهنگ پیش از اسلام ایرانیان ریشه دارد. این بینش نه فقط در قصه‌ها بلکه در توضیح و تفسیر آرای نویسندگان نیز بارها مطرح شده است.

شباهت‌های دیگری که میان قصه‌های هزار و یک شب و قصه‌های ایرانی وجود دارد شباهت‌های جزئی، پراکنده و بن‌مایه‌ای است. در این باره می‌توان به برخی از سفرهای سندباد، مبارزه و جنگ مار سیاه و مار سفید، عاشق شدن شاهزاده‌ای بر دختری با دیدن عکس او، بی‌اولاد بودن پادشاهی تا زمان پیری و ... اشاره کرد.

استاد محجوب ضمن تأکید بر اهمیت این شباهت‌ها می‌نویسد: «این شباهت‌ها هر قدر روشن و مشخص و اساسی باشد و هر اندازه برای محتوای داستان و ساختمان آن اهمیت داشته باشد ارزش آن بیشتر است».^۴

متأسفانه بعضی از پژوهش‌ها با استناد به تفاوت‌هایی که در این روایت‌ها فوق وجود دارد به نتایجی دیگرگونه درباره منشأ این قصه‌ها رسیده‌اند. در این باره مشخصاً می‌توان به پژوهش محسن مهدی اشاره کرد. وی در مقدمه تفصیلی خود بر هزار و یک شب گزارشی خواندنی از نسخه‌های مختلف این کتاب و تفاوت‌های آنها با یکدیگر، مترجمان اروپایی هزار و یک شب و سایر مسائل ارائه داده است. به‌رغم باریک‌بینی‌های تحسین‌برانگیزی که در این پژوهش وجود



دارد نتیجه‌گیری‌های قابل بحث در آن راه یافته است که از یک سو می‌تواند از عدم مراجعه مستقیم به منابع فارسی ناشی شود و از سوی دیگر، حاصل بی‌توجهی به دقایق و ظرایف متون شفاهی باشد. در بخشی از این مقدمه آمده است: «پس از بررسی نمونه‌های اصلی و مقایسه این نمونه‌ها با آنچه در «شب‌ها» آمده قادر به یافتن نمونه‌ای نشدم که در آن قصه با شکل اولیه خود آورده شده باشد. همه این قصه‌ها تغییر یافته، بازنویسی شده و مجدداً به قصه‌هایی دیگر الحاق شده‌اند. بنابراین منابع یاد شده در بررسی «شب‌ها» کارکردی مشابه با دیگر منابعی دارند که در تولید اکثر متون داستانی داشته‌اند».^{۱۰} وی در جای دیگر ارتباط هزار و یک شب را با قصه‌های عربی به گونه‌ای شرح می‌دهد که ظاهراً از آن می‌توان استنباط کرد که فرهنگ‌های غیرعربی در آفرینش هزار و یک شب نقشی نداشته‌اند. در صورتی که وی «هرگاه در مقدمه خود در مقام ارتباط با هزار و یک شب از قصص العرب سخن به میان می‌آورد باید در نظر داشته باشد که این اشاره فقط از لحاظ سخنوری است و گرنه او باید بداند که این قصه‌ها از یک دست و یک نوع نیستند».^{۱۱} علاوه بر این، اختلاف در روایت‌های یک قصه موضوعی کاملاً بدیهی است. هیچ دو روایتی از یک قصه وجود ندارد که در همه اجزای خود شبیه به هم باشند. قصه‌گویی و قصه‌پردازی فرایندی است که تحت تأثیر سه مؤلفه قرار دارد: گوینده (راوی)، مخاطب (شنونده یا خواننده) و سرانجام متن قصه؛ مؤلفه‌هایی هستند که هر یک در شکل‌گیری روایت‌های مختلف از هر قصه تأثیر بلاواسطه دارند. گوینده و مخاطب به شدت از محیط اجتماعی و فرهنگی خود تأثیر می‌پذیرند. به این دلیل، روایت متن واحد در دو جامعه مختلف می‌تواند تفاوت‌های کمابیش معین با هم داشته باشند. همین تفاوت‌ها می‌تواند از دو راوی مختلف در یک جامعه معین نیز حاصل شود. بنابراین با استناد به چنین تفاوت‌هایی نمی‌توان مشابهت‌های اساسی روایت‌ها را نادیده گرفت. کوشش محسن مهدی این است که با نادیده گرفتن شباهت‌های اساسی در قصه‌های هزار و یک شب با برخی از متون هندی-ایرانی بر اصالت عربی این قصه‌ها و هم‌چنین خود کتاب تأکید می‌نماید.

علاوه بر نکاتی که تاکنون گفته شد باید به یک موضوع دیگر که سایرین نیز گفته‌اند اشاره نمایم. در ساختار هزار و یک شب اجزایی هست که بر دخیل بودن آن در ادب عرب دلالت دارد.

مهم‌ترین این عناصر وضعیت تودرتویی یا قصه در قصه بودن آن است. معمولاً در یک قصه اصلی، قصه‌هایی فرعی را افراد قصه برای یکدیگر نقل می‌کنند. گاه این لایه‌ها به سه یا چهار مورد می‌رسند. معمولاً در وضعیتی معین، فردی که می‌خواهد قصه‌ای را روایت کند عبارت «مرا بیم آن است که بر تو آن رسد که بر فلان رسید» را به‌کار می‌برد. مخاطب در پاسخ این عبارت، می‌پرسد «چگونه است حکایت آن؟» و سرانجام راوی، قصه‌ای جدید را با عبارت «آورده‌اند» یا «حکایت کرده‌اند» آغاز می‌کند. واقعیت آن است که در هیچ‌یک از کتاب‌های قصه عربی که در دوره پیش از عصر ترجمه آفریده شده‌اند چنین ساختاری و چنین عبارت‌هایی به چشم نمی‌خورد^{۱۲} و اساساً «در ادبیات قدیم عرب قصه را اعتباری قابل ملاحظه نبود ... و علاوه بر این، قصه در ادب کهن عرب از عناصر اصیل ادب (مانند شعر، خطابه و رسایل ادبی) به‌شمار نمی‌آمد»^{۱۳}.

حتی اگر نخواهیم به عبارت‌های روشن ابن‌الندیم و مسعودی در وابستگی الف لیلیه به هزار افسان پهلوی استناد کنیم وجود روایت‌های کاملاً مشابه در برخی از متون هندی-ایرانی (که تقدم برخی از آنها بر الف لیلیه و لیلیه موضوعی محرز و اثبات شده است) با برخی از قصه‌های هزار و یک شب و هم‌چنین نشانه‌های درون‌متنی که به آنها اشاره شد دلیل موجهی بر نقض سخنان مهدی است.

نوشته خود را با بیتی از شاهنامه فرزانه توس به پایان می‌برم که به استناد آن می‌توان گفت ادیبان ایران در هزار سال پیش نه فقط به صورت تجربی از ساختار هزار و یک شب (یعنی ساختار تودرتویی قصه‌ها) استفاده می‌کردند بلکه با اصلی به‌نام «قصه در قصه» نیز آشنایی داشتند. حکیم توس در بخشی از داستان خسرو و شیرین، شرحی درباره طاق‌دیس دارد که در ابتدای آن می‌فرمایند:

از آن یک دل و یک زبان راستان

کنون داستان‌گوی در داستان

پی‌نوشت‌ها

۱. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *مروج‌الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات علمی فرهنگی، ص ۶۱۰.
 ۲. النديم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه م. تجدد، انتشارات امیر کبیر، ص ۵۴۰.
 ۳. محجوب، محمدجعفر، «الف ليله والليله»، ماهنامه سخن، دوره یازدهم، فروردین ۱۳۳۹، ص ۴۷.
 ۴. امین، احمد، *پرتو اسلام*، ترجمه عباس خلیلی، انتشارات اقبال، جلد دوم، ص ۲۴۶.
 ۵. محجوب، همان.
 ۶. غزالی، امام محمد، *نصيحة الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، انتشارات بابک، ص ۱۴۰.
 ۷. محمدبن منصور بن سعید، *آداب والحرب والشجاعة*، ملقب به مبارک شاه و معروف به فخر مدبر، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، انتشارات اقبال، ۱۳۴۶، ص ۶۶-۷۱.
 ۸. افشار، ایرج، اسکندرنامه (روایت فارسی کالینوس دروغین)، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳، ص ۲۸۰.
 ۹. محجوب، همان، ص ۵۰.
10. Musin Mahdi, *The Thousand and one nights*, New York.
۱۱. مجله آینده، سال چهاردهم، شماره ۶ تا ۸، ص ۳۳۶.
 ۱۲. لیتمان، ای، الف ليله و ليله، ترجمه ابراهیم خورشید و عبدالحمید یونسی و حسن عثمان، بیروت دارالکتاب اللبنانی.
 ۱۳. غنیمی هلال، محمد، ادبیات تطبیقی، ترجمه دکتر سید مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، انتشارات امیرکبیر، ص ۲۸۶.