

The Iranian Mission of Rudaki:

Why did the Samanids ask Rudaki to compose *Kalīla wa-Dimna* into poetry?

Issa Aman Khani*

Vahid Sharafat**

Abstract

There is no doubt that the Samanids sought to revive ancient Iranian culture. Their support and encouragement of the poet, Abu Mansoor Daqiqi to compose *Khwadāy-Nāmag* should be considered for this reason. But Daqiqi was not the only poet whom the Samanids had assigned to such a great work. Rudaki, the greatest poet of the Samanid court, also had a mission to compose *Kalīla wa-Dimna* into poetry. So far, a lot has been said about the reason why *Khwadāy-Nāmag* was written into poetry, but not much attention has been paid to why Rudaki was chosen to compose *Kalīla wa-Dimna* into poetry. In this article, we have tried to investigate the reason for the choice of *Kalīla wa-Dimna* by the Samanids and its poetry by Rudaki. What is certain is that due to the Indian origin of *Kalīla wa-Dimna*, it cannot be considered as a work written in Iranian culture, but the point that should be paid attention to is the changes (intrusions and possessions) that Iranians such as Ibn al-Muqaffa made in this text. In this way, they have given it an Iranian color; the changes that have made *Kalīla wa-Dimna* a work that teaches the "art of life" and the wise way of life (of course, in harmony with Iranian culture). The analysis of the stories of *Kalīla wa-Dimna*, and especially stories like the story of the lion and the cow, and pious

* Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Golestan, Golestan, Iran
(Corresponding Author), i.amankhani@gu.ac.ir

** Master's degree in Persian Language and Literature University of Golestan, Golestan, Iran,
Vahid.sharafat@gmail.com

Date received: 09/10/2024, Date of acceptance: 10/03/2025, Printed: 30/06/2025



and his guest, prove this claim well. In brief, the intention of the Samanids in appointing Rudaki to compose *Kalīla wa-Dimna* was to revive the wise way of life of the ancient Iranians and to promote it. If this statement is true, then a mission for Iran should also be given to Rudaki and his name should be placed next to poets such as Daqiqi and Ferdowsi, who played a great role in the revival of ancient Iranian culture.

Keywords: *Kalīla wa-Dimna*, Iranian culture, Samanids, Rudaki, Ibn al-Muqaffa.

Introduction

The power of Arabs over the Iranians and their domination over Iran did not last more than two centuries, and the Iranians soon began to think about reviving their former culture. These efforts can be examined in two periods. In the first period, some began to translate the works of their ancestors into Arabic. The second period is when, not individuals, but the Iranian rulers, became the pioneers in reviving the culture, language, and thought of their ancestors. For their complete independence from the Islamic Caliphate, the Samanids not only supported the Persian language, like the Saffarids, but they also commissioned poets to put some works into poetry. The most well-known of these works is the *Khwadāy-Nāmag*. Daghighi's encouragement to compose the *Khwadāy-Nāmag* into poetry had a political dimension and was intended to revive the history of ancient Iran. However, of note is that it was not only Daghighi whom the Samanids commissioned to do a great task. He was not even the first poet chosen by the Samanids to fulfill a great task, since before him, Rudaki - who was the greatest poet of the Samanid court - had also been commissioned to conduct a similar great task. The current study examines the Samanids' motivation in persuading Rudaki to compose *Kalīla wa-Dimna* into poetry.

Materials and Method

This research follows a descriptive-analytical approach and relies on library studies to examine and analyze the Samanids' motivation in persuading Rudaki to compose *Kalīla wa-Dimna* into poetry. To achieve this purpose, an attempt has been made to utilize metatextual knowledge, especially motivations related to the Iranian culture, in explaining the subject.

Discussion & result

Apart from the detailed classifications, one of the most important findings of this research is that the main core of composing *Kalīla wa-Dimna* into poetry and the role of the Samanids in this endeavor, is a type of Iranian-culture discourse that the Samanid kings attempted to establish and institutionalize in line with the trends of their time and in opposition to the Arab Muslims. They had considered the Persian language to have an important and fundamental role, and for this reason they did their utmost to encourage and motivate poets to achieve the mission of highlighting the Iranian culture.

Conclusion

Based on the data of this research, the following can be claimed. The main goal of the Samanids in appointing Rudaki and encouraging him to compose *Kalīla wa-Dimna* was to consolidate the Iranian culture. The revival and promotion of the wise lifestyle of ancient Iran was only possible through language. Poets of the past were the eloquent speakers of their time and played a great role in promoting, establishing, or marginalizing and eliminating specific discourses. Therefore, the rulers attempted, in various ways, to use them to achieve their goals. Of note is that the Samanids' pro-Iranian spirit and the symbolic confrontation they had with the Arab Muslims can be considered the initial and hidden motivations of this thought and idea.

Bibliography

- Akbari Mafakher, A. (2009). *Minoo shenasi-ye Ahriman dar Avesta va motoun-e Pahlavi* [The study of Minoo's Ahriman in the Avesta and the Pahlavi texts]. *New Literary Studies*, 42(4), 127–149. <https://doi.org/10.22067/jls.v42i4.4226> [in Persian]
- Avesta (2006). *Kohan Tarin Soroudha va Mantha-ye Irani: Gozaresh va Pajouhesh-e Jalil Doustkhah* [The Oldest Iranian Hymns and Texts: Report and Research by Jalil Doustkhah]. 10th ed. Morvarid Publication. [in Persian]
- Bahar, M. (Translator) (1991). *Bandhesh*. Tous Publication. [in Persian]
- Bal'ami, A. (2013). *Tarikh-e Bal'ami, Tashih-e Mohammad Taghi Bahar* [Tarikh-e-Balami, Edited by Muhammad Taqi Bahar]. 5th ed. Zavvar Puublication. [in Persian]
- Eghbal Ashtiani, A. (1953). *Moghadame-ye ghadim-e Shahname* [Old Introduction to Shahnameh]. Ebn-e-Sina Publication. [in Persian]
- Emam Shoushtari, M.A. (Edited by Ehsan, A.). (1969). *Ahde Ardeshir* [The Reign of Ardeshir]. National Monuments Association. [in Persian]

- Fazilat, F. (Translator) (2005). *Dinkard-e Sevvom, Daftar-e Dovvom* [Dinkard III, Book II]. 1st ed. Mehraeen Publication. [in Persian]
- Mahjoub, M. J. (2016). *Dar Bare-ye Kelileh va Demneh* [About Kalīla wa-Dimna]. Kharazmi Publication. [in Persian]
- Masoudi, A. (Translated by A. Payendeh). (2010). *Al-tanbih val Eshraf* [Warning and Supervision] 4th ed. Scientific and Cultural Publication. [in Persian]
- Minavi, M. (Ed.) (1975). *Name-ye Tensar be Gashnesb* [Tensar's Letter to Gashnesb]. 2nd ed. Kharazmi Publication. [in Persian]
- Mojtabai, F. (1974). *Shahr-e Ziba-ye Aflatoun va Shahi Arman-i dar Iran-e Bastan* [Plato's Beautiful City and Ideal Monarchy in Ancient Iran]. Publications of the Ancient Iranian Culture Association. [in Persian]
- Mojtabai, F. (2014). *Bangali dar Ghande Parsi, be Koushesh-e Shahin Deji* [Bengali in Persian sugar, with Shahin Deji] [in Persian]
- Monshi, N. (2003). *Kalīla wa-Dimna* (Edited by Mojtaba Minavi Tehrani). 24th ed. Amir Kabir Publication. [in Persian]
- Rashed Mohassel, M. T. (Editor) (2010). *Dinkard-e Haftom* [Dinkard VII]. Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Razi, H. (2002). *Daneshname-ye Iran-e Bastan* [Encyclopedia of Ancient Iran]. Sokhan Publication. [in Persian]
- Rezaei Rad, M. (2000). *Mabani-ye Andishe-ye Irani dar Kherad-e Mazdaei* [The Foundations of Iranian Thought in Mazdaist Wisdom]. Tarh-e No Publication. [in Persian]
- Shakki, M. (1993). *Dorost Dinan* [The True Religious]. *Ma'aref*, 10(1), 28–53.
- Shikher, I. (2006). *Panchatantra*. University of Tehran Publication. [in Persian]
- Tabataba'i, J. (2016). *Tarikh-e Andishe-ye Siasi dar Iran* [History of Political Thought in Iran: Considerations on Theoretical Foundations]. Minooye Kherad Publication. [in Persian]
- Taher Jon-Of, A. (Translated by Mirza Molla Ahmad). (2011). *Rudaki: Rouzegar va asaar* [Rudaki: His Time and Works]. Amir Kabir Publication. [in Persian]
- Tafazoli, A. (1975). *Minooye Kherad* [Paradise of Wisdom]. Iranian Culture Foundation Publications. [in Persian]
- Zaryab Khoi, A. (2006). *Negah-I be ketab-e Kelileh va Demneh* [A look at the book Kalīla wa-Dimna]. In H. Zarrinkoub (Ed.), *Majmou'e Maghalat-e Doctor Hamid Zarrinkoub* [Collection of Papers by Dr. Hamid Zarrinkoub]. Moein Publication. [in Persian]

رسالتِ ایرانشهری رودکی

(چرا سامانیان از رودکی خواستند تا کلیله و دمنه را به نظم بکشد؟)

عیسی امن خانی*

وحید شرافت**

چکیده

در اینکه سامانیان در پی احیای فرهنگ ایران باستان بوده‌اند، تردیدی وجود ندارد. حمایت آنها از دقیقی شاعر و تشویق او برای به نظم کشیدن خدای‌نامه را باید به همین خاطر دانست. اما دقیقی تنها شاعری نبود که سامانیان او را به کاری چنین بزرگ گمارده بودند. رودکی، بزرگ‌ترین شاعر دربار سامانیان، نیز مأموریت داشت تا کلیله و دمنه را به نظم درآورد. درباره علت به نظم کشیده شدن خدای‌نامه بسیار گفته‌اند، اما تاکنون توجه چندانی به چرایی انتخاب رودکی برای به نظم درآوردن کلیله و دمنه نشده است. در مقاله حاضر کوشیده‌ایم تا دلیل انتخاب کلیله و دمنه از سوی سامانیان و نظم آن توسط رودکی را بررسی نماییم. آنچه مسلم است آنکه به دلیل خاستگاه هندی کلیله و دمنه نمی‌توان آن را اثری نوشته شده در فرهنگ ایرانشهری دانست اما نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، تغییراتی (دخل و تصرف‌هایی) است که ایرانیانی چون ابن مقفع در این متن ایجاد کرده و از این طریق به آن رنگی ایرانشهری داده‌اند؛ تغییراتی که از کلیله و دمنه اثری ساخته است که «فن زندگی» و شیوه بخردانه زندگی (البته هماهنگ با فرهنگ ایرانشهری) را تعلیم می‌دهد. تحلیل داستان‌های کلیله و دمنه و به ویژه داستان‌هایی چون «داستان شیر و گاو» و «باب زاهد و مهمان او» به خوبی اثبات‌گر این ادعا است. خلاصه آنکه قصد سامانیان از گماردن رودکی به نظم کلیله و دمنه احیای شیوه زندگی بخردانه ایرانیان باستان و ترویج آن

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گلستان، گلستان، ایران (نویسنده مسئول)، i.amankhani@gu.ac.ir

** دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گلستان، گلستان، ایران،

Vahid.sharafat@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰، تاریخ چاپ: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹



بوده است. اگر این سخن درست باشد، آنگاه باید برای رودکی نیز رسالتی ایرانشهری قائل بود و باید نام او را در کنار شاعرانی چون دقیقی و فردوسی - که نقش بزرگی در احیای فرهنگ ایرانیان باستان داشته‌اند - قرار داد.

کلیدواژه‌ها: کلیله و دمنه، فرهنگ ایرانشهری، سامانیان، رودکی، ابن مقفع.

۱. مقدمه و بیان مسئله

اقتدار اعراب بر ایرانیان و سلطه آنها بر ایران بیش از دو قرن نپائید و ایرانیان خیلی زود به فکر احیای فرهنگ پیشین خویش افتادند. این تلاش‌ها را می‌توان در دو دوره بررسی کرد؛ در دوره اول برخی ایرانیان - که بعضاً مسلمان هم شده بودند - با ترجمه آثار نیاکان خویش به عربی پرداختند و از این طریق میراث گذشتگان خویش را به ایران دوران اسلامی انتقال دادند. ترجمه متونی چون «تاج‌نامه» غالباً با چنین هدفی صورت پذیرفته است. دوره دوم زمانی است که نه افراد بلکه حاکمان ایرانی تبار طلایه‌دار احیای فرهنگ، زبان و اندیشه اسلاف خویش شدند. حمایت یعقوب لیث از زبان فارسی و تشویق شاعران به سرودن به این زبان سرآغاز چنین سیاست حمایت‌گرایانه‌ای از فرهنگ و زبان کهن ایرانیان است؛ سیاستی که در دوره حکمرانی سامانیان و به ویژه در زمان سلطنت نصر بن احمد به اوج خود رسید.

سامانیان برای استقلال کامل خویش از خلافت اسلامی نه تنها همچون صفاریان از زبان فارسی حمایت می‌کردند، بلکه شاعرانی را مأمور به نظم درآوردن برخی آثار می‌نمودند. شناخته‌شده‌ترین این آثار «خدای‌نامه» است؛ تشویق دقیقی برای منظوم ساختن خدای‌نامه، بُعد سیاسی داشته و برای احیای تاریخ ایران باستان بوده است. اما نکته‌ای که نباید آن را از خاطر برد، این است که تنها دقیقی نبود که سامانیان او را به انجام کاری بزرگ گماردند؛ او حتی اولین شاعری هم نبود که از طرف سامانیان برای انجام کاری خطیر انتخاب شده بود؛ چرا که پیش از او رودکی - که بزرگ‌ترین شاعر دربار سامانیان بود - نیز مأمور انجام کاری بزرگ گردیده بود؛ به نظم کشیدن کتاب کلیله و دمنه. در مقدمه قدیم شاهنامه آمده است:

نصر بن احمد این سخن بشنید خوش آمدش. دستور خویش را خواجه بلعمی بر آن داشت تا [کلیله و دمنه را] از زبان تازی به زبان فارسی گردانید تا این نامه به دست مردمان اندر افتاد و هر کسی دست بدو اندر زدند و رودکی را فرمود تا به نظم آورد

و کلیله و دمنه اندر زبان خُرد و بزرگ افتاد و نام او [نصر بن احمد] بدین زنده گشت و این نامه از او یادگاری بماند (مقدمه قدیم شاهنامه، ۱۳۳۲: ۳۳).

می‌دانیم که رودکی کاری را که بر عهده او نهاده بودند، به سرانجام رسانیده و در ازای آن نیز صله‌ای گران دریافت کرده بود. اما آنچه نمی‌دانیم یا آن طور که باید و شاید به آن نیندیشیده‌ایم، این است که هدف ممدوحان رودکی، سامانیان، از مأمور ساختن رودکی به انجام چنین کاری چه بوده است؟ و پادشاهان این سلسله ایرانی‌نژاد چه سودایی در سر داشتند؟ قصد سامانیان از تشویق دقیقی برای به نظم کشیدن خدای‌نامه معلوم است و درباره آن بسیار گفته‌اند، اما انگیزه آنها از ترغیب رودکی به نظم کلیله و دمنه یا معلوم نیست یا کمتر درباره آن سخن گفته شده است. پاسخ نویسندگان این مقاله به پرسش مقاله حاضر (چرا سامانیان از رودکی خواستند تا کلیله و دمنه را به نظم بکشند؟) این است که انگیزه سامانیان از تشویق رودکی به نظم کلیله و دمنه تقریباً همانی است که در ترغیب دقیقی برای به نظم کشیدن خدای‌نامه شاهد آن بوده‌ایم: احیای فرهنگ ایرانشهری. اگر خدای‌نامه روایت‌گر تاریخ ایرانیان است، کلیله و دمنه نیز آیین «زندگی بخردانه» (محبوب، ۱۳۹۵: ۱۹) ایرانشهری است. کلیله و دمنه متنی ایرانشهری است که «فن زندگی» (همان: ۱۷) و اصول دُرست زندگی (البته آنگونه که ایرانیان به آن باور داشتند) را بیان می‌سازد. به تعبیر دیگر هدف سامانیان از این کار احیای بخش دیگری از فرهنگ ایرانی (اصول زندگی) بوده است.

۲. پیشینه پژوهش

درباره پرسش اصلی این مقاله (چرایی فرمان سامانیان به نظم کلیله و دمنه)، پژوهشی مشاهده نشده است. البته درباره کلیله و دمنه و درونمایه ایرانشهری آن برخی اشارات در آثار سید جواد طباطبایی وجود دارد. طباطبایی در کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (فصل ابن مقفع و تجدید اندیشه سیاسی ایرانشهری) به حضور اندیشه ایرانشهری در آثار ابن مقفع من جمله کلیله و دمنه اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۹۰)، اما اولاً توجه او بیشتر به آثار سیاسی ابن مقفع، به ویژه رساله فی الصحابه، است؛ ثانیاً ایشان برای نشان دادن درونمایه ایرانشهری کلیله و دمنه به ندرت به تحلیل داستان‌های این اثر پرداخته‌اند و ثالثاً هیچ اشاره‌ای به دلیل به نظم کشیده شدن کلیله و دمنه توسط رودکی نکرده‌اند. اگر این اشارات پراکنده درباره درونمایه ایرانشهری کلیله و دمنه را - که تنها موضوع بخشی از مقاله

حاضر است - نادیده بگیریم، تا آنجا که نویسندگان جست‌وجو کرده‌اند، درباره انگیزه سامانیان از گماردن رودکی به چنین کار بزرگی پژوهشی صورت نگرفته است.

چنانکه گفته شد حمایت سامانیان از رودکی برای به نظم کشیدن کلیله و دمنه با انگیزه احیای اندیشه ایرانی‌شهری، به ویژه اصول و فن زندگی ایرانی‌شهری، همراه بوده است. اما این ادعایی است که اثبات آن کار آسانی نیست. برای اثبات چنین ادعایی ناگزیر باید به دو پرسش پاسخ داد: الف) آیا رودکی چون ابن مقفع و دیگران تمایلات ایرانی‌شهری داشته است؟ و ب) آیا می‌توان کلیله و دمنه را متنی ایرانی‌شهری دانست؟

به سؤال نخست نمی‌توان با قطع و یقین پاسخ داد. اینکه واقعاً رودکی نیز مانند بسیاری از اسلاف یا هم‌روزگاران خود تعلقات ایرانی‌شهری داشته است، مسأله‌ای است که به دلیل فقدان اسناد کافی نمی‌توان درباره آن با قطعیت سخن گفت. البته برخی مانند د. کوبیدزه مدعی وجود «یک حماسه قهرمانی از بین رفته» (طاهر جان‌اف، ۱۳۹۰: ۱۶۶) در میان آثار رودکی شده‌اند و رودکی را هم یکی از چندین سراینده منظومه‌های قهرمانی دانسته‌اند و بدین نحو او را هم از علاقه‌مندان به ایران باستان به حساب آورده‌اند. دلیل این افراد برای اثبات این ادعا وجود نام برخی از پهلوانان و قهرمانان ایرانی مانند رستم، اسفندیار و زال در اشعار رودکی است. اما این استدلال‌ها برای اثبات چنین ادعای بزرگی (وجود منظومه‌ای قهرمانی در میان آثار رودکی و علاقه او به اندیشه ایرانی‌شهری) نابسنده است، چرا که این نام‌ها در دیوان بسیاری از شاعران حتی شاعران مداح و قصیده‌گو نیز وجود دارد. آنچه مسلم است اینکه علاقه و دلبستگی به ایران باستان و اندیشه‌های ایرانی‌شهری در دیوان رودکی (البته آنچه از دیوان رودکی باقی مانده و به دست ما رسیده است) شواهد چندانی ندارد و تا زمان پیدا شدن دلایل کافی و محکمه‌پسند، نباید از تعلقات ایرانی‌شهری رودکی سخن به میان آورد.

برخلاف پرسش اول، درباره پرسش دوم با اطمینان بیشتری می‌توان سخن گفت. درست است که کلیله و دمنه اصلی هندی دارد و نباید آن را اثری پدید آمده در فرهنگ ایرانی‌شهری دانست، اما داستان کلیله و دمنه داستانی اودیسه‌وار است. اگر حتی اصل کلیله و دمنه یعنی همان که پنچا تتره نامیده می‌شود، ایرانی‌شهری نباشد، تغییراتی که ایرانیان، به ویژه ابن مقفع، در آن اعمال کرده‌اند^۱، از آن متنی ایرانی‌شهری ساخته است تا آنجا که برخی از پژوهشگران اندیشه سیاسی آن را یکی از منابع اندیشه ایرانی‌شهری (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۱۵) و سرشار از اندیشه‌های ایرانی‌شهری دانسته‌اند. وجود اندیشه‌های ایرانی‌شهری در کلیله و دمنه

را از دو طریق می‌توان اثبات کرد. الف) تعلقات ایرانشهری مترجم آن یعنی ابن مقفع و ب) تحلیل داستان‌های آن.

علی‌رغم جایگاه والای ابن مقفع در فرهنگ و ادبیات ایرانی - اسلامی، اطلاعات ما از او و اندیشه‌هایش اولاً زیاد و ثانیاً قطعی نیست و هنوز هم برخی از جوانب زندگی و اندیشه او در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است، چنانکه اعتقادات او هنوز هم بر همگان معلوم نیست؛ برخی او را مانوی و برخی دیگر او را مسلمانی دانسته‌اند که ظاهراً به دین اسلام علاقه‌ای نداشته و اهل شعر و ادب بوده است (زریاب خویی، ۱۳۸۵: ۶۷۱). درباره آثار او نیز داستان از همین قرار است و هنوز هم درباره اصالت برخی آثار منتسب به او تردیدهایی وجود دارد. با این همه آنچه درباره او مسلم است این است که او سودای «احیای میراث باستانی ایران» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۰۴) را در سر داشته است. تقریباً قریب به اتفاق آثار او (تألیف یا ترجمه) به نیت احیای میراث ایرانیان باستان نوشته و ترجمه شده است. معروف‌ترین اثر تألیفی او یعنی رساله فی الصحابه آشکارا «اندرزنامه‌ای ایرانشهری است که بر پایه تجربه دیوان‌سالاری ساسانی تدابیری را برای اصلاح کلی دستگاه خلافت عرضه می‌کند» (همان: ۹۴). ترجمه‌های او نیز غالباً با هدف احیای اندیشه‌های ایرانشهری صورت پذیرفته‌اند. مثلاً ترجمه او از نامه تنسر که «یکی از مهم‌ترین منابع اندیشه سیاسی ایرانشهری است» (همان: ۱۰۸) نباید اتفاقی بوده باشد. او از درونمایه ایرانشهری این کتاب اطلاع داشته، آگاهانه دست به ترجمه آن زده است. مسلماً هدف ابن مقفع از ترجمه آثاری چون نامه تنسر احیای اندیشه ایران باستان بوده است. این حکم را می‌توان به دیگر آثار ترجمه‌ای او، به ویژه کلیله و دمنه نیز تعمیم داد. این متن با تغییراتی که ابن مقفع در آن ایجاد کرد (زریاب خویی، ۱۳۸۵: ۶۷۳) تغییر ماهیت داد و متنی ایرانشهری گردید. جواد طباطبایی در این باره می‌نویسد:

کلیله و دمنه یکی از مهمترین رساله‌های سیاسی ایران است که در آن برخی مباحث اندیشه سیاسی ایرانشهری آمده است. این کتاب که در اصل نوشته‌ای هندی بوده، در ترجمه پهلوی و به ویژه عربی ابن مقفع که با بازنویسی و افزودن فصل‌هایی بر اصل بسطی یافته، دستخوش دگرگونی‌هایی شده و بیش از پیش با روح اندیشه ایرانشهری به گونه‌ای که در دوره ساسانی فهمیده می‌شده، تطبیق داده شده است. از این رو اگرچه این کتاب به ظاهر از داستان‌هایی فراهم آمده است که از زبان جانوران روایت شده‌اند، اما تردیدی نیست که هدفی را که نویسنده متن اصلی و مترجمان آن در زبان‌های

مختلف دنبال می‌کرده‌اند، از داستان‌گویی بسی فراتر می‌رفته است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۳۷).

بهترین دلیل (دلیل دوم) برای ایرانشهری بودن کلیل و دمنه مطالعه و تحلیل آن است. تنها پس از تحلیل داستان‌های کلیل و دمنه و برجسته ساختن درونمایه‌های ایرانشهری آن است که می‌توان هدف سامانیان را از ترجمهٔ آن به فارسی (توسط بلعمی) و سپس به نظم کشیده شدن آن دریافت. اما از آنجا که تحلیل همهٔ داستان‌های کلیل و دمنه خارج از حوصلهٔ این مقاله است، در اینجا تنها به بررسی دو باب «شیر و گاو» و «زاهد و مهمان او» خواهیم پرداخت. اگر با دقت به این داستان‌ها توجه کنیم، حضور اندیشه‌های ایرانشهری و مفاهیم بنیادین آن چون اشموغ، اشه و ... را به راحتی تشخیص خواهیم داد. اما برای تحلیل این داستان‌ها، باید پیش از هر کاری با اندیشهٔ ایرانشهری آشنا گردید و مفاهیم بنیادین آن را شناخت.

۳. اندیشهٔ ایرانشهری

اندیشهٔ ایرانشهری مجموعه‌ای از مفاهیم ذهنی و اصول اعتقادی ایرانیان باستان را دربرمی‌گیرد که در چهارچوبی مشخص و تعریف‌شده، مختصات جهان‌بینی انسان مزدایی را ترسیم می‌کند. حفظ، اشاعه و تعمیم این اصول در تمامی امور زندگی از مهم‌ترین وظایف مزدیسنان محسوب می‌شده است.

در جهان‌بینی زرتشتی، غایت زندگی انسان و آفرینش اورمزد، پیروزی کیهانی خیر بر شر و رسیدن جهان به آرامشی ازلی و ابدی است. بدین ترتیب هر دو جبهه تمام نیروی خویش را در جهت تأمین خواسته‌ها و رسیدن به اهدافشان و چیرگی و پیروزی بر یکدیگر به کار می‌گیرند. در آیین زرتشتی نبرد میان خیر و شر، نبردی است که قدمت و سابقهٔ آن به آغاز آفرینش باز می‌گردد. چنان که در بندهش از جانب اهورامزدا این گونه نقل می‌شود: «از آن هنگام که آفریدگان را بیافریدم، نه من، که هرمزدم، برای نگهبانی آفریدگان خویش به آسودگی نشسته‌ام و نه نیز او، که اهریمن است برای بدی کردن بر آفرینش» (بندهش، ف ۱۲: ۱۱۹).

اورمزد، جهان و موجودات را ابتدا به شکل مینوی آفرید. امشاسپندان، ایزدان و سپس آسمان و زمین، آب، گیاه، حیوان و سرانجام انسان، همه، پیش‌نمونه‌های اجزای عالم بودند. اما اهورامزدا با خرد همه‌آگاه خود می‌دانست که این جهان بالقوه (مینوی) باید به

فعلیت (مادی) درآید. این تبدیل قوه به فعل، همانا در حکم پذیرش نبرد با اهریمن بود. این واحد نامتعیّن باید به فعلیت در می‌آمد تا اهداف آفرینش جهان به حصول می‌پیوست (رضایی راد، ۱۳۷۹: ۵۷).

آفرینش جهان در کمال آرامش و دوراندیشی بود. برای تعین این واحد نامتعیّن آشوبی ضرورت داشت، که همان تازش اهریمن بود. با این تازش بود که جهان حرکت پیدا می‌کرد. به همین‌گونه در پایان جهان نیز به نبردی کیهانی احتیاج است تا فرشگرد انجام گیرد، غایت آفرینش تعین یابد و جهان به همان سکون پیش از آشوب بازگردد (همان: ۸۵).

بدین ترتیب اهریمن با ورود به صحنه نبرد در جهان آفرینش، اقدام به خلق نیروهای شرور و ابزار نبرد برای مقابله با اهورامزدا و نیروهای اهورایی می‌کند.

تقابل خیر و شر از ابتدای جهان آغاز می‌شود و در نهایت در نبردی تعیین‌کننده با نابودی نیروهای شر پایان می‌یابد. در پایان نبرد که پایان جهان نیز تلقی می‌شود، جهان به آرامشی ازلی و ابدی خواهد رسید و غایت آفرینش اورمزد، غایت تاریخ و حیات انسان مزدایی محقق خواهد شد. در این حالت زمان آفریده شده از جانب اورمزد به منظور براندازی نیروهای اهریمنی به پایان خود می‌رسد؛ خط سیر زمان و تاریخ از حرکت مستقیم خویش باز می‌ایستد و جهان یکسره گرودمان و غرق در نور می‌شود. همچنان که از همان ابتدا نیز جایگاه اهورامزدا در روشنائی‌های بیکران (گرودمان یا گرزمان) قرار داشته است. فرجام کار، پیروزی اهورامزدا و نیروهای خیر اهورایی و به ثبوت رسیدن بی‌پتیارگی جاودانه آفرینش اورمزدی خواهد بود.

هرمزد... به همه‌آگاهی دانست که ... اهریمن را ناکار توان کردن و پتیارگی را از آفرینش بازداشتن. پس، هرمزد آهونَوَر فراز سرود. چون (یثا اهووئیریوی) بیست‌ویک واژه‌ای را بخواند، فرجام پیروزی خویش و از کار افتادگی اهریمن و نابودی دیوان و رستاخیز و تن‌پسین و بی‌پتیارگی جاودانه آفرینش را به اهریمن نشان داد (بندهش، ف ۱، ب ۷).

بنابراین انسان نیز که آفریده اهورامزدا و به گونه‌ای ذاتی و فطری نیرویی اهورایی محسوب می‌شود، برای مشارکت در این نبرد کیهانی باید تمام تمهیدات لازم را در نظر گیرد و به کار بندد تا به شکلی مناسب و شایسته در تحقق یافتن غایت حیات خویش و جهان آفرینش نقشی به عهده داشته باشد و در قالب نقش انسانی پیرو نیکی و راستی به وظیفه و خویشکاری خویش عمل کند و آن را به سرانجام برساند. بدین ترتیب انسان

مزدایی، نیازمند برنامه‌ای است تا در چهارچوب آن برنامه، نقش خویش را برای مشارکت در نبرد کیهانی و تحقق هدف غایی آفرینش به شکلی بسزا ایفا کند. این برنامه در قالب قوانین دینی، به شکلی منظم و منتظم و با تکیه بر آموزه‌های اخلاقی، تبیین شده است. قوانین مربوط به سامان‌مندی و نظم اخلاقی کیهان تحت عنوان «اشه» از دیرباز در آموزه‌های دینی و باورهای اعتقادی مزدیسنان مطرح بوده و همچون چراغی پیش راه انسان مزدایی قرار داشته است، تا یک معتقد واقعی به آیین زرتشت، بدین وسیله راه درست را از نادرست باز شناسد و برای مشارکت در تقابل و نبرد خیر و شر، بهترین تصمیمات را اتخاذ کند.

مسلماً معرفی اندیشه ایرانی‌شهری و اجزاء شکل دهنده آن در اینجا ممکن نیست. اما از آنجا که در تحلیل داستان‌های کلّیه و دمنه بارها به برخی از مولفه‌های اندیشه ایرانی‌شهری اشاره خواهد شد، ناگزیر در اینجا در نهایت اختصار به تبیین دو مولفه اصلی اندیشه ایرانی‌شهری یعنی نگاه سلسله مراتبی به هستی و اشه و انتظام هستی خواهیم پرداخت.

۱.۳ نگاه سلسله مراتبی به هستی

یکی از اصلی‌ترین مولفه‌های اندیشه ایرانی‌شهری نگاه سلسله مراتبی به هستی است. بر اساس این نوع نگاه - که بر تمانی ساحت‌های فرهنگ و اندیشه ایرانیان باستان حاکم بوده است - اهورا مزدا در راس جهان مینوی ایستاده است و پائین‌تر از او هفت امشاسپندان قرار دارند؛ باور ایرانیان باستان به وجود طبقات اجتماعی (فرمانروایان و دینیاران، رزمیاران و برزیگران و پیشه‌وران) معلول چنین نگاه هستی‌شناسانه‌ای است. در نظام طبقاتی جامعه شاه - که تجسم اهورا مزدا است - در راس هرم جای دارد؛ او نگهبان جامعه و ساختار طبقاتی آن نیز هست و آن را از هر تغییر و تحول حفاظت می‌نماید. تأکید بر حفظ طبقات تا آنجایی است که در رساله عهد اردشیر، به پادشاهان توصیه شده که از جابه‌جایی جایگاه افراد حذر کنند، زیرا جابه‌جا شدن پایگاه مردم ممکن است جایگاه پادشاه را به خطر اندازد و در از دست رفتن مقام سلطنت تأثیرگذار باشد، خواه از راه کشته شدن پادشاه، خواه از طریق برکناری و معزول گشتن وی (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۹).

در بخش‌های زیرین هم رعایا قرار دارند. رابطه شاه با رعایا نیز موضوعی است که در متون گذشته بسیار به آن پرداخته شده است. بر اساس باورهای ایرانی‌شهری رابطه شاه با

رعیت دقیقاً همانند رابطهٔ چوپان با رمه است؛ یعنی همانگونه که وظیفهٔ چوپان حراست و تیمارِ رمه است، خویشکاری شاه نیز حراست و راهنمایی رعایا می‌باشد.

۲.۳. اشه و انتظام هستی

در نظر ایرانیان باستان اشه «به معنای نظام و آئینی بوده که سراسر عتام هستی را به هم می‌پیوسته و بر همهٔ امور، کلی و جزئی، و بر همهٔ اشیاء، خرد و بزرگ، حاکم بوده است» (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۳۰). در آیین مزدایی هر آنچه در داخل چارچوب اشه قرار بگیرد در راستای نظم کیهانی و تحقق هدف غایی آفرینش خواهد بود و هر آنچه که در خارج از حدود و ثغور اشه باشد در تقابل با نظم کیهانی و مخالف اشه پنداشته خواهد شد. در تاریخ مزدایی این مخالفین با عناوین گوناگون نامبردار گشته‌اند. همهٔ دروندان و پیمان‌شکنان، آشوبگران و بدعت‌گزاران که عده‌ای چون مزدکیان و مانویان انقلابی نیز به حساب می‌آمده‌اند، در شمار این مخالفین قرار می‌گیرند. در متون دینی مزدایی همواره از سه گروه دینی به‌دینان، آیین آمیخته و آیین بتر یاد می‌شود که دو گروه آخر در زمرهٔ مخالفین و بدعت‌گذارانند. در بسیاری از موارد، خط فاصل دقیق و حدود و ثغور مشخصی برای این مخالفین تعریف و تعیین نشده است. بلکه تنها تحت عنوان اشموغان و اکه‌دینان از آنان یاد شده است. در اوستای گاهانی

"اکه" (aka) به معنای زشت و بد، صفتی است که به اهریمن اشاره دارد و در برابر سپندمینو قرار می‌گیرد. اکه با پندار، گفتار و کردار زشت به دیوان می‌آموزد که چگونه مردمان را فریب دهند و آنان را از زندگی جاودان بی‌بهره سازند (اکبری مفاخر، ۱۳۸۸، ب: ۱۳۰).

بنابراین اکه‌دینان (= بددینان) مخالفینی هستند ضد اشه، که آیینی اهریمنی دارند و بنا به متون دینی مزدایی مبارزه با آنها به قصد نابودی ایشان، از اهم فرایض دینی محسوب می‌شود. همین تأویل با اندک تفاوتی دربارهٔ اشموغان نیز به کار می‌رود. اصطلاح «آشه مؤوَّه» به معنای گمراه، بی‌دین، مرتد، و برهم‌زنندهٔ راستی، از سوی مزدیسنان به کسانی اطلاق می‌شود که یا به طور کلی بی‌دین بودند، یا به آن چه که موبدان وضع می‌کردند و مد نظر ایشان بود، اعتقادی نداشتند (رضی، ۱۳۸۱: ۳۲۴). آنها اوستا را قرائت می‌کردند اما آن را بنا بر تمایلات خویش تفسیر و تأویل می‌نمودند. این عمل آنها باعث برداشت‌های جدید و نوآوری‌هایی می‌شد که در نهایت تضعیف دین را به همراه داشت و ضمناً موقعیت

اجتماعی و سیاسی موبدان را نیز به خطر می‌انداخت. به گفته وندیداد، تحسین اشموغان نا آشون تهاکار، ناسودمند است و در مراتب پیشرفته‌تر منجر به نفرین بر آفرین‌گوی (تحسین‌کننده) خواهد شد (وندیداد، ف ۱۸، بخش ۱، ب ۱۱). بنا به گفته دینکرد

اهلموخی (اهلموغ = اشموغ) را باید زدن! چونان که گرگ چهار پا را؛ که او جهان را به سوی بردگی بکشاند، یعنی از کرده او مردم برده شوند، نیز او کسی است که مر آدم را ناتوان و بیمار گرداند، یعنی او چیز (مال) را از دست ایشان بستاند و با پایدار کردن عیب در جهان، ایشان را (= مردم را) به بردگی کشاند (دینکرد هفتم، ف ۷، ب ۱۵).

از نظر دینکرد «بسیار اهلموغ (= اشموغ) ادعای آگاهی و پرهیزگاری و آسرونی و بی‌گناهی دارند، اما کمتر آن را به درستی انجام دهنده‌اند (= معتقد به ادای آیین‌ها و ظواهر دینی نیستند)» (همان، ب ۲۲). دینکرد تأکید می‌کند که برای مقابله با ایشان باید به چاره‌جویی پرداخت، زیرا پتیاره‌ترین موجودات در جهان مادی، اشموغان هستند و به دین مزدیسنان و نیز تقوا که بهترین آفریده جهان مادی است، معتقد و مؤمن نیستند و فقط به منافع و سود شخصی خویش می‌اندیشند (همان، ب ۲۳). پس بنا به گفته اهورامزدا در اوستا آسایش، باروری، تندرستی، درمان، فراوانی، افزونی، رویش و بالیدن گندم و گیاه فقط زمانی به سرزمین‌ها و کشتزارها بازمی‌گردد که اشموغان ناآشون کشته شوند (وندیداد، ف ۹، ب ۵۶-۵۵).

حال و پس از این آشنایی مختصر با اندیشه ایرانشهری و اصلی‌ترین مولفه‌های آن باید به سراغ کلیله و دمنه رفت و داستان‌های آن را از این منظر بررسی کرد. بخش‌ها/داستان‌های انتخاب شده، بخش‌ها/داستان‌هایی هستند که اولاً مهم‌ترین بخش‌ها/داستان‌های کلیله و دمنه‌اند (باب شیر و گاو) و ثانیاً اندیشه ایرانشهری در آنها به بهترین شکل انعکاس یافته است (باب زاهد و مهمان او). تحلیل داستان‌های کلیله و دمنه را با تحلیل داستان‌های باب شیر و گاو آغاز می‌کنیم؛ از آنجا که بازتاب و نمود اندیشه ایرانشهری در گفتار (و نه تصاویر و ...) شخصیت‌های اصلی این باب یعنی کلیله و دمنه دیده می‌شود، در تحلیل داستان مذکور بیشترین توجه ما به گفتگوهای این دو روباه، کلیله و دمنه، با یکدیگر خواهد بود.

۴. دمنه

در داستان شیر و گاو، دمنه شخصیتی است که به لحاظ پرداخت، ویژگی‌های عمده و لازم را برای برهم زدن نظم کیهانی داراست. او به دلیل حرص و آز و زیاده‌خواهی، بسیاری از اصول انسانی را زیر پا می‌گذارد و خطوط قرمزی را که آخرین سرحدات فضایل اخلاقی به شمار می‌رود، رد می‌کند و فقط زمانی به خود می‌آید که خود را در زندان گرفتار و اسیر می‌بیند و باید در انتظار محکمه و شهادت شهود و رأی قضات به سر برد. او برای رسیدن به جایگاهی که بدان تعلق ندارد، متوسل به انواع دروغ، تهمت و بهتان به گاو و ایجاد شک و ریبیت در ذهنیت شیر نسبت به گاو می‌شود و در نهایت برای تثبیت جایگاه خود نزد شیر و تقرب بیشتر حاضر به حذف گاو از صفحه روزگار می‌گردد. مرگ شخصیت گاو که نهایت نفوذ اندیشه‌های اهریمنی در ذهن دمنه و مصداق بارز و کاملی از نادرست‌اندیشی به زعم آیین زرتشتی است، در نهایت چیزی جز تباهی تن و روان دمنه به همراه ندارد. پادفرهی که جز نتیجه اعمال دمنه، توجیه دیگری نمی‌توان برای آن یافت. در «دینکرد سوم» درباره احوال مردمان پیش از فرمانروایی جم آمده: «اخلاق مبتنی بر خرد غریزی به دلیل فریه‌بود (افراط) و ایوبی‌بود (تفریط) که موجودات دیوی هستند، چنان تنزل کرده بود که مردمان همچون درندگان شده بودند» (دینکرد سوم، ف ۲۸۲). عاملی که باعث می‌شود دمنه حاضر به مرگ گاو و حذف او از صفحه روزگار شود تا خود به مقام بالاتری دست یابد و جایگاه خود را در نزد شیر تثبیت کند. به عبارت بهتر می‌توان گفت شخصیت دمنه بخش قابل توجهی از مفهوم واژه‌ی «اشموغ» را در بر می‌گیرد. «اشموگ» یا «اشموغ»، و در اوستا «اشمئوغ»، در لفظ به معنی برهم زننده‌اشه (راستی) است که در اوستا غالباً به معنی گمراه‌کننده می‌آید» (رضایی راد، ۱۳۷۹: ۱۴۳).

دمنه نیز حاضر است با تکیه بر خرد خویش به هر قیمت ممکن به بارگاه شیر تقرّب یابد. به همین منظور در پاسخ به این سؤال کلّیه که درباره چگونگی امکان تقرّب به شیر می‌پرسد، این چنین پاسخ می‌دهد: «مرد خردمند چرب‌زبان اگر خواهد حقّی را در لباس باطل بیرون آورد و باطلی را در معرض حق فرا نماید.

باطلی گر حق کنم عالم مرا گردد مقرر و ر حقّی باطل کنم منکر نگردهد کس مرا»

(نصرالله منشی، ۱۳۸۲: ۶۶)

و آن‌گاه که پس از تقرب مقام گاو در نزد شیر «دست حسد سرمه بیداری در چشم دمنه کشید و فروغ خشم آتش غیرت در مفرش وی پراکند تا خواب و قرار از وی بشد» (همان: ۷۴) به نزد کليلة می‌رود تا به چاره‌جویی پردازد و برای سرنگونی و تنزل درجه گاو نزد شیر اقدامات لازم را به عمل آورد. او در پاسخ به سؤال دیگری از جانب کليلة درباره تدبیر خلاص خویش این چنین می‌گوید:

می‌اندیشم که به لطایف حیل و بدایع تمویهات گرد این غرض درآیم و به هر وجه که ممکن گردد بکوشم تا او را درگردانم، که اهما و تقصیر را در مذهب حمیت رخصت نینم... و من چون امیدوار می‌باشم، به منزلت خود باز رسم و جمال حال من تازه شود، طریق آن است که به حیل در پی گاو ایستم، تا پشت زمین را وداع کند و در دل خاک منزلی آبادان گرداند، که فراغ دل و صلاح کار شیر در آن است، چه در ایشار او افراط کرده است و به رکت رأی منسوب گشته (همان: ۸۰-۷۹)

و در ادامه درباره نحوه و چگونگی هلاک گاو به کليلة می‌گوید: «آن چه رأی و حیلت توان کرد، به زور و قوت دست ندهد» (همان: ۸۱) و پس از روایت چند حکایت مجدداً خطاب به کليلة چنین می‌گوید: «این مثل بدان آوردم تا بدانی که آن چه به حیلت توان کرد به قوت ممکن نباشد» (همان: ۸۶). دمنه برای توجیه بر هم زدن نظم کیهانی (اشه) و نظام طبقاتی حاکم بر جامعه، اصالت نفس و قدرت تصمیم‌گیری و میزان عقل و خرد را ملاک‌های اصلی برای تعیین جایگاه افراد در جامعه می‌داند. بنابراین امکان هر گونه تحرک و جابه‌جایی عمودی را در ارکان و طبقات مختلف جامعه مقدور و میسر می‌پندارد. اگر چه از این نکته نیز غافل نیست که اگر این تحرک و جابه‌جایی عمودی سیر صعودی داشته باشد، مسلماً به راحتی و آسانی امکان‌پذیر نخواهد بود و مشکلات و مسائل خاص خود را پیش‌رو خواهد داشت.

دمنه گفت: مراتب میان اصحاب مروت و ارباب همّت مشترک و متنازع است. هر که نفس شریف دارد خویشان را از محل وضع به منزلت رفیع می‌رساند، و هر که را رأی ضعیف و عقل سخیف است، از درجت عالی به رتبت خامل گراید. و بر رفتن بر درجات شرف بسیار مؤونت است و فرو آمدن از مراتب عزّ اندک عوارض، چه سنگ گران را به تحمل مشقّت فراوان از زمین بر کتف توان نهاد و بی‌تجشم زیادت به زمین انداخت. و هر که در کسب بزرگی، مرد بلند همت را موافقت ننماید، معذور است که: اذا عظم المطلوب قلّ المساعد (همان: ۶۴-۶۳)؛

بنابراین از دیدگاه دگراندیشانی چون دمنه داشتن همت بلند و استفاده از عقل و تدبیر و درایت در اموراتی که نیاز به تصمیم‌گیری دارند و عزم راسخ برای ادامه کار، فاکتورهای مناسبی خواهد بود تا فرد شایستگی و توانایی لازم را برای ارتقای درجه و طبقه در محور عمودی جامعه کسب کند. «چون مرد دانا و توانا باشد مباشرت کار بزرگ و حمل بار گران او را رنجور نگرداند» (همان: ۶۴).

نکته‌ای که از نوع طرز تفکر دمنه استنباط می‌شود، ناخرسندی او از وضعیت موجود جامعه است. جامعه‌ای شدیداً طبقاتی که حد و مرز هر طبقه به شدت تحت کنترل عوامل بازدارنده و محدودکننده قرار دارد. این ناخرسندی زمانی بیشتر می‌شود که آحاد جامعه بر اساس باورهای موجود کوچکترین مجال یا راه‌گزینی برای ارتقای سطح کیفی و کمی جایگاه اجتماعی خویش ندارند. «کلیله گفت: بدان که هر طایفه‌ای را منزلتی است، و ما از آن طبقه نیستیم که این درجات را مرشح توانیم بود و در طلب آن قدم توانیم گزارد.

تو سایه‌ای نشوی هرگز آسمان‌افروز تو که گلی نشوی هرگز آفتاب‌اندای»

(همان: ۶۳)

حتی این محدودیت و جمود فکری تا به آنجایی ریشه دوانده که امکان اظهار نظر یا اندیشیدن در باب برخی از مسائل را نیز از عموم افراد سلب می‌کند. در ابتدای داستان شیر و گاو آن‌جا که راوی به معرفی شخصیت‌های کلیله و دمنه می‌پردازد، دمنه با طرح یک سؤال چالش‌برانگیز شخصیت شیر را مورد تحلیل قرار می‌دهد، اما با عکس‌العمل شدید کلیله روبه‌رو می‌شود. «دمنه... گفت: چه می‌بینی در کار ملک که بر جای قرار کرده است و حرکت و نشاط فرو گذاشته؟ کلیله گفت: این سخن چه بابت توست و تو را با این سؤال چه کار؟» (همان: ۶۱). بنابراین هر گونه پرس‌وجو یا تفتیش در ارتباط با شخصیت شیر (به عنوان نماد پادشاه) در لحظه سرکوب و مورد عتاب و خطاب قرار می‌گیرد. زیرا اصولاً بنا بر عقاید مزدیسنان، شخصیت شاه مقدس است و جایگاهی ویژه دارد که تعیین صلاحیت یا عدم صلاحیت او و تشخیص مسائلی از این دست فقط در انحصار عده‌ای از خواص خواهد بود. و در ادامه کلیله بنا بر موازین مزدایی، به دمنه هشدار می‌دهد:

و ما بر درگاه این ملک آسایشی داریم و طعمه‌ای می‌یابیم و از آن طبقه‌ای نیستیم که به مفاوضت ملوک مشرف توانند شد تا سخن ایشان به نزدیک پادشاهان محل استماع

تواند یافت. از این حدیث درگذر، که هر که به تکلف کاری جوید که سزاوار آن نباشد، بدو آن رسد که به بوزنه رسید (همان: ۶۲-۶۱).

عبارت «بر درگاه این ملک آسایشی داریم و طعمه‌ای می‌یابیم» نهایت ترغیب به خرسندی است و خرسندی یکی از مهم‌ترین ملاک‌های سنجش افراد دین‌دار و وجه تمایز مزدیسنان واقعی با افراد غیر دین‌دار یا سست ایمان است. به طوری که مینوی خرد چهارمین کاری را که موجب رسیدن به بهشت می‌شود، خرسندی می‌داند. بنابراین در مقابل این چنین اندیشه‌ای هر نوع طرز تفکری که خواهان پیشرفت و ترقی علی‌الخصوص در محور عمودی جامعه باشد، متهم به ناخرسندی خواهد شد. ناخرسندی در متون دینی پهلوی بسیار مذموم شمرده شده و مورد نکوهش، دشنام و نفرین قرار گرفته است. (شکی، ۱۳۷۲: ۲۹).

نکته دیگری که از این سخن و هشدار کلیله به دمنه می‌توان یافت، لزوم رعایت خویشکاری بر مبنای اندیشه و آیین مزدایی است. طبق تعریف «خویشکاری به معنای وظیفه‌ای است که هر کس می‌باید بنا بر موازین اشیاء مسؤولیت آن را تقبل کند» (رضایی راد، ۱۳۷۹: ۱۲۶). یکی از الزامات پابندی و تأکید بر رعایت نظم طبقاتی همین رعایت خویشکاری است. به این معنا که یک فرد مزدایی بنا بر موازین اشیاء همواره باید در چهارچوب از پیش تعریف‌شده وظایف خویش حرکت کند و همواره حدود و اندازه پیشه و اعمال خویش را در نظر بگیرد. ضمناً این انجام وظیفه نیز می‌بایست بر اساس میزان شایستگی و استعداد فرد صورت بگیرد. زیرا در غیر این صورت فرد مزدایی هم خود و هم دیگران را دچار خسران خواهد کرد و این خود باعث بی‌نظمی و برهم خوردن اشیاء خواهد شد. اما باید به این نکته توجه داشت که از بازده و امتیازات این استعداد و شایستگی صرفاً باید در همان طبقه مورد نظر استفاده شود و این موضوع به این معنا نخواهد بود که فرد مزدایی بتواند از داشتن این امتیاز و شایستگی به شکل پلی برای ارتقا به مرحله بالاتر یا در قالب حرکتی سعودی در محور عمودی جامعه استفاده کند. چنان که در مینوی خرد (ف ۳۱، ب ۸) آمده است:

کسی که کاری را نداند و به انجام آن دست زند، ممکن است که آن کار تباه شود یا ناکرده بر جا ماند و حتی اگر آن مردی را که کار از آن اوست (= صاحب کار) بسیار خشنود کند، با این همه آن گناه بر ذمه او باشد.

در آیین مزدایی پرهیز از همه‌کارگی به شدت مورد تأکید قرار گرفته است و انسان مزدایی همواره به انجام وظایف در قالب خویشکاری و حفظ و مراقبت از حدود آن فرمان داده شده است. بنابراین به دمنه توصیه می‌شود که در قالب و جایگاه تعریف‌شده‌اش به انجام وظیفه بپردازد و با حفظ خویشکاری، پا را از حد وظایف خویش فراتر نگذارد. زیرا در غیر این صورت دچار آسیب، زیان و خسران خواهد شد و به همین منظور حکایت بوزنه و درودگر بیان می‌شود و در پایان حکایت به این ضرب‌المثل اشاره می‌کند که «درودگری کار بوزنه نیست»؛ که دقیقاً تأکید بر واژه کار به معنای انجام وظیفه در قالب خویشکاری و رعایت و حفظ حدود آن است و نشان می‌دهد همچنان که بوزنه بر اثر ندانم‌کاری و ورود به حیطه کاری که هیچ تخصصی در آن نداشته خود را به بدترین شکل ممکن مغبون و متضرر کرده است، دمنه نیز اگر وظایف خویش را در چهارچوب اشته به دست فراموشی بسپارد، به همان سرنوشت بوزنه دچار خواهد شد. در همین زمینه در مینوی خرد چنین آمده است:

پرسید دانا از مینوی خرد... فرجام کسی که به وظیفه خویش رفتار نمی‌کند... چیست؟
مینوی خرد پاسخ داد... مردی که به وظیفه خود عمل نمی‌کند، به غیر از این که بدکار است، بسیار اتفاق می‌افتد که در گیتی مرگ بر او می‌رسد (مینوی خرد، ف: ۲۰).

اما عکس‌العمل دمنه در مقابل این نصایح قابل توجه است. نصایح کلیده که ما را به یاد اندرزنامه‌های پهلوی می‌اندازد، در ذهن دمنه منجر به واکنش می‌شود: «دمنه گفت: ... هر که به ملوک نزدیکی جوید برای طمع قوت نباشد که شکم به هر جای و به هر چیز پر شود، و هل بطن عمر غیر شبر لمطعم؟» (نصرالله منشی، ۱۳۸۲: ۶۲) بنابراین دمنه به اندک بهره‌ای که به او می‌رسد قانع نیست و اکتفا نمی‌کند، بلکه وسعت دید او و سطح انتظاراتش فراتر از آن چیزی است که کلیده در نظر دارد. این ویژگی که در متون دینی پهلوی از آن به ناخرسندی یاد می‌شود، خصیصه‌ای است که مزدیسنان به اشموغان و بدعت‌گذاران نسبت می‌دهند و قانع و راضی نبودن و ناخرسندی نسبت به وضعیت موجود را زمینه‌ای برای آسیب دیدن و رنج بردن قلمداد می‌کنند.

در دینکرد هفتم دقیقاً به همین موضوع به صراحت اشاره شده و از ناخرسندی در قالب حرص و طمع، تعبیر به دیو آز شده است که نتیجه چیرگی دیو آز بر مردمان را از میان رفتن خدایی مردم بر یکدیگر یعنی از میان رفتن بزرگی و کوچکی و به طور کلی فروپاشی ساختار سلسله مراتبی می‌داند (دینکرد هفتم، ف: ۸، ب ۷-۶).

اما دمنه با بیان نظرات خود دقیقاً در نقطه مقابل کلیله قرار می‌گیرد و کانون اندیشه‌های کلیله و در معنای وسیع‌تر، کانون اندیشه‌های مزدایی را نشانه‌گیری می‌کند و ماهیت ضد دینی و ضد نظام طبقاتی خویش را بیش از پیش بر ملا می‌سازد. «فایده تقریب به ملوک رفعت منزلت است و اصطناع دوستان و قهر دشمنان؛ و قناعت از دنائت همت و قلت مروّت باشد.

از دنائت شمر قناعت را همت را که نام کرده‌ست آزد؟»

(نصرالله منشی، ۱۳۸۲: ۶۲)

بنابراین در ذهنیت و اندیشه دمنه قناعت و خرسندی نوعی پستی و کم‌همتی به شمار می‌آید و اکتفا نکردن به وضعیت موجود را نه تنها تعبیر و تأویل بر حرص و آزمندی نمی‌کند، بلکه آن را نشان‌دهنده همت افراد و از ویژگی‌های جوانمردی و بزرگ‌منشی می‌داند و برعکس، خرسندی و بسنده‌کار بودن را از خصایص بهایم و نوعی دنائت و پستی به شمار می‌آورد و عامل ایجاد محدودیت می‌داند:

و هر که را همت او طعمه است، در زمره بهایم معدود گردد، چون سگ گرسنه که به استخوانی شاد شود و به پاره‌ای نان خشنود گردد، و شیر باز اگر در میان شکار خرگوش گوری بیند دست از خرگوش بردارد و روی به گور آرد.

یری الجبناء أن العجز حزمٌ و تلك خديعة الطبع اللئيم
إذا ما كنت في أمرٍ مروم فلا تقنع بما دون النجوم

(نصرالله منشی، ۱۳۸۲: ۶۳-۶۲).

نکته جالب این‌جاست که هر یک از دو گروه دیگری را متهم به پستی و دنائت می‌کند و جایگاه و اندیشه خویش را مناسب‌تر و برتر می‌شمارد. به طوری که دمنه به عنوان نماد طیف اشموغان و مخالفان اندیشه مزدایی، معتقدان به خرسندی را تشبیه به سگ گرسنه و متهم به کم‌همتی می‌کند که به داشتن حداقل رزق و روزی یا دارا بودن پایین‌ترین مقام و مرتبه، قانع و خرسندند. «چون سگ گرسنه که به استخوانی شاد شود و به پاره‌ای نان خشنود گردد» (همان: ۶۲) و در جانب دیگر کلیله قرار دارد که به تلویح دمنه را به عنوان نماینده اشموغان و متمردان تشبیه به سگ می‌کند.

فأقع كما أفعی ابوک علی استه رأی أن ریماً فوقه لایعادله»

(همان: ۶۳)

جالب‌تر این‌جاست که در این بیت «فأقع كما أفعی ...» به طرز بسیار ماهرانه‌ای، مجموعه‌ای از اصول مزدایی به گونه‌ای به خواننده القا می‌شود که تلویحاً او را دعوت به پذیرش وضعیت فعلی و تسلیم در برابر تقدیر می‌کند، ضمن این که مؤلف تأکید بر پذیرش اصل خرسندی و رضایت از شرایط موجود را نیز در دستور کار خود دارد. همچنین می‌توان این استنباط را نیز داشت که هر انسانی، به زعم مزدیسنان وظیفه تعریف‌شده‌ای دارد که باید آن را به سرانجام برساند. در زبان پهلوی این وظیفه و انجام آن را خویشکاری می‌نامند. بنا بر این عقیده، هر انسانی نه می‌تواند کمتر از آن وظیفه‌ای که برای او تعریف شده، اقدامی انجام دهد، نه می‌تواند بیش از آن چه برای او تعیین گردیده به تکاپو پردازد. زیرا عملکرد کمتر از وظیفه، حمل بر قصور خواهد شد و به عملکرد بیشتر از وظیفه نیز همه‌کاری اطلاق خواهد گردید. در حقیقت بنا بر متون دینی پهلوی، آفریدگار مخلوقات را آفرید تا خواست او را در قالب خویشکاری به انجام برساند. با به کار گرفتن خویشکاری هدف آفریدگار اجرایی می‌شود و بدین‌سان خواست الهی برآورده می‌گردد. ولی اگر آفریده‌ای خلاف آن چه که به عنوان خویشکاری او در نظر گرفته شده است، عمل کند، در حقیقت با خواست و اراده الهی مقابله و دشمنی کرده است و چون در این صورت خواست الهی برآورده نخواهد شد، زیان و خسران به بار خواهد آمد. پس بر طبق این اعتقاد، باید به آن چه که به عنوان خویشکاری آفریده‌ای در نظر گرفته شده است، قانع و خرسند بود و با انجام وظیفه و خویشکاری خویش، فرمانبرداری از آفریدگار را به بهترین شکل نشان داد.

۵. کلیله

در داستان شیر و گاو، شخصیت کلیله دقیقاً نقطه مقابل دمنه است. به زعم آیین زرتشتی کلیله دقیقاً تداعی‌کننده یک فرد اشون (اهلو) است. ویژگی‌هایی که در شخصیت او می‌توان یافت با آن چه که در متون دینی پهلوی در ارتباط با یک اشون (اهلو) مطرح است، تقریباً برابری می‌کند. به عبارت دیگر، اگر برای یک فرد اشون (اهلو) بتوان معادلی یافت، آن معادل می‌تواند شخصیت کلیله باشد. برای تطابق بیش‌تر لازم است ابتدا ویژگی‌های یک

اشون (اهلو) مطرح شود و مورد بررسی قرار گیرد و سپس به موازات تبیین و تشریح ویژگی‌های یک اشون، ویژگی‌های کلیله نیز مطرح گردیده و معادل‌یابی صورت گیرد. در آیین مزدایی، اصولاً اشون به فردی گفته می‌شود که اشته را به معنای واقعی و گسترده کلمه در تمامی ابعاد و زمینه‌ها پذیرفته باشد و خود را ملزم به اجرای آن بداند. اگر اشته را به معنای نظم حاکم بر جهان هستی تعریف کنیم، بنابراین تعریف، یک اشون باید تمام تلاش خود را برای حفظ تعادل و نظم جهانی انجام دهد زیرا در نظام فکری مزدیستان اشته زمانی معنا پیدا می‌کند که هر چیز در جایگاه حقیقی و اصلی خود قرار داشته باشد. به همین دلیل کلیله تمام تلاش خود را می‌کند تا در قالب خویشکاری به اعتقادات خود عمل کند و در تمام نصایح خویش خطاب به دمنه هشدارها و موارد لازم را در خصوص خارج نشدن از مدار اعتقادات و عمل به خویشکاری متذکر می‌شود زیرا فرمان بردن به معنای قرار گرفتن در دایره نظام اخلاقی جهان و شریک شدن در تحقق هدف غایی آفرینش است و هدف غایی آفرینش چیزی نیست جز پیروزی نهایی نیروی خیر - سپندمینو بر نیروهای شرور و اهریمنی که در نبرد نهایی و کیهانی خیر و شر صورت خواهد پذیرفت. در اوستا آمده است:

به گفتار کسی گوش دهید که به اشته می‌اندیشد، بدان فرزانه‌ای که درمان‌بخش است؛ بدان کسی که در گفتار راستین، توانا و گشاده‌زبان است... آن کس که به سوی اشون آید، در آینده جایگاه او روشنایی خواهد بود. اما تیرگی ماندگار دیرپای و کورسویی و بانگ دریغایی، به راستی چنان خواهد بود سرانجام زندگی دروندان که دین و کردارشان، آنان را بدان‌جا خواهد کشاند (اوستا، ۱۳۸۵، یسنه، هات ۳۱، ب ۲۰-۱۹).

کلیله همان شخصیتی است که به اشته می‌اندیشد و در تمام صحنه‌هایی که شاهد ماجراست، نظاره‌گر اقدامات آزمندانه و حریصانه دمنه است و به آن دلیل که دمنه هشدارها و نصایح او را آویزه گوش خود قرار نمی‌دهد، در انتهای داستان بانگ دریغایی و تیرگی ماندگار نصیب او می‌شود و کردار قبیح سرانجام زندگیش را با تیرگی پیوند می‌زند. اما این فرمانبرداری کلیله در خویشکاری او معنا می‌یابد. یک اشون فرمانبردار زمانی اطاعت‌پذیری‌اش نمود پیدا می‌کند که خویشکاری‌اش را به بهترین شکل به انجام رساند. او خویشکاری خویش را در قالب تقدیر پذیرفته است. تقدیری که خواست آفریدگار است و یک اشون برای تحقق هدف نهایی آفرینش در آن قالب قرار گرفته است تا هم‌راستا با آن به حرکت درآمده و خویشکاری‌اش را به سرانجام برساند. بنابراین کلیله به هیچ روی حاضر

نیست خارج از چهارچوب و موازین تعیین شده حرکت کند. او موازین موجود را در چهارچوب اشته و در مرحله بالاتر در قالب خواست و اراده الهی می‌بیند. در راستای همین معنا، مفهوم ساختار طبقات اجتماعی را نیز که دمنه به شدت با آن مخالفت می‌کند، در قالب مفهوم اشته معنا و تعبیر می‌کند و آن را بخشی از مفهوم اشته می‌داند. زیرا برهم‌خوردن ساختار طبقات باعث برهم‌خوردن نظم و به هم‌ریختگی نظام حاکم بر جامعه می‌شود که این مطلب برای یک اشون قابل تحمل نیست.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ساختار طبقاتی، حفظ جایگاه اجتماعی بر اساس وراثت است. به این معنا که جایگاه افراد از پدر به پسر و از نسلی به نسل دیگر به شکل موروثی انتقال می‌یابد. بنابراین هیچ‌گونه تغییری در طول ساختار امکان‌پذیر نیست، بلکه هرگونه تغییر و جابه‌جایی حداکثر می‌تواند در عرض ساختار صورت گیرد. این طرز تفکر اگر چه در ابتدا نشأت گرفته از استدلال پایایی اشته و ماهیت ایزدی آن است اما در ادامه نمود عینی آن را در جامعه به شکل محدودیت‌های کاملاً تعریف شده می‌توان مشاهده کرد. در این طبقه‌بندی فرد خود را درون یک طبقه به شکل محدود و محصور می‌بیند که دایره اختیارات و آزادی عملش فقط در حیطه همان طبقه نمود می‌یابد و عملاً مجال جولان در سایر عرصه‌ها به شکل طولی از او گرفته می‌شود. این احساس محدودیت در درون طبقات، نمود عینی خود را در جامعه به وضوح نشان می‌دهد. چنین دیدگاهی در ذهنیت کلیله نمود پیدا می‌کند.

کلیله گفت که پادشاه بر اطلاق اهل فضل و مروت را به کمال کرامات مخصوص نگرداند، لکن اقبال بر نزدیکان خود فرماید که در خدمت او منازل موروث دارند و به وسایل مقبول متحرّم باشند، چون شاخ رز که بر درخت نیکوتر و بارورتر نرود و بدانچه نزدیک‌تر باشد درآویزد (نصرالله منشی، ۱۳۸۲: ۶۵)

و در پایان گفت و گوهایش پیش از ملاقات دمنه با شیر، علناً مخالفت خود را با اندیشه‌ها و اقدامات دمنه بیان می‌کند. «کلیله گفت: ایزد تعالی خیر و خیرت و صلاح و سلامت بدین عزیمت، هر چند من مخالف آنم، مقرون گرداناد» (همان: ۶۷). بر این اساس، به نظر می‌رسد کلیله مفهوم ساختار طبقات را با تمام ویژگی‌هایش پذیرفته است. ضمناً خویشکاری او یک خویشکاری آگاهانه است. کلیله پذیرفته است که بر طبق قوانین اشته جایگاه او در همان طبقه‌ای است که در آن قرار دارد و تقدیرش هم این بوده که در این طبقه باشد. این تقدیر و خویشکاری در یک قالب معنایی قرار می‌گیرند و یکدیگر را

پوشش می‌دهند. بنابراین اگر تقدیر کلیله این بوده که در این طبقه قرار گیرد و تقدیر را آفریدگار برای او در نظر گرفته، پس خویشکاری او نیز باید با تقدیر او هم‌سو و هم‌جهت باشد. این موارد نکاتی است که از فحوای کلام کلیله استنباط می‌شود. او نسبت به این خویشکاری و تقدیر و فرمانبرداری، خرسند نیز هست. این خرسندی در کلام او جاری است. آن‌گاه که رو به دمنه می‌گوید: «این سخن چه بابت توسست و تو را با این سؤال چه کار؟ و ما بر درگاه این ملک آسایشی داریم و طعمه‌ای می‌یابیم و از آن طبقه نیستیم که به مفاوضت ملوک مشرف شوند» (همان: ۶۲-۶۱). در داستان شیر و گاو، کلیله تمام تلاش خود را بر مجاب کردن دمنه به کار می‌بندد تا شاید بتواند دمنه را به وادی اشته رهنمون سازد. او بدین منظور حکایتی مطول را می‌آغازد که به شکل سلسله‌وار چند داستان در دل خود دارد. همچنان که از عنوان این حکایت پیداست (زاهدی که پادشاهی او را کسوتی داد)، زاهدی شخصیت اصلی این حکایت است. در پایان حکایت هنگامی که زاهد به نتیجه‌گیری از اتفاقات و قضایایی که در تمام طول داستان شاهد آن بوده، می‌پردازد، هم نتیجه عدم اعتدال را می‌توان دید و هم عاقبت ناخرسندی را. آن‌گاه که زاهد حرص و شره و فریفتگی و زیاده‌خواهی را عامل تباهی و نابودی بسیاری از شخصیت‌های داستان می‌داند.

زاهد برخاست گفت: قاضی را در این باب تأمل واجب است، که دزد جامه من نبرد و روباه را نخجیران نکشتند، و زن بدکار را زهر هلاک نکرد و حجام بینی زن نبرد، بلکه ما این همه بلاها به نفس خویش می‌کشیدیم... زاهد گفت: اگر مرا آرزوی مرید بسیار و تبع انبوه نبودی و به ترهات دزد فریفته نگشتمی، آن فرصت نیافتی، و اگر روباه در حرص و شره مبالغت نمودی و خون خوردن فرو گذاشتی آسیب نخجیران بدو نرسیدی، و اگر زن بدکار قصد جوان غافل نکردی، جان شیرین به باد ندادی؛ و اگر زن حجام بر ناشایست تحریض و در فساد موافقت روا نداشتی، مثله نشدی (نصرالله منشی، ۱۳۸۲: ۷۹-۷۸)

و در انتها با ضمیمه شدن این دو بیت اوج ستایش از قناعت و نهایت نکوهش و تقبیح ناخرسندی به نمایش گذاشته می‌شود.

«إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَأْتِ مَا أَرْتَنَهُ وَلَمْ يَرْضَ مِنْ أَمْرِهِ امْكَنْه
فَدَعَهُ فَقَدْ سَاءَ تَدْبِيرُهُ يَضْحَكُ يَوْمًا وَ يَبْكِي سَنَةً»

(همان: ۷۹).

تلاش کلילה برای دعوت دمنه به پذیرش خرسندی و نصایح پی‌درپی او که در نهایت قصد دارد دمنه را از عواقب ناخوشایند و شوم اعمالش آگاه کند و برحذر دارد، یادآور اندرزنانه‌های پهلوی است که در دوران ساسانی و حتی پس از آن به تبلیغ خرسندی می‌پرداختند و مردم را به پرهیز و دوری از حرص و آز فرا می‌خواندند که این خود می‌تواند نشانگر آن باشد که در دوران ساسانی و بعد از آن تا چه اندازه ناخرسندی از وضعیت اجتماعی در میان مردم شیوع پیدا کرده و فراگیر شده بود. شاید بتوان گفت این‌گونه تبلیغات که بیشتر از طریق مجراهای رسمی صورت می‌گرفت، اقداماتی در جهت جلوگیری از فروپاشی نظام عقیدتی و دینی مردم و به تبع آن جلوگیری از فروپاشی طبقات اجتماعی و ابعاد منفی سیاسی و اجتماعی آن بوده باشد.

۶. باب زاهد و مهمان او

شاید مختصرترین و در عین حال پررنگ‌ترین داستانی که اوج اندیشه‌ی ایرانشهری را در کتاب کلילה و دمنه به نمایش می‌گذارد باب «زاهد و مهمان او» باشد. این باب که عملاً درباره‌ی پیشه و حرفه‌ی آحاد جامعه تدوین و تنظیم شده، به وضوح اندیشه‌های ایرانشهری و لزوم اجرای نظام طبقاتی را بیان می‌کند و دلایل خود را نیز در قالب مثال و حکایت ارائه می‌دهد. تبیین این اندیشه از همان ابتدای باب شروع می‌شود، آن‌جایی که رای از برهمن می‌خواهد تا در این باره سخن بگوید: «رای گفت برهمن را ... اکنون باز گوید مثل آن که پیشه‌ی خود بگذارد و حرفتی دیگر اختیار کند، و چون از ضبط آن عاجز آید رجوع او به کار خود میسر نگردد و متأسف فرو ماند» (همان: ۳۴۰).

شیوه‌ی داستان‌پردازی در این بخش به گونه‌ای است که از همان ابتدا خواننده عاقبتِ شوم هر آن کس که پیشه‌ی خود را بگذارد و حرفه‌ای دیگر در پیش گیرد، را خواهد دانست. این نتیجه‌گیری را نیز می‌توان از پاسخ برهمن خطاب به رای دریافت کرد در حالی که برهمن نیز بی‌درنگ و بدون فاصله همان چیزی را می‌گوید که رای مدّ نظر داشته است و در حقیقت مهر تأییدی است بر گفته‌ی رای.

برهمن جواب داد که: لِكُلِّ عَمَلٍ رَجَالٌ؛ هر که از سمت موروث و هنر مکتسب اعراض نماید و خود را در کاری افکند که لایق حال او نباشد و موافق اصل او، لاشک در مقام تردّد و تحیر افتد و تلّهف و تحسّر بیند و سودش ندارد و بازگشتن به کار او تیسیر نپذیرد؛ هر چند که گفته‌اند که الحرفه لا تُنسى و لکن دقائِقها تنسى (همان: ۳۴۰).

این همان اصل نظام طبقاتی است که در قالب باورمندی نسبت به اشه، شالوده و زیر بنای اندیشهٔ ایرانشهری را پی‌ریزی و تعیین می‌کند. در مبانی اندیشهٔ ایرانشهری اصولاً هر چیز ثابت و پایدار پسندیده و مطلوب است و هرگونه تغییر و جابه‌جایی یا تحرک بر طبق اعتقادات مزدیسنان نکوهیده و مزموم به شمار می‌رود. بنابراین چه دربارهٔ مشاغل و چه در مورد جایگاه طبقات اجتماعی افراد، هرگونه اعراض و روی‌گردانی به قصد تغییر یا جابه‌جایی در شغل یا در طبقه یا موضوعاتی شبیه به آن، از دیدگاه مزدیسنان بسیار نکوهش می‌شود و خلاف قوانین و مقررات و به نوعی مقابله با آیین مزدایی به شمار می‌رود؛ که پادافره آن طیف وسیعی از مجازات را شامل می‌شود و بسته به نوع و میزان تغییرات (یا بهتر بگوییم جرم یا خطا یا گناه) از خسارات و تنبیهات جزئی تا مجازات سنگین دنیوی و کیفر و عقاب شدید اخروی را در بر می‌گیرد. این لزوم بر پایداری در امور و ثبات در کارها به عنوان خویشکاری هر فرد مزدایی تلقی می‌شود که یک اشون ملزم به رعایت آن است. این عقیده را در ادامهٔ سخن برهمن می‌توان درک و دریافت کرد. «مرد باید که بر عرصهٔ عمل خویش ثبات قدم برزد و بهر آرزو دست در شاخ تازه نزند و به جمال شکوفه و طراوت برگ آن فریفته نشود، چون به حلاوت ثمرت و یمن عاقبت واثق نتواند بود» (همان: ۳۴۰).

باب «زاهد و مهمان او» در وصف زاهدی است در سرزمین کَنُوج از ولایات هند، که در تعبّد و اجتهاد به عالی‌ترین درجات دست یافته است. روزی مسافری مهمان زاویهٔ او می‌شود و در اثنای گفت‌وگو با وی از او می‌خواهد تا زبان عبری را که زاهد در آن تبخّری تمام داشت، به او نیز بیاموزد. پس از الحاح و پافشاری بسیار از جانب مهمان، زاهد خواستهٔ او را می‌پذیرد و مهمان نیز خود را مکلف می‌کند تا در شرایطی ریاضت‌وارانه، اهتمام لازم را به خرج دهد تا آن زبان را بیاموزد. در اثنای آموزش زبان روزی زاهد به مهمان هشدار می‌دهد تا مبادا عواقب این مجاهدت به ندامت کشد و جهت تبیین موضوع داستان زاغی که می‌خواست تبختر کبک را بیاموزد، یادآوری و بیان می‌کند تا او را از اصرار بر ادامهٔ این کار منع و منصرف کند.

در این باب، زاهد معتقد به حفظ اصل و نسب و حرفهٔ آبا و اجدادی است و رمز موفقیت و سعادت را در حفظ حرفهٔ پدری می‌بیند، اما مهمان برخلاف زاهد خواهان تغییر حرفه و جایگاه است و روی آوردن به مشاغل و حرفهٔ آبا و اجدادی را حماقت محض می‌داند و نظر به تغییر جایگاه اجتماعی خود دارد.

رسالتِ ایرانشهری رودکی ... (عیسی امن خانی و وحید شرافت) ۴۱۳

زاهد گفت:.... و هر که زبان خویش بگذارد و اسلاف را در لغت و حرفت و غیر آن خلاف روا بیند کار او را استقامتی صورت نیندد.

إذا أمَّ وجه الرشد آل مضره و إن رام باب الخير عوجل بالقفل

مهمان جواب داد که: اقتدا به آبا و اجداد در جهالت و ضلالت از نتایج نادانی و حماقت است. و کسب هنر و تحصیل فضایل ذات، نشان خرد و حصافت و دلیل عقل و کیاست

همچو احرار سوی دولت پوی همچو بدبخت زاد و بود مجوی

(همان: ۲۴۴-۲۴۳).

مهمان دست شستن از اصل و نسب و جایگاه آبا و اجدادی خویش را تعبیر به آزادگی می‌کند و گرایش به سمت و سوی زاد و بودش را نوعی بدبختی به حساب می‌آورد. در حالی که زاهد با بیان حکایت کلاغی که می‌خواست راه رفتن کبک را بیاموزد، فراموش کردن اصل و نسب و اصالت خویش را باعث و عامل خودباختگی و اضمحلال شخصیت افراد می‌داند که در نهایت آن‌ها را رو به نابودی می‌کشانند. بنابراین حفظ اصالت و هویت فرهنگی و زبانی را عاملی مؤثر در ارتقا و تثبیت شخصیت انسان می‌داند. از نظر زاهد به عنوان مظهر یک مزدیسنان واقعی و یک اشون حقیقی، انسان دانا و عاقل و موفق کسی خواهد بود که در حرفه آبا و اجدادی خویش به تکاپو پردازد و با حفظ طبقه اجتماعی‌اش کاری ملایم پیشه و معتدل و موافق با اصالت و اصل و نسبش اختیار کند، در غیر این صورت جاهل‌ترین خلایق به شمار خواهد آمد؛ «و گفته‌اند که: جاهل‌تر خلایق اوست که خویشتن در کاری اندازد که ملایم پیشه و موافق نسب او نباشد» (همان: ۳۴۵).

در بندهای پایانی این باب، مؤلف عملاً قلم به دست می‌گیرد و با اعلام حضور خود به شکل تلویحی، اقدام به ایده‌پردازی می‌کند و تئوری‌ها و دیدگاه‌هایی که بدان معتقد است را مطرح می‌سازد. در این باب باور به اصل نظام طبقاتی و تأکید بر حفظ ساختار آن از جمله وظایف و خویشکاری‌های شاه به حساب آمده است و پادشاهان را بر آن داشته تا در رعایت این اصل بزرگ، حزم و احتیاط لازم را به خرج دهند و بسته به میزان مراقبت ملوک از این اصول خدشه‌ناپذیر و لایتغیر، به ضبط و تصرف ممالک و ترفیه رعایا و آسایش مردم و تربیت و پرورش دوستان و نابودی دشمنان پردازند. «و این باب به حزم و احتیاط ملوک متعلق است و هر والی که او را به ضبط ممالک و ترفیه رعایا و تربیت دوستان و قمع خصمان میلی باشد در این معانی تحفظ و تیقظ لازم شمرد» (همان: ۳۴۵).

یکی از موضوعاتی که در بررسی مبانی اندیشه ایرانی شهری تأکید زیادی بر آن می‌شود، مسئله نژاد و اصالت نژادی است که می‌تواند ارتباطی مستقیم با موضوع ساختار طبقات جامعه داشته باشد. مسئله نژاد از این حیث اهمیت دارد که نوع نگرش احاد جامعه به این موضوع، نقشی به سزا و تعیین‌کننده در کیفیت زندگی افراد، نوع تعاملاتشان و سعادت یا شقاوت آنها در آینده خواهد داشت. پر بسامد بودن واژه «بدگوهر» به معنای بدذات یا بی‌اصالت در بخش‌های مختلف و متعددی از کتاب کیله و دمنه، خود نشان‌دهنده اهمیتی است که مؤلف این کتاب برای مفهوم نژاد قائل است. اصالت نژادی / خونی مفهومی است که از دیرباز نزد ایرانیان جایگاه ویژه‌ای داشته است، به طوری که عده‌ای در به تصویر کشیدن نژاد خویش، ریشه خود را از تبار منوچهر می‌دانند و معتقدند که نسب غالب مردم ایران و طبقات ملوکشان، به منوچهر و فرزندان او می‌رسد و منوچهر را چون درختی می‌دانند که فروغ نسب ایرانیان بدو می‌پیوندد (مسعودی، ۱۳۸۹: ۸۴) اما در «فروردین‌یشت» پدید آمدن سرزمین‌های ایرانی و نژاد ایرانیان به کیومرث منتسب می‌شود؛ «فروشی گیومرث اشون را می‌ستاییم، نخستین کسی که به گفتار و آموزش اهوره‌مزدا گوش فرا داد و از او خانواده سرزمین‌های ایرانی و نژاد ایرانیان پدید آمد» (فروردین‌یشت، کرده ۲۴، ب ۸۷).

بسیاری از پادشاهان هخامنشی و ساسانی در کتیبه‌ها و یادمان‌های مختلف و در مکان‌های متعدد سعی کرده‌اند از طریق برشمردن نیاکان خویش حقانیت خود را در امر پادشاهی به اثبات برسانند و شایستگی خود را برای احراز مقام سلطنت با منتسب کردن تبار خود به شاهان گذشته نشان دهند. معرفی نیاکان داریوش در کتیبه بیستون و برشمردن انساب شاهی در بندهش همگی بخشی از معرفی نژاد شاهنشاهان می‌باشند. حتی این تأکید بر اصالت نژاد و برشماری نیاکان شامل حال خود زرتشت نیز شده است، به گونه‌ای که مؤلفان دینکرد نسب زرتشت را تا دیرگاهان برشمرده‌اند (دینکرد هفتم، ف ۲، ب ۷۰) بنابراین یک فرد بی‌اصالت و بدگوهر نمی‌تواند خود را در زمره احرار و آزادگان و طبقات بالای جامعه قرار دهد و بهتر است حد و اندازه خود را بشناسد و حدود و وظایف خویش را رعایت کند تا از چهارچوب خویشکاری‌اش خارج نشود.

و نگذارد که نااهل بدگوهر خویشتن را در وزان احرار آرد و با کسانی که کفایت ایشان ندارد خود را هم‌تنگ و هم‌عنان سازد، چه اصطناع بندگان و نگاه داشت مراتب در کارهای ملک و قوانین سیاست اصلی معتبر است، و میان پادشاهی و دهقانی به رعایت ناموس فرق توان کرد (نصرالله منشی، ۱۳۸۲: ۳۴۵).

مسألهٔ اختلاف طبقات از جمله موضوعاتی بوده که همواره بخشی از ذهنیات طبقات فرا دست جامعه را به خود اختصاص می‌داده است. این نگرانی که اگر ساختار طبقات فرو ریزد و منزلت‌ها از میان برود، چه پیامدهایی خواهد داشت و چه تشویش‌هایی دامنگیر افراد خواهد شد، همواره بخشی از دغدغه‌های پادشاهان نیز به حساب می‌آمد. این قبیل نگرانی‌ها باعث می‌شد از جانب شاهان تدابیری اندیشیده شود که ساختار طبقاتی پیشاپیش چون سدّی محکم در مقابل هر نوع فروپاشی احتمالی، مقاومت کند. به شکلی که در نامهٔ تنسر، اردشیر ساسانی تدابیر خود را چنین بیان می‌کند: «و من بازداشتم از آن که هیچ مردم‌زاده زن عامه خواهد، تا نسب محصور ماند و هر که خواهد، میراث بر آن حرام کردم» (نامهٔ تنسر: ۶۵) و در جای دیگر از نامهٔ تنسر دربارهٔ اقدامات اردشیر آمده است: «آن چه شهنشاه فرمود، از مشغول گردانیدن مردمان به کارهای خویش و بازداشتن از کارهای دیگران، قوام عالم و نظام عالمیان است» (همان: ۶۰).

بنابراین اگر هر یک از آحاد جامعه به خویشکاری و وظایف خویش مشغول شوند و از همه‌کارگی پرهیز کنند، هرگز تصوّر تغییر ساختار طبقات به ذهنشان راه پیدا نخواهد کرد و مسلماً به صورت عملی نیز دست به یک چنین اقداماتی نخواهند زد. در این صورت با توجه به دیدگاه مؤلف کلیله و دمنه که مبتنی بر مبانی سیاسی اندیشهٔ ایرانشهری است، نگرانی او را دربارهٔ چگونگی حفظ ساختار طبقات و میزان اهمیت آن می‌توان درک کرد:

و اگر تفاوت منزلت‌ها از میان برخیزد و اراذل مردمان در موازنهٔ اوساط آیند، و اوساط در مقابلهٔ اکابر، حشمت ملک و هیبت جهانداري به جانی ماند و خلل و اضطراب آن بسیار باشد و غایت و تبعیت آن فراوان. و مآثر ملوک و اعیان روزگار بر بسته گردانیدن این طریق مقصور بوده است (نصرالله منشی، ۱۳۸۲: ۳۴۵).

البته ناگفته نماند که حفظ ساختار طبقات بر اساس مبانی اندیشهٔ ایرانشهری و با توجه به تعریف و جایگاه اشه، عین عدالت خواهد بود. عدالت بر این مبنا به معنای تغییر ندادن و ثابت نگه داشتن تمامی امور عالم در جایگاه اصلی خود است. بنابراین پادشاه عادل نیز باید عدالت را به معنای «بازگرداندن هر چیز به اصل و موضع نخستین خود، و کوشایی در حفظ نظام جامعه» تعریف کند (رضایی‌راد، ۱۳۷۹: ۳۳۳). بر این اساس می‌توان حکایت انوشیروان عادل و کفشگر را نیز به درستی توجیه کرد. از آنجایی که در سطور پیش عدالت را به معنای بازگرداندن هر چیز به اصل و موضع نخستین خود و کوشایی در حفظ نظام جامعه تعریف کردیم، بنابراین رفتار انوشیروان با آن کفشگر را نیز در چهارچوب

تغییرناپذیری نظام طبقاتی می‌توان بسیار عادلانه دانست. زیرا مطابق با قوانین اشه و آیین مزدایی هر یک از آحاد جامعه باید در قالب خویشکاری خودش به انجام وظیفه پردازد و بدین ترتیب آفریدگار عالم را در برآورده شدن خواسته‌هایش یاری کند که عمل به خویشکاری حرکت در راستای خواست آفریدگار است. بر این اساس یک کفشگر نمی‌تواند از حیطه طبقاتی خود خارج شده و خویشکاری‌اش را فراموش کند و ثبات موجود در ساختار طبقات را بر هم زند و حتی اگر انوشیروان نیز تقاضای کفشگر مبنی بر تحصیل فرزندش در میان نجیب‌زادگان را می‌پذیرفت، عدالت مزدایی را خدشه‌دار کرده و زیر پا گذاشته بود و اتفاقاً در این حالت بود که انوشیروان متهم به بی‌عدالتی می‌شد.

در آیین مزداپرستی ایرانی اگر هر یک از آفریدگان اهورایی در جایگاه اصلی خود به انجام وظیفه پردازند و مأموریت و مسؤولیتی که در پیکار میان خیر و شر برعهده آنها گذاشته شده به درستی انجام پذیرد، خواهند توانست بر نیروهای اهریمنی پیروز شوند و با غلبه بر نیروهای شریر به ملکوت دلخواه خود دست یابند. این مضمون در مقدمه دینکرد هفتم نیز آمده است: «هر یک از شما را فریضه است شکست دادن دروج رقیب خویش و آن چه با او باشد. آفرینش را از اهریمن بی‌پتیاره و پاک کردن؛ و این است آن کاری که آفرینش دادر برای آن بود» (دینکرد هفتم، مقدمه، ب ۶). به همین منظور، پرهیز و اجتناب از همه‌کاری به عنوان یکی از بزرگ‌ترین گناهان، واجب دانسته شده است و توصیه شده هر کس تنها به کار و پیشه‌ای که خاص و بایسته طبقه خود اوست، پردازد. در تاریخ بلعمی نیز در ذکر پادشاهی جمشید به این نکته اشاره شده است:

و (جمشید) مردمان جهان را بر چهار گروه کرد، از او گروهی لشکریان، و گروهی داناآن و دبیران، و گروهی کشتارورزان، و گروهی پیشه‌وران، و هر گروهی را گفت به هیچ کس مباد که به جز کار خویش کند. پس علما گرد کرد و از ایشان پرسید که چیست که این پادشاهی بر من باقی و پایند دارد؟ گفتند: داد کردن و در میان خلق نیکی، پس او داد بگسترد... (بلعمی، ۱۳۹۲: ۸۸).

پس می‌توان چنین استدلال کرد که پرداختن به خویشکاری و تجاوز نکردن از حیطه کاری خود، عین دادگری و عدالت است.

در یسنه ۱۱، پاره ۶، ایزد "هَومَه" به کسانی که از قربانی او بدزدند نفرین کرده، می‌گوید: اندر خانه‌اش دینیار و رزمیار و برزیگر زاییده نشوند، بلکه در خانه‌اش ویرانگران و نادانان و همه‌کارگان زاده شوند. در این جا آشکار است که نادانی و

رسالتِ ایرانشهری رودکی ... (عیسی امن خانی و وحید شرافت) ۴۱۷

ویرانگری و همه‌کاری، پتیارگان طبقات سه‌گانه‌اند، و به ترتیب در برابر دیناری و رزمیاری و کشاورزی و پیشه‌وری قرار می‌گیرند. این‌ها نیروهای اهریمنی‌اند، و اگر بر طبقات مردم غالب شوند آیین‌های جامعه آشفته خواهد شد، و با پیدایش دیناران نادان و رزمیاران ویرانگر، و کشاورزان همه‌کاره، ظلم و دروغ و آشوب و نیاز، جهان را فرا خواهد گرفت (مجتبایی، ۱۳۹۲: ۹۱)

و هدف غایی آفرینش که چیرگی بر نیروهای اهریمنی و برانداختن آنهاست، محقق نخواهد شد.

بند پایانی باب «زاهد و مهمان‌او» قریب به همین مضامین است:

زیرا که به استمرار این رسم جهانیان متحیر گردند و ارباب حرفت در معرض اصحاب صناعت آیند و اصحاب صناعت، کار ارباب حرفت نتوانند کرد و لابد مضرّت آن شایع و مستفیض گردد، و اسباب معیشتِ خواصّ و عوامّ مردمان براطلاق خلل پذیرد و نسبت این معانی به اهمال سائیس روزگار افتد و اثر آن به مدت ظاهر گردد.

فَإِنَّ الْجُرْحَ يَنْفُرُ بَعْدَ حِينٍ إِذَا كَانَ الْبِنَاءُ عَلَى فَسَادٍ

(نصرالله منشی، ۱۳۸۲: ۳۴۶)

۷. نتیجه‌گیری

سامانیان که همانند دیگر حاکمان ایرانی تبار سودای استقلال از خلافت را داشتند، زبان و ادبیات فارسی را یکی از ابزارهای لازم برای استقلال خویش از خلافت می‌دانستند؛ به همین خاطر نیز به شاعران و نویسندگان توجه بسیار داشتند و همواره آنها را می‌نواختند. این حمایت بی‌دلیل نبود؛ زیرا در مقابل آن آنها شاعران را به کاری بزرگ می‌گماشتند و به آنها مأموریتی می‌دادند. از جمله شاعرانی که از سوی سامانیان به کاری بزرگ گمارده شدند، دقیقی بود. دقیقی مأمور به نظم کشیدن خدای‌نامه گردید. هدف سامانیان از گماردن دقیقی به این کار این بود که آنها می‌خواستند از این طریق تاریخ ایران باستان را احیا کنند و آن را بر سر زبان‌ها بیندازند. اما دقیقی تنها شاعری نبود که به او کاری بزرگ محول گردید. به فرمان نصر بن احمد رودکی نیز مأمور به نظم کشیدن کلیله و دمنه گردید. اما هدف سامانیان از انتخاب رودکی برای به نظم کشیدن کلیله و دمنه چه بود؟ این پرسشی است که تا کنون آن گونه که باید و شاید به آن پرداخته نشده است. به نظر می‌آید گماردن رودکی به این کار بی‌ارتباط با احیا اندیشه ایرانشهری نباشد.

آنچه مسلم است اینکه به دلیل خاستگاه هندی کلیله و دمنه نمی‌توان آن را متنی ایرانشهری قلمداد کرد؛ اما نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، تغییراتی (دخل و تصرف‌هایی) است که ایرانیان چون ابن مقفع در این متن ایجاد کرده و از این طریق به آن رنگی ایرانشهری داده‌اند؛ تغییراتی که از کلیله و دمنه اثری ساخته است که «فن زندگی» و شیوه بخردانه زندگی (البته هماهنگ با فرهنگ ایرانشهری) را تعلیم می‌دهد. تحلیل داستان‌های کلیله و دمنه و به ویژه داستان‌هایی چون داستان شیر و گاو به خوبی اثبات‌گر این ادعا است. به طور خلاصه آنکه قصد سامانیان از گماردن رودکی به نظم کلیله و دمنه احیای شیوه زندگی بخردانه ایرانیان باستان و ترویج آن بوده است. اگر این سخن درست باشد، آنگاه باید برای رودکی نیز رسالتی ایرانشهری قائل بود و باید نام او را در کنار شاعرانی چون دقیقی و فردوسی - که نقشی بزرگ در احیای فرهنگ ایرانیان باستان داشته‌اند - قرار داد.

پی‌نوشت

۱. مسئله‌ای که در اینجا باید بدان اشاره کرد، این است که متنی که ما امروزه از کلیله و دمنه در دست داریم، دقیقاً همان متنی نیست که ایرانیان آن را از هند به ایران آورده‌اند. آنچه مسلم است اینکه ایرانیان به آن بخش‌ها/باب‌هایی افزوده، از این طریق آن را با فرهنگ خویش سازگارتر کرده‌اند؛ به عنوان مثال در پنج‌تترا - که متن اصلی کلیله و دمنه است - باب بازجست کار دمنه وجود ندارد. در پنج‌تترا فصل اول یعنی نفاق دوستان، با کشته شدن گاو و ارتقاء دمنه به مقام مشاور پایان می‌پذیرد (پنج‌تترا، ۱۳۸۵: ۹۳) چنانکه پژوهشگرانی چون حمید زرین کوب نشان داده‌اند، ایرانیان (احتمالاً ابن مقفع) در هنگام ترجمه کلیله و دمنه تغییراتی در آن به وجود آورده، با افزودن بابی تازه (بازجست کار دمنه)، داستان را به گونه‌ای روایت کرده‌اند که بر اساس آن دمنه مجازات و با مجازات او عدالت دوباره برقرار می‌شود (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۱۴۱).

کتاب‌نامه

اکبری مفاخر، آرش (۱۳۸۸) «مینوشناسی اهریمن در اوستا و متون پهلوی»، چاپ‌شده در فصل‌نامه علمی پژوهشی جستارهای ادبی، شماره ۱۶۷.
اوستا (۱۳۸۵) کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی: گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ج ۱ و ۲، تهران: مروارید، چاپ دهم.

رسالتِ ایرانشهری رودکی ... (عیسی امن خانی و وحید شرافت) ۴۱۹

بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۹۲) تاریخ بلعمی، تصحیح محمد تقی بهار (ملک الشعرا)، تهران، انتشارات زوار، چاپ پنجم.

بندهش (۱۳۷۰) ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.

پنجانترا (۱۳۸۵)، ترجمه ایندو شیکهر، تهران، دانشگاه تهران.

دینکرد سوم، دفتر دوم، (۱۳۸۴) ترجمه فریدون فضیلت، تهران: انتشارات مهر آیین، چاپ اول.

دینکرد هفتم (۱۳۸۹) تصحیح محمد تقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.

رضایی راد، محمد (۱۳۷۹) مبانی اندیشه ایرانی در خرد مزدایی، تهران: انتشارات طرح نو.

رضی، هاشم (۱۳۸۱) دانشنامه ایران باستان، تهران: سخن، چاپ اول.

زریاب خویی، عباس (۱۳۸۵)، «ابن مقفع»، چاپ شده در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد چهارم، زیر نظر کاظم موسوی بروجردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

زرین کوب، حمید (۱۳۶۷)، «نگاهی به کتاب کلیله و دمنه»، چاپ شده در مجموعه مقالات دکتر حمید زرین کوب، با مقدمه دکتر عبدالحسین زرین کوب، تهران، معین و علمی.

شکی، منصور (۱۳۷۲) «درست دینان»، معارف، دوره دهم، شماره اول.

عهد اردشیر (۱۳۴۸) تصحیح عباس احسان، ترجمه محمد علی امام شوشتری، تهران: انجمن آثار ملی.

طاهر جان اف، عبدارحمان (۱۳۹۰)، رودکی: روزگار و آثار، ترجمه میرزا ملا احمد، تهران، امیرکبیر.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۵)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران: ملاحظات در مبانی نظری، تهران، مینوی خرد.

مجتبایی، فتح الله (۱۳۹۲) بنگاله در قند پارسی، به کوشش شاهین دژی، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.

مجتبایی، فتح الله (۱۳۵۲)، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.

محبوب، محمدجعفر (۱۳۹۵)، درباره کلیله و دمنه، تهران، خوارزمی.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۸۹) التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

مقدمه قدیم شاهنامه (۱۳۳۲)، چاپ شده در بیست مقاله قزوینی، جلد دوم، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ابن سینا.

مینوی خرد (۱۳۵۴) ترجمه احمد تفضلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

نامه تنسر به گشنسب (۱۳۵۴) تصحیح مجتبی مینوی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.

نصرالله منشی (۱۳۸۲) کلیله و دمنه، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهرانی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ بیست و چهارم.