

A Comparative Analysis of the Critical Dialogues with the Power in the Section of the King and Fanza in Translations and Paraphrases of Kalila and Demna (The Stories of Bidpai, Bahramshahi Kalila and Demna, and Anwar Suhayli)

Received: 2022-10-20

Accepted: 2022-12-15

Seyyed Kazem Seyyedbaqeri *

Mehdi Hassani Baqeri Sharifabad **

Kalila and Demna is an ancient text dating back to the ancient period of Iranian culture and thought. It was always studied and many translations and paraphrases have produced for the work. Apart from linguistic and formal differences, there are also conceptual differences as well as differences in how the material is articulated. The present research aims to inquire into the concept of critical dialogue with the power in the section on the king and Fanza in the translations produced by Muhammad 'Abd Allah al-Bukhari and Nasr Allah al-Munshi as well as Wa'iz al-Kashifi's paraphrase. It studies how and why they differ given the theme of this section. The method of this research is descriptive and analytic, along with textual analysis and close reading in the framework of the theories of the sociology of knowledge. The findings show that the historical, political, cultural, and social circumstances in which the translators lived affected the manner of dialogue with the political power such that we can see changes from explicit criticism of the king in Bidpai stories to prolixity and indirect implicit talk in al-Munshi's Kalila and Demna, and extreme implicitness and roundabout talk in Anwar Suhayli in the critique of the political power.

Keywords: Kalila and Demna; power; critical dialogue; Bidpai stories; Anwar Suhayli; Bahramshahi; Nasr Allah al-Munshi; Section on the King and Fanza; historical finctions.

* Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
Email: sbaqeri86@yahoo.com.

** Assistant professor, Islamic Azad University, Baft Branch, Baft, Iran
(corresponding author): mehdi.hassanibakri@gmail.com.



تحلیل تطبیقی گفت‌وگوی انتقادی با قدرت در باب پادشاه و فنزه در ترجمه‌ها و بازنویسی کلیله و دمنه (داستان‌های بیدپای، کلیله و دمنه بهرام‌شاهی، انوار سهیلی)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۹/۲۴

سید کاظم سید باقری^۱

مهدی حسنی باقری شریف‌آباد^۲

تحلیل تطبیقی گفت‌وگوی انتقادی با قدرت در باب پادشاه و فنزه...

کلیله و دمنه یکی از متون مهم به‌جامانده از دوران کهن فرهنگ و اندیشه ایران است که همواره مورد توجه بوده و ترجمه‌ها و بازنویسی‌های گوناگونی از آن شده است. جدا از تفاوت‌های زبانی و شکلی، به لحاظ مفهومی و نوع بیان مطالب و مفاهیم نیز تفاوت‌هایی در این آثار وجود دارد. هدف پژوهش حاضر، واکاوی مفهوم گفت‌وگوی انتقادی با قدرت در باب «پادشاه و فنزه» در ترجمه‌های «محمد عبدالله بخاری»، «نصرالله منشی» و بازنویسی «واعظ کاشفی» بوده و درصدد بررسی چگونگی و چرایی تفاوت در این مقوله با توجه به درون‌مایه‌ی باب در سه اثر یادشده است. روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی، همراه با تحلیل متن و خوانش تنگاتنگ، در چارچوب نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت است. نتایج نشان داد که شرایط و مقتضیات تاریخی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی مترجمان، بر نوع و نحوه‌ی گفت‌وگو با قدرت سیاسی تأثیرگذار بوده است؛ به طوری که می‌توان تغییراتی را از صراحت در بیان انتقادی به پادشاه در داستان‌های بیدپای، اطناب کلام، پوشیده‌گویی و در لفافه سخن گفتن، در کلیله و دمنه‌ی منشی و بیش‌ترین پوشیده‌گویی در بیان مضامین انتقادی و افزودن پیرایه‌ها برای کند کردن نقد قدرت سیاسی در انوار سهیلی، اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: کلیله و دمنه، قدرت، گفتگوی انتقادی، داستان‌های بیدپای، انوار سهیلی، بهرام‌شاهی، پادشاه و فنزه.

۱. دانشجویار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. (sbaqeri86@yahoo.com).

۲. استادیار واحد بافت، دانشگاه آزاد اسلامی، بافت، ایران (نویسنده مسئول). (mehdi.hassanibakri@gmail.com).

ادبیات کهن ایران، خاستگاه و بازتاب‌دهنده‌ی تفکر و اندیشه‌ی پیشینیان ما، پیرامون مسائل گوناگونی است که جنبه‌های حیات جمعی، آن‌ها را معنا می‌بخشیده است. در این میان، متون حکمی و اخلاقی که ناظر بر امر سیاسی و اجتماعی می‌باشد، جایگاه ویژه‌ای دارد. در اندیشه‌ی سیاسی ایران، این‌گونه آثار با عنوان‌های کلی «سیاست‌نامه»، «اندرزنامه» و یا «آینه‌های شاهی» شناخته می‌شود. سیاست‌نامه‌ها، نوشته‌هایی هستند که باهدف آموزش و یا تذکر چگونگی رفتار مناسب در زندگی سیاسی به صاحبان قدرت نوشته شده است. مهم‌ترین ویژگی این‌گونه آثار، تلاش برای تغییر یا حفظ رفتار سیاسی مخاطبان آن‌هاست (قادری، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۶). «روزنتال»، سیاست‌نامه‌ها را آثاری می‌داند که عمدتاً توسط صاحب‌منصبان و ادیبان حکومتی که تجربه‌ی عملی سیاسی دارند، تألیف شده است. وی معتقد است چنین آثاری بیش‌تر در باب هنر حکومت هستند تا اصول عمل و اقدام سیاسی و از روش بیان حکایت‌ها و اظهارنظرهای کلی و یا جمله‌های قصار سیاسی برای رسیدن به هدفشان که آموزش سیاسی است، استفاده می‌کنند. وی در نهایت سیاست‌نامه‌ها را مثالی از انطباق اندیشه‌ی اسلامی با دگرگونی‌های گوناگون می‌داند (روزنتال، ۱۳۸۷، صص. ۶۲-۶۰).

یکی از نام‌دارترین سیاست‌نامه‌هایی که در متون کهن نثر فارسی وجود دارد، «کلیله و دمنه» است. اصل این کتاب هندی و به زبان سانسکریت بوده است. در دوران ساسانیان، به ایران آورده و به زبان پهلوی ترجمه شد. بعد از اسلام و در قرن دوم هجری، «عبدالله بن مقفع»، کتاب را به زبان عربی ترجمه می‌کند. نثر بی‌نظیر ابن مقفع در ترجمه‌ی عربی کلیله و دمنه، آن را به‌عنوان یکی از مشهورترین آثار زبان عربی درآورد. جدا از ارزش ادبی و بلاغی، محتوا و شیوه‌ی بیان کلیله و دمنه، موجب توجه زیاد به آن در طول زمان شد و ترجمه‌ها، اقتباس‌ها و بازنویسی‌های متعددی از آن صورت گرفت که هر کدام دارای تفاوت‌های معناداری در نوع ترجمه‌ها، اقتباس‌ها و بازنویسی‌ها هستند.

«عبدالحسین آذرنگ» معتقد است ترجمه‌های گوناگون کلیله و دمنه - جدای از مترجم‌های آن - ترجمه‌هایی صرف از یک متن نیست، بلکه بازنگاری اثری ادبی بر اساس سازگاری‌های فرهنگی در هر دوره می‌باشد (آذرنگ، ۱۳۹۴، ص ۷۰). بنابراین، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که تفاوت‌های به‌وجود آمده در هریک از ترجمه‌ها و بازنویسی‌های کلیله و دمنه، به اقتضای شرایط زمانی و مکانی نویسندگان آن، چیست؟ و چه شده است که این تغییرات به وجود آمده است؟





«ادبیات اعتراضی»^۱ در تاریخ ادبیات ایران، ناشناخته نیست و بیش‌ترین ارتباط را با سیاست و ساخت قدرت پیدا می‌کند. ادبیات اعتراضی، با آن که در تقسیم‌بندی‌های رایج انواع ادبی جایگاهی ندارد، اما نمونه‌های فراوانی از آن را می‌توان مثال زد. در یک تعریف کلی، ادب اعتراض به نوشته‌هایی اطلاق می‌شود که در آن‌ها نوعی روح انتقاد یا اعتراض نویسنده در برابر عوامل تحمیلی اجتماعی و سیاسی وجود دارد (پشتدار، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۸). برخی از آثار شاعران و نویسندگان برجسته‌ی ادب فارسی چون سنایی غزنوی، خاقانی شروانی، حافظ، عین‌القضات همدانی و کلیله‌و‌دمنه، در این نوع ادبیات قرار می‌گیرند.

سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها در ذات خود، حاوی نگاه انتقادی به قدرت می‌باشند اما به دلیل پوشیده‌گویی، چنین نگرشی در آن‌ها آشکار نیست و به آسانی نمی‌توان آن‌ها را دید. کلیله‌و‌دمنه نیز در ردیف این آثار قرار می‌گیرد. اما از میان بخش‌های گوناگون کلیله‌و‌دمنه، باب «پادشاه و فنزه» از محدود باب‌هایی است که نگاه انتقادی آشکاری به قدرت دارد و جنبه‌های گوناگون روابط میان فرادستان و فرودستان را به ویژه زمانی که ستمی آشکار از فرادست بر فرودست رفته، مورد توجه قرار می‌دهد. وجود جنبه‌های انتقادی قوی در این باب، ضمن این که به لحاظ مباحث علم سیاست این باب را حائز اهمیت می‌کند، حساسیت ویژه‌ای نیز به آن می‌بخشد؛ در واقع، نحوه‌ی بیان مطالب انتقادی توسط مترجمان و بازنویسانی که خود مستقیماً در دستگاه حکومتی هستند، بیانگر جو سیاسی و اجتماعی و تاریخی موجود در آن زمان است.

روش‌ها و نظریه‌هایی مانند «جامعه‌شناسی معرفت» و «جامعه‌شناسی ادبیات»، به چنین مطالعاتی کمک می‌کند. در جامعه‌شناسی معرفت، اندیشه‌های تولید شده در هر دوره‌ی زمانی، به شرایط اجتماعی و تاریخی آن مرتبط می‌شود و در نقد جامعه‌شناختی (جامعه‌شناسی ادبیات)، تأثیر و نقش شرایط محیطی در آفرینش‌های ادبی بررسی می‌گردد. بنابراین، با مبنا قرار دادن این نظریه‌ها، تلاش گردید تفاوت میان ترجمه‌های «محمدبن عبدالله بخاری» در داستان‌های بیدپای، «نصرالله منشی» در کلیله‌و‌دمنه‌ی خوارزمشاهی و «واعظ کاشفی» در بازنویسی‌اش از کلیله‌و‌دمنه، در باب پادشاه و فنزه مطالعه شود.



«سلینا کوش»^۱ معتقد است ترجمه می‌تواند موجب تولید محصولی بینامتنی شود و تلاش‌های خلاقانه‌ی دو نگارنده (نویسنده‌ی اصلی و مترجم) را با تأثیرهای فرهنگی [سیاسی و اجتماعی] ترکیب کند (کوش، ۱۳۹۸، ص. ۱۶۵). با توجه به این رویکرد، می‌توان مقایسه‌ای تحلیلی میان سه متن گفته شده، با مبنا قرار دادن فضای گفتمانی سیاسی، اجتماعی و فرهنگیِ مقارن زندگی نویسندگان انجام داد. بدیهی است در این مقاله، میزان وفاداری به متن اصلی (ترجمه‌ی عربی ابن مقفع) مطرح نیست و صرفاً تفاوت رویکرد مترجمان به محتوا و نوع بیان آنان با توجه به شرایط سیاسی - اجتماعی مد نظر است. بنابراین، پرسش اصلی مقاله را این‌گونه می‌توان طرح کرد: شرایط سیاسی - اجتماعی هم‌زمان با زندگی مترجمان و بازنویسان کلیله و دمنه، چه تأثیری بر رویکرد آنان به انتقاد از قدرت در باب پادشاه و فتنه داشته است؟ با توجه به به‌کارگیری جامعه‌شناسی معرفت، در فرضیه بر این امر تأکید شده است که شرایط سیاسی - اجتماعی نویسندگان، بر نوع گفت‌وگو با قدرت سیاسی تأثیرگذار بوده است. به گونه‌ای که داستان‌های بیدپای، بیان صریح انتقادی؛ کلیله و دمنه، نقد در کنار پوشیده‌گویی؛ و انوار سهیلی، همراهی، نقد هم‌دلانه و در لفافه‌سخن‌گویی را در خود دارد.

پیشینه‌ی تحقیق

با این که پژوهش مشخصی به موضوع مورد بحث این مقاله نپرداخته، اما مطالعاتی چند درباره‌ی منابع اصلی این مقاله انجام شده است. این پژوهش‌ها عمدتاً تطبیقی است و به مسائل سیاسی یا اجتماعی نپرداخته و صرفاً جنبه‌های ادبی را چون تحول روایی داستان‌ها، داستان‌پردازی، سبک زبانی و شیوه‌های ساختاری در برمی‌گیرد. در ادامه به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود.

خالقیان (۱۳۸۷) در «داستان‌پردازی تطبیقی کلیله و دمنه‌ی نصرالله منشی، داستان‌های بیدپای و انوار سهیلی»، به ویژگی‌های فرهنگی در تبیین تفاوت‌های عناصر داستانی پرداخته است.

فتاح (۱۳۹۴) به تحول روایی داستان‌ها در بازنویسی‌های چهارگانه‌ی منشور فارسی کلیله و دمنه (کلیله و دمنه‌ی نصرالله منشی، داستان‌های بیدپای، انوار سهیلی و عیار دانش)

پرداخته است. نکته‌ی حائز اهمیت در کار نویسنده، توجه به انگیزه‌های هر مؤلف از تغییرات روایی داستان‌ها است.

علی‌رغم دستاوردهای این آثار، کمتر اثری به وجوه سیاسی و نقادی قدرت در این داستان توجه نشان داده است. نویسندگان این مقاله مدعی هستند با کنکاش جزئی‌تر و استفاده از روش‌هایی چون خوانش تنگاتنگ و بهره از جامعه‌شناسی معرفت، می‌توان تفاوت‌های معنی‌داری در روایت‌های گوناگون بازنویسی و ترجمه‌های کلیله‌و‌دمنه دید و آنچه این مقاله را از پژوهش‌هایی از این دست متمایز می‌کند، توجه به جنبه‌های سیاسی و انتقادی موجود در متن است و نیز توجه به بستر تاریخی و شرایط سیاسی-اجتماعی مترجمان و زبان سیاسی متفاوت آن‌ها در بیان روایتی یکسان.

- چارچوب نظری

اگر جامعه‌شناسی معرفت به مطالعه‌ی روابط میان تفکر و جامعه می‌پردازد (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۲۱۱) تا دیدگاه‌های مورد مطالعه را به زمینه‌های اجتماعی، تاریخی و سیاسی ربط دهد، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان خوانش دوباره، بازنویسی یا ترجمه‌ی یک اثر را نیز در زمینه‌ی اجتماعی آن مطالعه کرد؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید با نظریه‌ی جامعه‌شناسی معرفت آشنا شد.

با این‌که اصطلاح «جامعه‌شناسی معرفت» در روزگار جدید و عمدتاً از قرن بیستم مطرح شده، اما پیشینه‌ی آن به دوران گذشته می‌رسد. «هوبرت کنوبلاخ»^۱ در کتاب «مبانی جامعه‌شناسی معرفت»، مسائل جامعه‌شناسی معرفت را مسایلی قدیمی می‌داند که همواره مطرح بوده است (کنوبلاخ، ۱۳۹۰). در روزگار جدید، پیشینه‌ی جامعه‌شناسی معرفت به آراء «فرانسیس بیکن»^۲ باز می‌گردد. بیکن معتقد بود عوامل تأثیرگذار بر ذهن، به دو دسته‌ی طبیعی و بیرونی تقسیم می‌شود. وی مواردی مانند جنسیت، سن، منطقه، سلامتی، بیماری و... را از عوامل طبیعی؛ و حاکمیت، نجابت، فرصت‌های متغیر، مراتب دانایی و فرهنگ را از عوامل بیرونی تأثیرگذار بر ذهن می‌دانست (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۲۱۲).

«ماکس شلر»^۳ برای نخستین بار اصطلاح جامعه‌شناسی معرفت را در آثارش به کار برد. از دیدگاه وی، جامعه‌شناسی معرفت، دانشی بود که به بررسی رابطه‌ی بین



1. Hobert Knoblauch
2. Francis Bacon
3. Max Sheler



اندیشه‌ی انسان و زمینه‌ی اجتماعی آن می‌پرداخت (علیزاده و همکاران، ۱۳۸۵، ص. ۴۵). به طور کلی سه جریان فکری اروپای قرن ۱۹، یعنی سنت مارکسیستی در آلمان، سنت دورکیمی در فرانسه و سنت پراگماتیستی و رفتارگرایی در آمریکا را باید از جمله تأثیرگذارترین محورهای جامعه‌شناسی معرفت در دوره‌ی معاصر دانست (محسنی، ۱۳۷۲، ص. ۲۱).

جامعه‌شناسی معرفت در پی پاسخ به این پرسش است که «آیا مشارکت انسان در حیات اجتماعی، تأثیری بر معرفت، اندیشه و فرهنگ او دارد یا نه و اگر دارد، این تأثیر چگونه است؟» (اشتارک، ۱۳۷۶، ص. ۸۰). در نقد و تحلیل و آفرینش‌های ادبی نیز این مسأله بسیار مورد توجه قرار گرفته است. این که آیا بین محیط زندگی شاعر، شرایط سیاسی- اجتماعی نویسنده و آنچه پیرامون او می‌گذرد، با خلاقیت ادبی ارتباطی وجود دارد؟ و آیا آفرینش‌های ادبی، متأثر از تحولات پیرامون خالق آن است؟ پرسش‌های اصلی جامعه‌شناسی ادبیات را تشکیل می‌دهد که می‌توان آن را شاخه‌ای از جامعه‌شناسی معرفت دانست.

در قرن ۱۹ میلادی، با انتشار کتابی از «دو استال»^۱ با عنوان «ادبیات از منظر پیوندهایش با نهادهای اجتماعی»، جامعه‌شناسی ادبیات پایه‌گذاری می‌شود (عسکری حسنکلو، ۱۳۸۷، ص. ۴۵). «هیپولیت تن»^۲ از جمله کسانی است که در آثار خود به رابطه‌ی میان ادبیات و اجتماع و تأثیر قطعی محیط زندگی بر ادبیات، پرداخته است. وی درباره‌ی تأثیرپذیری ادبیات، از عوامل سه‌گانه‌ی نژاد، زمان و محیط زندگی، بحث کرده است. در دیدگاه تن، به محیط (محیط اجتماعی - فرهنگی) به آشکارترین وجه پرداخته شده است. وی بر آن است که آدمی در محیط زندگی تابع شرایط بایسته‌ای است که بر ادبیات و حیات عقلانی او فرمان می‌راند. وی به اثرگذاری محیط زندگی، ایمان کامل دارد و بین شرایط مادی و شرایط معنوی رابطه برقرار می‌سازد (کفافی، ۱۳۸۲، ص. ۴۴).

با توجه به آن چه ذکر شد، می‌توان گفت که در ترجمه و بازنویسی کلیله و دمنه، هر گاه که مؤلفان و مترجمان، رویکرد هم‌دلانه و دفاعی از حاکمیت زمانه‌ی خود داشته‌اند، تلاش کرده‌اند تا تیزی نقد و اعتراض به پادشاه را نرم کنند و از تندگی آن بکاهند؛ اما هر گاه که نویسنده، آزاد و رها بوده و دل در گرو حکومت نداشته، با آزادگی بیش‌تری به نقد حکومت پرداخته و در پی ستاندن داد ستم‌دیدگان بوده است. جریان شاه و فنزه، در قالب داستان

1. De Staël
2. Hippolyte Taine

شکل گرفته است و در ضمن آن، شاهان و رویکرد تزویرآمیز و فریب کارانه‌ی آنان نقد می‌شود. به نظر می‌رسد می‌توان با تکیه بر وجوه روش‌شناختی جامعه‌شناسی معرفت، بر این امر تأکید کرد که متون، اندیشه‌ورزی‌ها و فرآورده‌های علمی، از جمله آن‌چه در باب پادشاه و فنزه پژواک یافته است، به نحوی ناشی از شرایط سیاسی-اجتماعی، حاکمیت زمانه و اثرپذیری نویسندگان از آن موقعیت‌ها بوده که در نوع روایت آنان از متن قابل دریافت است.

۱. شرایط سیاسی - اجتماعی و تاریخی نویسندگان

همان‌گونه که گفته شد، در جامعه‌شناسی معرفت و ادبیات، آن‌چه اهمیت دارد، تأثیر شرایط و نوع زیست اجتماعی، سیاسی و فرهنگی حاملان اندیشه بر تولیدات آن‌ها است. بنابراین، قبل از ورود به بحث، خلاصه‌ای از زندگی و شرایط محیطی مترجمان و بازنویسان کلپله‌ودمنه ارائه می‌گردد.

۱-۱. محمد بن عبدالله بخاری

داستان‌های بیدپای، یکی از نخستین ترجمه‌های فارسی کلپله‌ودمنه است که توسط «محمد بن عبدالله بخاری» انجام گرفته است. درباره‌ی زندگی وی اطلاعات چندانی در دست نیست و تنها منبعی که در این زمینه وجود دارد، مقدمه‌ی داستان‌های بیدپای است که نویسنده در آن خود را معرفی می‌کند. این ترجمه تقریباً مقارن با ترجمه‌ی نصرالله منشی (بین سال‌های ۵۳۸ تا ۵۴۰ هجری) است اما از آن‌جا که منشی در هندوستان و بخاری در موصل می‌زیست، احتمال اطلاع آن‌ها از کار یکدیگر کم است. داستان‌های بیدپای، ترجمه‌ی ساده و به نثر مرسل از کلپله‌ودمنه در زمانی است که فنی‌نویسی در نثر فارسی، دوران درخشانی را طی می‌کرد.

ترجمه‌ی بخاری را نسبت به ترجمه‌ی منشی، نزدیک‌تر به متن اصلی ابن مقفع دانسته‌اند (ابن مقفع، ۱۳۹۳، ص. ۱۵). سادگی و روانی و استفاده از واژه‌های فارسی، ترجمه‌ی وی را بسیار نزدیک به نثر و زبان و فرهنگ دوره‌ی سامانیان می‌کند. شاید دوری موصل از دربارهای غزنوی و سلجوقی که به دلیل نزدیکی به خلافت عباسی، زبان عربی، نمود بیش‌تری در نثر فارسی داشته است، از عوامل این مسأله باشد.

بخاری در دربار سلطنت اتابکان موصل زندگی می‌کرده و به فرمان «سیف‌الدین غازی» - اتابک وقت - اقدام به ترجمه‌ی کتاب کلپله‌ودمنه کرده است. بخاری در این باره در مقدمه داستان‌های بیدپای می‌نویسد:

... و گفت که این کتاب کلپله‌ودمنه، گنجی است پرچکم و مواعظ و امثال و در هر حکایتی،





صدهزار دژ فواید و عواید مضمون است... بعضی از پیوستگان مجلس رفیع ما آرزو کرده‌اند که این کتاب از زبان تازی به زبان پارسی نقل کرده شود و نزدیکان حضرت و تبعث ما با عبارت تو خو کرده‌اند. اگر روزی چند، روی به این کار آوری، همانا که پند و حکمتان کتاب را نفع شامل‌تر باشد (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۳۸).

یکی از نکات حائز اهمیت در دوران حکومت اتابکان موصل، اهتمام آن‌ها به زبان فارسی بوده است. شواهد چندی در این زمینه در دست است: حضور وزرای پشتیبان زبان فارسی مانند «جمال‌الدین محمد بن علی بن ابومنصور اصفهانی» معروف به «جمال‌الدین موصلی» در زمان «زنگی بن آسنقر» و پسرش سیف‌الدین غازی بن زنگی (صفری آق قلعه، ۱۳۸۹، ص. ۷). بنابراین، ترجمه‌ی بخاری در دوران سیف‌الدین غازی، از این جهت قابل تحلیل است.

در این دوره، حاکمان برای آبادانی شهرها و رونق بخشیدن به سرزمین تحت حکومت‌شان تلاش‌های زیادی می‌کردند و به عنوان حاکمان خوش‌نام در تاریخ از آن‌ها یاد شده است. سیف‌الدین غازی در موصل، دو مدرسه که در آن زمان از بهترین مدارس به شمار می‌رفت، می‌سازد و وقف فقهای شافعی و حنفی می‌کند. با توجه به رویکرد این شاهان و آبادی شهرها، به نظر می‌رسد که بخاری از آزادگی بیش‌تر در نقد شاهان ستم‌گر برخوردار بوده و هراسی از واکنش منفی شاهان نداشته است.

۱-۲. نصرالله منشی

اطلاعات چندانی درباره‌ی زندگی وی در دست نیست. نسب او به صاحب‌منصبان خوارزمشاهی و غزنوی می‌رسد و اصالتاً شیرازی بوده است (سروری، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۶). ظاهراً در دوره حکومت «بهرام‌شاه غزنوی» (۵۱۲ - ۵۴۷ ق) و در دوران سه پادشاه آخر این سلسله - بهرام‌شاه، خسروشاه و خسرو ملک - وارد مشاغل دیوانی می‌شود و به شغل اشراف که یکی از مشاغل عمده‌ی غزنویان بود، گمارده می‌شود. وی در مناصب درباری پیشرفت می‌کند و در دوره‌ی «خسرو ملک»، ملقب به تاج‌الدوله، به منصب وزارت نیز می‌رسد (بهار، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۲۴۹). «باثورث» در کتاب تاریخ غزنویان، منشی را برجسته‌ترین شخصیت ادبی دربار بهرام‌شاه می‌داند که علاوه بر ادیب، دولت‌مرد نیز بوده است (باثورث، ۱۳۷۸، ص. ۴۰۹).

محمد عوفی درباره‌ی نصرالله منشی می‌نویسد:

در فنون فضایل، رایب افتخار بر اوج فلک اثر برافراشتی؛ نظم و نثر، تصرفِ قلم او را گردن نهاده و دقایق حقایق، در پیش خاطر او ایستاده و توسن بیان، رام طبیعت او گشته... ترجمه‌ی کیله‌ودمنه که ساخته است دست‌مایه‌ی جمله‌گتاب و اصحاب صنعت است و هیچ کس

انگشت بر آن نهاده است و آن را قدح نکرده و از منشآت پارسیان، هیچ تألیف، آن اقبال ندیده و آن قبول نیافته... (عوفی، ۱۹۰۶م، ص. ۹۲)

باثورت، قرن پنجم هجری را دوره‌ای می‌داند که سنت حکومت ایرانی در شرق سرزمین‌های اسلامی گسترده شده بود. اندیشه‌ی حاکم بر حکومت خاندان‌های گوناگون، آمیزه‌ای از حق الهی سلطنت با اندیشه‌های اسلامی بود. در این اندیشه، باین‌که تا حدی امکان اعتراض به مردم داده شده بود، اما در عمل، حکومت سلطان جبار بر هرج و مرج اولویت داشت. وی هم‌چنین به وجود شقاق اجتماعی بزرگ میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان اشاره می‌کند (باثورت، ۱۳۷۸، ص. ۴۷-۴۸).

حیات سیاسی نصرالله منشی، مقارن با دوران ضعف و افول غزنویان بود. بهرام‌شاه، خسروشاه و خسروملک غزنوی از جمله ضعیف‌ترین پادشاهان سلسله‌ی غزنویان هستند. بهرام‌شاه غزنوی، دست‌نشانده‌ی سنجر سلجوقی بود و چندان اقتداری نداشت. درباره‌ی خسروشاه نیز نوشته‌اند با این‌که نسبت به مردم، عادل و منصف بوده و با علما در کارها مشورت می‌کرد، اما پادشاهی ضعیف و ناتوان بوده و نمی‌توانسته امور مملکت را به درستی انجام دهد. خسروملک را نیز پادشاهی همواره در عشرت معرفی کرده‌اند که از احوال حکومت بی‌خبر بود (باثورت، ۱۳۷۸). وجود چنین شرایطی می‌تواند تا حدود زیادی لحن و بیان تند و انتقادی نصرالله منشی، در باب‌هایی چون پادشاه و فنزه را توجیه کند.

۱-۳. واعظ کاشفی

ملاحسین واعظ کاشفی در اواخر دوره‌ی تیموری می‌زیست. سال تقریبی ولادت وی را می‌توان بین ۸۳۵ تا ۸۴۰ هـ ق دانست. وی در شهر سبزوار و در ناحیه‌ی بیهق به دنیا آمده است. تاریخ وفات او را ۹۱۰ هـ، در هرات ذکر کرده‌اند (حضرتی و مقیمی، ۱۳۷۷، ص. ۱۲۵). واعظ کاشفی، تحصیلات مقدماتی خود را در سبزوار و نیشابور انجام داده و سپس در حدود سال ۸۶۰ هـ ق، ابتدا راهی مشهد و از آن جا به شهر هرات، پایتخت فرهنگی تیموریان، می‌رود و تا پایان عمر در همان شهر به سر می‌برد (گوهری فخرآباد و قنوات، ۱۳۹۵، ص. ۱۳). وی در علوم و زمینه‌های گوناگون مانند تفسیر، نجوم، انشاء، ریاضیات، حدیث، علوم غریبه و فن خطابه مهارت داشت. به همین نسبت نیز آثار فراوان و متعددی از وی به زبان‌های فارسی و عربی در موضوع‌های گوناگون چون اخلاق، تاریخ، تفسیر قرآن، حدیث، شرح مثنوی، تصوف، بیان، سحر و طلسمات و... به جا مانده است. تعداد این آثار را تا ۴۰ مجلد ذکر کرده‌اند (مصطفوی سبزواری، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۲).



۳

تحلیل تطبیقی گفت‌وگوی انتقادی با قدرت در باب پادشاه و فنزه...



عده‌ای با استناد به کتاب‌هایی مانند روضه‌الشهدا که در آن مصائب امام حسین علیه السلام و خاندان او در واقعه‌ی عاشورای سال ۶۱ هجری ذکر شده و سرآغاز روضه‌خوانی در بین شیعیان است، مذهب واعظ کاشفی را شیعه می‌دانند (فرهانی منفرد، ۱۳۷۸، ص. ۱۹۴).

از مهم‌ترین آثار واعظ کاشفی می‌توان به کتاب‌های «آینه‌ی اسکندری»، «اخلاق محسنی»، «جواهرالتفسیر»، «روضه‌الشهدا» و «انوار سهیلی» اشاره کرد. انوار سهیلی به جهت ارزش ادبی و شهرت، جایگاه والایی در آثار واعظ کاشفی دارد. انگلیسی‌ها پس از ورود به هندوستان، آن را به عنوان کتاب رسمی آموزش زبان فارسی در مدارس خود به کار بردند. این کتاب به عنوان «همایون‌نامه»، به ترکی استانبولی ترجمه و پس از آن توسط فردی به نام «گالان»، به زبان فرانسه نیز برگردانده شد (حضرتی و مقیمی، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۱).

انوار سهیلی، بازنویسی شده‌ی کتاب کلیده‌ودمنه‌ی نصرالله منشی است. واعظ کاشفی در مقدمه‌ای که بر کتاب نوشته، با اشاره به ترجمه‌ی نصرالله منشی از کلیده‌ودمنه‌ی عربی ابن مقفع و پس از بیان محاسن آن، به ایراداتی می‌پردازد که موجب بازنویسی کار منشی شده است.

واعظ کاشفی، بخشی از سنت فکری ایرانی است و آثار و اندیشه‌های او را می‌توان در همین جهت بررسی کرد. وی، انوار سهیلی را زمانی می‌نویسد که تلاش‌های گسترده‌ای از سوی کسانی چون «علی شیر نوایی» - یکی از ورزء دربار «سلطان حسین بایقرا» - برای ترکی‌سرابی و تقویت زبان ترکی در مقابل زبان و ادب فارسی در جریان بود (گوهری فخرآباد و قنوت، ۱۳۹۵، ص. ۲۱). بر همین اساس، محتوای کلی اندیشه و آثار وی نیز حمایت از نظام سلسله‌مراتبی و ساختارهای ایدئولوژیکی است که پادشاهی که در رأس آن قرار می‌گیرد، سایه‌ی خدا بر روی زمین است. از دیدگاه واعظ کاشفی، «پادشاهی در مرتبه‌ی نبوت قرار می‌گیرد و خداوند طبق سلسله‌مراتب، پس از امر به اطاعت از خود پیامبران، امر به اطاعت از ملوک و پادشاهان کرده است. پادشاه برای آن که بتواند حافظ شریعت باشد، باید پیش از همه به قانون الهی عمل کند (فرهانی منفرد، ۱۳۷۸، ص. ۲۰۲).

حیات سیاسی و اجتماعی واعظ کاشفی در دربار «سلطان حسین بایقرا» - آخرین پادشاه قدرت‌مند دوره‌ی تیموریان - رقم خورد. به دلیل سیاست‌های مذهبی خاص در این دوره، مبتنی بر نوعی آسان‌گیری مذهبی، به ویژه در مورد شیعیان و هم‌چنین هم‌نشینی و ارتباط وی با کسانی چون عبدالرحمن جامی و امیر علی شیر نوایی، فضایی مساعد برای فعالیت‌های واعظ کاشفی به وجود آمد. وی برخی از آثارش را به درخواست سلطان حسین بایقرا و علی شیر

نوابی می نویسد. شاید با توجه به همین شرایط است که نوعی همراهی با پادشاه دیده می شود، که این موضوع در بازنویسی کلیله و دمنه و باب شاه و فنزه، خود را نشان می دهد و سبب گریز از نقد قدرت حاکم می شود.

۲. ساختار باب پادشاه و فنزه

پادشاه و فنزه یکی از باب‌های اصیل کلیله و دمنه است که در تمام ترجمه‌ها و بازنویسی‌ها آمده است. در این باب، پادشاهی، مرغی سخن گو دارد که در کاخ پادشاهی لانه کرده و جوجه او با پسر پادشاه هم‌بازی است. روزی بر اثر خطای سهوی که اتفاق می افتد، پسر پادشاه از جوجه‌ی فنزه می‌رنجد و او را بر زمین زده و می‌کشد. فنزه، هنگام بازگشت با جسد بی‌جان فرزند روبرو شده و برای انتقام، چشمان پسر پادشاه را کور می‌کند و فرار کرده و در بالای دیوار قصر - جایی که دست پادشاه به او نمی‌رسد - می‌نشیند. زمانی که پادشاه از ماجرا خبردار می‌شود، برای دستیابی به او و گرفتن انتقام، تلاش می‌کند تا با گفتن سخنانی فنزه را بفریبد. با این که در ابتدای باب، از زبان راوی، موضوع اصلی کینه‌ورزی و چگونگی برخورد با کینه‌ورزان ذکر می‌شود؛ اما گفت‌وگوهای دوطرفه ملک و فنزه شکلی انتقادی پیدا می‌کند و در واقع نوعی گفت‌وگوی زیردستان با قدرتمندان است.

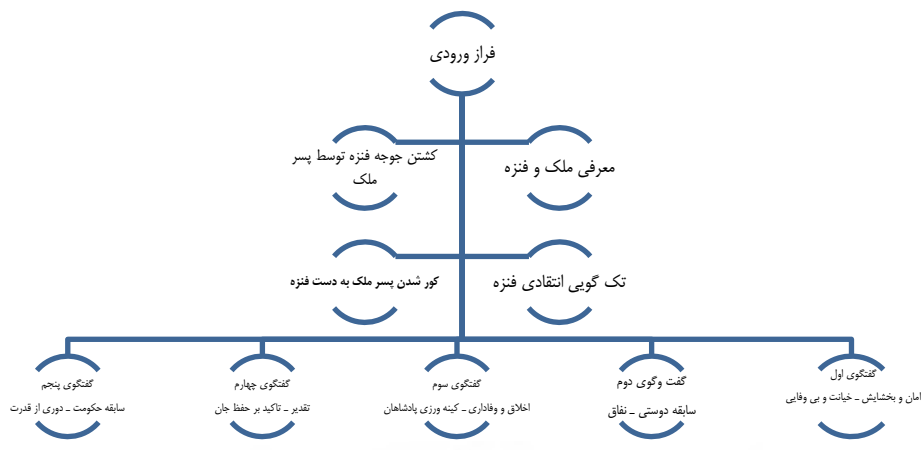
ساختار قدرت و روابط آن در این باب همان چیزی است که در سراسر کلیله و دمنه و باب‌های دیگر دیده می‌شود. شاه در رأس هرم قدرت است و قدرت مطلقه دارد. نظام اجتماعی به شدت طبقاتی است و جامعه به دو دسته‌ی فرادست و فرودست تقسیم شده است. فنزه، جایگاه خود را می‌شناسد و از آن جایگاه با شاه صحبت می‌کند و هسته‌ی اصلی انتقادهای او به ظلمی است که از رأس هرم قدرت بر او رفته است. فنزه، جایگاه پادشاه را به پرسش نمی‌گیرد و فقط از رفتار صاحب جایگاه انتقاد می‌کند.

پایگاه اصلی اعمال قدرت در این باب مبتنی بر زور است (دهقانیان، ۱۳۹۰، ص. ۹۴) و در گفت‌وگوهایی که میان پادشاه و فنزه در می‌گیرد به آن اشاره می‌شود. براین اساس، قدرت، بلامنازع است و هیچ‌چون‌وچرابی در آن راه ندارد.

به طور کلی، ساختار این باب به لحاظ شکلی و محتوایی را این گونه می‌توان ترسیم

کرد:





۱-۲. فراز ورودی و محتوای باب

فراز ورودی باب، بنا بر روال و شیوه‌ی معمول کلیله‌و‌دمنه، با نتیجه‌گیری کوتاهی از باب قبلی در چارچوب گفت‌وگوی «ملک» و «رای» آغاز و سپس به محتوای باب جدید پرداخته می‌شود. باب پادشاه و فنزه، در متن اصلی ابن مقفع، درباره‌ی «کینه‌توزانی است که به ناچار از یکدیگر می‌پرهیزند» (ابن مقفع، ۱۳۹۳، ص. ۲۴۵). بخاری، محتوای باب را در خلاصه‌ترین شکل، درباره‌ی کسانی که با یکدیگر کینه دارند و چگونگی رفتار آن‌ها با یکدیگر بیان می‌کند: «راه کینه‌توزی را چگونه باید رفت؟» (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۲). اما نصرالله منشی و واعظ کاشفی، مفصل‌تر به محتوای باب پرداخته و پرسش‌هایی درباره‌ی امکان دوری یا نزدیکی افراد کینه‌ورز و دل‌جویی آن‌ها از یکدیگر و پایان کینه‌ورزی مطرح می‌کنند. واژه‌های به کار رفته در بیان پرسش‌ها یکسان است.

آن‌چه محتوای باب پادشاه و فنزه را در این مقاله حائز اهمیت می‌کند، گفتگوی دوسویه‌ی ملک و فنزه - نمادهای زبردستان و زبردستان - است. محور اصلی داستان و روال یک‌دست آن، بیانگر گفت‌وگویی چالشی و انتقادی و نوعی تقابل با قدرت سیاسی است. بر خلاف سایر باب‌های کلیله‌و‌دمنه، این باب در ترجمه‌های بخاری و منشی، تک‌روایتی است و بر یک مضمون اصلی متمرکز است. البته واعظ کاشفی برای جذاب‌تر کردن متن، حکایت‌ها و بیت‌های اشعاری را نیز به آن اضافه کرده است.

بند ابتدایی باب در داستان‌های بیدپای، مختصر و گزیده است اما در کلیله و دمنه‌ی منشی و به تقلید از آن در انوار سهیلی، بندی شرطی و تجویزی اضافه شده که در آن ارتباط با روح قدسی و مددگرفتن از «عقل کل»، از عواملی دانسته شده است که به فرد کمک می‌کند تا جانب احتیاط را پیش گیرد و خطر را احساس کرده و از کینه‌ورز دوری کند. واعظ کاشفی، انسان کینه‌ورز را به «گندم‌نمای جو فروش» تشبیه می‌کند و او را منافق می‌داند. چنین قطعیت و قضاوتی، در داستان‌های بیدپای وجود ندارد. در کلیله و دمنه‌ی منشی نیز این صراحت دیده نمی‌شود و شخص کینه‌ورز لزوماً دشمن نیست (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۲). به نظر می‌رسد نگاه واعظ کاشفی، ریشه در نوع نگارش و تلاش وی برای بسط و جذاب کردن هرچه بیش‌تر باب داشته باشد. بیان آیات زیر، تأییدکننده‌ی این مطلب است:

چو آزرده شد خصم ایمن مباش
خراشیده را هست قصد خراش
گر اول درآید به لطف و خوشی
در آخر بسی محنت از وی کشی

(واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۳۹۸-۳۹۹)

۲-۲. سرآغاز باب و معرفی شخصیت‌ها و شرح اتفاق

شیوه‌ی بیان جمله‌های آغازین باب در هر سه متن، بیان‌گر رویکرد و فضای گفتمانی حاکم بر اندیشه‌ی نویسندگان است. در داستان‌های بیدپای، روایت اصلی با این جمله‌ها آغاز می‌شود: «ملکی بوده است از ملوک متقدم و او را مرغی بود نام او فنزه و آن مرغ سخن‌گوی بود و در نهاد وی تمیز و زیرکی بود و آن مرغ بچه‌ای داشت...» (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۲).

آغاز داستان به روایت نصرالله منشی نیز ساده و بدون حشو و زوائد است: «آورده‌اند که ملکی بود... مرغی داشت فنزه نام با حسی سلیم و نطق دل‌گشای؛ در کوشک ملک بیضه نهاد و بچه بیرون آورد» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۳). مفصل‌ترین آغاز از آن واعظ کاشفی است:

«ملکی بود نام او «ابن مدین»، با همتی عالی و رائی روشن، قصر رفیع‌القدر سلطنت را به سعی معمار، شوکت بقبه سماک رسانیده و بنای وسیع الفضای مکرمت را به مدد مهندس حشمت از ذروه فلک الافلاک گذرانیده

ملک کوکبه شاه جمشید بخت
فلک مرتبه ماه خورشید تخت

و با مرغی انسی تمام داشت و آن مرغی بود با حُسنی کامل و نطقی دلگشا و صورت مطبوع و هیأت زیبا، همواره ملک با او سخن گفتی و به جواب‌های شیرین و مثل‌های رنگین او منبسط گشتی:

سخن‌های زیبای رنگین خوش است
حکایات شیرین بسی دلکش است

کسی کو از این‌ها بود بهره‌مند

کنندش بزرگان و شاهان پسند»

(واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۳۹۹)

با نگاهی به نقل قول‌های بالا درمی‌یابیم بخاری، در داستان‌های بیدپای، با ساده‌ترین جمله‌ها و بدون حشو و زوائد، به سر وقت داستان می‌رود. در وصف «ملک»، فقط به متقدم بودن او اشاره و فنزه صرفاً مرغی سخن‌گو و زیرک معرفی می‌شود. نصرالله منشی کمی مفصل‌تر به موضوع پرداخته است و با این حال از مدح ملک خودداری و صرفاً به بردن نام او بسنده می‌کند؛ اما در انوار سهیلی، مدایح مفصلی از ملک، قصر و پرنده می‌شود.

گفت‌وگوهای انتقادی ملک و فنزه پس از بیان حادثه آغاز می‌گردد. کیفیت و شیوه‌ی بیان اتفاق، بازگوکننده‌ی تفاوت نگاه مترجمان و راویان باب است. بخاری در داستان‌های بیدپای، در خلاصه‌ترین شکل ممکن و در کوتاه‌ترین عبارت‌ها و بدون داوری، ماجرا را به تصویر کشیده است: «همی روزی این فنزه، در طلب میوه بود که بچه‌ی وی در کنار دایه‌ی فرزند جست و کاری بر دست وی برفت که آن پسرک را ناخوش آمد. او را بگرفت و بر زمین زد و بکشت» (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۳).

دو متن دیگر، دلیل حادثه را آزار سهوی که جوجه فنزه به پسر ملک رسانده است، می‌دانند، اما توصیف حالت فرزند ملک به گونه‌ای است که وی را مقصر جلوه می‌دهد. منشی، کار جوجه‌ی فنزه را عامل خشم پسر ملک می‌داند، اما او نیز در آتش خشم، «مردمی و مروت» را زیرپا می‌گذارد و مودت را فراموش می‌کند و جوجه را می‌کشد (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۴). واعظ کاشفی در بیان کار پسر ملک، از عبارت «خفت و حدت» استفاده کرده و حتی در رثای جوجه‌ی فنزه بیتی نیز به کار می‌برد:

دریغا که شاخ گل نوشکفته
فرو ریخت از تندباد خزانی

(واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۰۰)

۲-۳. تک‌گویی انتقادی فنزه

پس از این که فنزه بازمی‌گردد و جوجه‌ی خود را به دست پسر ملک کشته می‌بیند، در اولین واکنش، تک‌گویی انتقادی را با خود آغاز می‌کند. محتوای این گفت‌وگو که به صورت مشترک در هر سه متن آمده، دربرگیرنده‌ی انتقادهای تندوتیز به ملک و رابطه‌ی میان او و زیردستان است. مهم‌ترین موارد بیان شده از زبان فنزه را این‌گونه می‌توان فهرست کرد:

۱. پادشاهان بی‌عهد، بی‌وفا و پیمان‌شکن هستند؛

۲. حرمت دوستان و خویشان را نگه نمی‌دارند و هیچ‌کس برای آن‌ها اهمیت ندارد مگر

این که منفعتی برای آن‌ها داشته باشد؛

۳. افراد را فقط به دلیل بهره‌ای که از آن‌ها می‌برند گرامی می‌دارند و چون از وجود آن‌ها منتفع شدند، فراموش‌شان می‌کنند؛

۴. از خطاهای دیگران نمی‌گذرند؛ خطاهای کوچک و سهویِ دوستان را دیر فراموش می‌کنند و از خطاهای بزرگِ خود، چشم می‌پوشند؛

۵. اجر و پاداش خدمت‌های دیگران را نمی‌دهند؛

۶. افراد کاردان و لایق، خوارترین و ذلیل‌ترین در پیشگاه آن‌ها هستند. (بخاری، ۱۳۶۹،

ص. ۲۲۳)

موارد ذکر شده، برآیندی از محتوای هر سه متن در این بخش است. با وجود شباهت در بیان انتقادات، شکل آن در هریک از متن‌ها متفاوت است. بخاری، در داستان‌های بیدپای، تک‌گویی فنزه را به جمله‌ی معترضه‌ی «اف بر این پادشاهان بی‌قول و عهد و بی‌وفا باد» (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۳) آغاز می‌کند. منشی اما همین جمله را از زاویه‌ای دیگر بیان و موضوع را متوجه موقعیت فنزه می‌کند: «بیچاره کسی که به صحبت جباران مبتلا گردد...» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۵). در هر دو متن - به صراحت و یا پوشیده - به ملک و قدرت حاکمه حمله می‌شود تا زمینه‌ی بیان انتقادات فنزه فراهم شود. اما واعظ کاشفی، خودگویی فنزه را به گونه‌ای آغاز می‌کند و جلوه می‌دهد که در آن، پرنده، خود را مسبب بلایی که بر او رفته است، می‌داند:

«پس از فزع بسیار و جزع بی‌شمار، با خود اندیشید که این آتش بلا، تو فروخته و متاع فراغت به غوغای محنت، تو فروخته‌ای؛ تو را در بن خاری یا بر سر دیواری آشیانه بایستی ساخت، با حرم‌سرای سلطان چه کار داشتی؟ و به تربیت بچه‌ی خود باید مشغول شد، به اتابکی پسر پادشاه چرا مشغول شدی؟ اگر به گوشه و توشه‌ی خود قناعت می‌داشتی، امروز بدین بلا مبتلا ناگشته، از این قصه غصه نمی‌کشیدی...» (واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۰۱)

کاشفی با این تمهید سرزنش‌آمیز که بیان‌گر عقده‌ی حقارت فنزه در مقابل ملک و پشیمانی او از هم‌نشینی با قدرت است، سعی در تبرئه‌ی قدرت و پاک کردن دامن پسر شاه از خطای رفته دارد. از دیدگاه وی، مرگ جوجه‌ی فنزه، نه بر اثر خطای پسر شاه، بلکه به دلیل اشتباه فنزه در هم‌نشینی با قدرت، بدون توجه به تبعات آن است.

پس از بیان نوع نگاه و البته فضای گفتمانی حاکم بر زمانه‌ی هریک از نویسندگان، در ادامه، برای توجیه کار فنزه، با واژه‌ها و اصطلاحاتی چون «مجازات»، «مکافات» و



«کینه‌خواهی» در هر سه متن مواجه می‌شویم. به نظر می‌رسد اصطلاح کینه‌خواهی، با روند کلی روایت سازگارتر است و آن را باید محصول مجازات و مکافات دانست که پی‌آمدی مقابله‌به‌مثل فنزه در پاسخ به عمل پسر ملک است.

با این که فضای کلی گفت‌وگوها ظاهراً بیانگر دل‌جویی پادشاه از فنزه و حل‌وفصل ماجرا است، اما در هر سه متن به روشنی تأکید شده که پادشاه با به‌کار بردن حيله و نیرنگ، در پی انتقام‌جویی از فنزه و تلاش برای به دست آوردن وی است. چهار مفهوم «غمناکی و اندوه»، «حيله»، «کینه‌جویی» و «مجازات»، که در بیان احوال ملک و فنزه مشترک است، بیان‌کننده‌ی انگیزه‌ی یکسانِ دو طرف ماجرا از اقدامات و نحوه‌ی عمل آن‌ها است. به این ترتیب، فضای گفت‌وگوها و تعاملات و کنش‌وواکنش‌های طرفین، در جوّی سرشار از عدم اطمینان، دروغ و نیرنگ شکل می‌گیرد که استعاره‌ای از روابط میان قدرت و زیردستان بر مبنای حيله و انتقام و مجازات است.

۳. گفت‌وگوی نخست: امان و بخشایش - خیانت و بی‌وفایی

مبنای گفت‌وگوی نخست، ادعای ملک مبنی بر امان دادن و بخشایش گناه فنزه است. در داستان‌های بیدپای، ادعای پادشاه این‌گونه طرح شده است: «هرچه تو به‌جای من کردی، درگذشتم و ترا ایمن کردم. برخیز و بیا» (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۳). نصرالله منشی در کوتاه‌ترین عبارت، ادعای ملک را ذکر کرده است: «ایمنی! فرود آ» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۶). واعظ کاشفی، با تفصیل بیش‌تر درخواست ملک را مطرح می‌کند: «ای مونس روزگار! از این بالا فرود آی که تو به جان ایمنی. «گر ز دست زلف مشکینت خطایی رفت، رفت»؛ حالا صحبت مرا بر هم مزین و نهال عیش مرا پژمرده مساز» (واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۰۲).

نکته‌ی قابل توجه در این‌جا، پیش‌فرض گناه‌کار بودن فنزه، علی‌رغم خطای پسر ملک است. ادعای ملک مبنی بر «امان دادن» و «بخشش»، نوعی پیش‌دستی در گناه‌کار جلوه دادن او است. پاسخ فنزه به این درخواست اما منفی است. درخواست‌های دیگر پادشاه نیز طی گفت‌وگوهای بعدی با پاسخ منفی و مقاومت او روبه‌رو می‌شود.

فنزه در پاسخ درخواست پادشاه، از خیانت و بی‌وفایی که نسبت به او روا داشته شده، انتقاد می‌کند. در داستان‌های بیدپای، از آن‌جا که پاسخ فنزه بدون حشو و زوائد آورده شده، انتقاد او صریح و بی‌پرده است:

ای پادشاه! بدان که هر که غدر پیشه گیرد، به هر حالی که باشد، گرفتار گردد و اگر حال را برهد، مال را نرهد و درماند؛ و کیفر و پادافره غدر به میراث، از نسل به نسل برسد و پسر تو غدر

کرد و حقّ، عزّ و علا، به زودی مکافات وی به وی رساند (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۳).

منطق فنزه، ساده و منطبق بر قانون جرم و مجازات است؛ پسر پادشاه جرمی را مرتکب شده و خداوند هم جزای او را در اسرع وقت داده است. خطاب ساده‌ی «ای پادشاه!» بدون هر گونه مدح و ستایشی، بیان‌کننده‌ی لحن انتقادی متن داستان‌های بیدپای در این زمینه است.

پاسخ فنزه به ملک، در کلیله و دمنه‌ی منشی و به تبع آن در انوار سهیلی، با تمهیدهایی بیان شده که نشان از تفاوت گفتمان و نیز تفاوت فضای سیاسی دوره‌ی زندگی این نویسندگان با عبدالله بخاری دارد. منشی، پاسخ فنزه را با این عبارت آغاز می‌کند: «مطاوعت ملک بر من فرض است» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۶) که نشان از تسلیم شدن فنزه در مقابل قدرت دارد. کاشفی نیز با تکرار این مضمون، در ادامه‌ی آن به ستایش صاحب‌منصب پرداخته و درگاه پادشاه را به کعبه و مقربان او را به حاجی‌هایی که لبیک‌گویان بر گرد او می‌چرخند، تشبیه می‌کند. نکته‌ی مهم، تشبیه حادثه‌ی کشته شدن جوجه‌ی فنزه، به مراسم قربانی ایام حج است. با این همه، وی نیز به ایمن نبودن مجرم (فرزند پادشاه) از عقوبت گناه می‌پردازد. با این که در هر سه متن، به این مسأله اشاره شده است، اما به روشنی پیداست که نصرالله منشی و واعظ کاشفی خواسته‌اند با پیرایه‌ها و اضافات، لبه‌ی تیز انتقاد به پادشاه را کندتر کنند. حتی واعظ کاشفی برای توجیه بیش‌تر، لفافه‌های دیگری نیز بر گرد ماجرا، با آوردن حکایت‌های فرعی، می‌پیچد، در حالی که باب پادشاه و فنزه از معدود باب‌های کلیله و دمنه است که تقریباً فقط در یک روایت اصلی بیان می‌شود.

در ادامه‌ی گفت‌وگوی اول، پادشاه ضمن تصدیق استدلال و انتقاد فنزه، پاسخ می‌دهد که کوری فرزند او کاری بوده که شده؛ او خطایی کرده و پاسخ آن را گرفته و اکنون دو طرف بی‌حساب شده و باید از آن بگذرند. نصرالله منشی، در ضمن پاسخ ملک، از واژه‌های «انتقام» و «تشفی» استفاده می‌کند و آن را از معایب روزگار بر می‌شمارد. کلام واعظ کاشفی در این جا نیز تملق‌آمیز است و از زبان شاه خطاب به فنزه می‌نویسد: «... تو بر سبیل مکافات که «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا»، عوض راست کردی و هنوز منت می‌دارم که بر قتل او اقدام ننموده‌ای و همین به نقصان باصره‌ او پسندیده‌ای...» (واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۰۵) لحن چاپلوسانه‌ی شاه برای آن است که شاید پرنده را مجاب کند و زمینه‌ی تسلیم‌اش را فراهم آورد.

فنزه در پاسخ، استدلال ملک را نمی‌پسندد و بر تکیه بر عقل و خرد و دوری از «کینه‌ورزی»، تأکید می‌کند. پاسخ فنزه در نهایت بدبینی، احتیاط و واقع‌گرایی است؛ تا به آن جا



۳

تحلیل تطبیقی گفت‌وگوی انتقادی با قدرت در باب پادشاه و فنزه...



که از قول خردمندان نقل می‌کند که باید پدر و مادر را دوست، برادر را رفیق، زن را انیس و پسر را یادگار و دختر را دشمن پنداشت، چون: «هرگاه که مهمی حادث گردد، هر کس به گوشه‌ای نشیند و به هیچ تأویل خود را برای دیگران در میان نهد.» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۸) در ادامه، منشی، حکایت «پیرزن روستایی و مهستی» را بیان می‌کند و به تبع آن واعظ کاشفی، مفصل‌تر به آن می‌پردازد. هدف از بیان این حکایت، که در داستان‌های بیدپای نیامده است، تأکید بر تنهایی انسان در هنگام مواجهه با مشکلات است.

۴. گفت‌وگوی دوم: تأکید بر سابقه‌ی دوستی و همکاری؛ و نفاق و دورویی

محور دیگر تلاش پادشاه برای فریب فنزه و دستیابی به او، تأکید بر خدمات فنزه و گناه‌کاری فرزندش در ماجرای پیش‌آمده است. در ترجمه‌ی منشی و به تبع او در متن کاشفی، از واژه‌های «قصاص» و «جزا» استفاده شده که گویاتر است از واژه‌ی «مکافات» که در داستان‌های بیدپای آمده است. واعظ کاشفی به طور مفصل، به این بخش از باب پرداخته و حتی از زبان ملک حکایتی را نقل می‌کند که فقط در شیوه‌ی نگارشی وی معنا می‌یابد، چرا که نمی‌توان به لحاظ منطقی، در آن شرایط حساس و خطیری که روایت در آن جریان دارد، انتظار گفت‌وشنودها و بیان حکایت‌های طولانی را برای اقناع طرف مقابل داشت. علاوه بر این، حکایت نقل شده، جانب‌دارانه و در جهت موجه جلوه دادن اقدامات پادشاه و حق‌به‌جانبی و محور بودن قدرت است. کاشفی از زبان پادشاه، غرض از بیان حکایت را این‌گونه بیان می‌کند:

غرض از ایراد این مثل آن بود که پاره‌ای از طرب و خوش‌دلی من، به‌واسطه‌ی فرزند، نقصان پذیرفته و تو نیز که ساز فراق می‌نوازی، نزدیک‌تر شده که پشت امیدم چون قامت چنگ، خمیده گردد و سینه‌ی رنجورم، به ناخن حسرت، چون دل عود خراشیده شود... (واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۰۹).

در نگاه واعظ کاشفی، فرزند، دوست و وزیر، در مقابل قدرت، نقش یکسانی دارند و هر کدام باید خدمتی را در جهت امیال پادشاه انجام دهند.

فنزه در پاسخ به محور دوم سخنان ملک، انتقاد دیگری مبنی بر دورویی، به قدرت وارد می‌کند. از دید او، مشکل میان آن‌ها که منجر به شکل‌گیری کینه‌ای بزرگ شده به سادگی بر طرف نمی‌شود و دل و زبان پادشاه یکی نیست: «و زبان، هر خبری که از دل باز دهد، راست گوید، اما آن ساعت که حقد بجنبد، حاکم، دل باشد نه زبان.» (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۹۱) نصرالله منشی این مفهوم را روشن‌تر بیان کرده است: «و دل تو، در آن چه می‌گویی، موافق

زبان نیست...» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۱) واعظ کاشفی نیز همین مضمون را بیان می‌کند: «و زبان تو، در آن چه می‌گویی، دل با او موافق نیست و دل تو، آن چه دارد، زبان در ادای آن صادق نه» (کاشفی کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۱۰).

بنابر روایت بخاری، ملک پس از استدلال فنزه، به «کینه» و «انتقام» اشاره می‌کند. اما این مطلب در ترجمه‌های منشی و کاشفی به چشم نمی‌خورد. دو متن مذکور از به کار بردن آن واژه‌ها خودداری کرده و به جای آن از «حادثاتی» یاد می‌کنند که امکان دارد در روابط دوستان رخ دهد و آن‌ها را می‌توان به یاری عقل و خرد تدبیر کرد و با گذشت و بخشش، از دامنه‌ی شان کاست.

به هر حال، شاه، دم از گذشت و عفو میان دوستان می‌زند؛ اما فنزه، در پاسخ، او را به «فریب کاری» متهم می‌کند: «و خردمند، از دم فریب همواره پرهیز کند و عاقل، پیوسته خصم را دام نهد» (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۵). منشی، همین مفهوم را با ذکر تمهیداتی بیان می‌کند و در ضمن آن، به تجربه و جهان‌دیدگی و ممارست فنزه اشاره و تلویحاً می‌گوید که نمی‌توان او را فریفت: «و پیر فریفتن، روزگار ضایع گردانیدن است...» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۲). منشی اما در جای دیگر با صراحت می‌گوید: «و بسیار دشمنان اند که به قوت و زور، بریشان دست نتوان یافت و به حیلت و مکر، در قبضه‌ی قدرت و چنگال نعمت توان کشید» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۳). در آن به ضعف در مقابل حيله و نیرنگ قدرت تأکید می‌کند. واعظ کاشفی با تکرار مضمون‌های منشی، از زاویه‌ای دیگر و از زبان فنزه، ضمن انتقاد از شاه، به ضرورت دوری از دشمن با قدرت اشاره می‌کند:

...و به حقیقت شناخته‌ام که شرر اختیار و شراره اقتدار، بنای عهد و پیمان را می‌سوزد و سوزن نخوت، کامکاری برشته‌ی سطوت جباری و دیده‌ی آزر و وفا را می‌دوزد و از آن جا که شیر هیبت شهریاری، دُم انتقام بر زمین می‌زند، تملق رویاه فایده نخواهد داد و همان به که خود را خواب خرگوش ندهم و از خوی پلنگی هراسان شده، چون آهو، راه بیابان گیرم که خصم ضعیف را به هیچ‌وجه با دشمن قوی مجال منازعت نیست (واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۱۲).

این واژگان نشان از اظهار عجز کامل در مقابل قدرت حاکم و فرار از منازعه با آن است. در حکایتی که واعظ کاشفی از زبان فنزه نقل می‌کند، رابطه‌ی میان قدرت و زیردستان، به رابطه‌ی سنگ و شیشه تشبیه می‌شود:

به بتان آهنین دل، نشوی دلا مقابل / که تو آگینه داری و نه‌ای حریف سندان (واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۱۳).

تخلیل تطبیقی گفت‌وگوی انتقادی با قدرت در باب پادشاه و فنزه...



هر چه از ترجمه‌ی بخاری دورتر می‌شویم، در کلیله و دمنه‌ی منشی تا حدی و در انوار سهیلی، با صراحت بیشتر، واژه‌ها، بُرندگی خود را از دست داده و زبان، نرم و غیرمستقیم‌تر می‌شود که نشان از اثرپذیری فراورده‌های دانشی، از شرایط زمانه است که در جامعه‌شناسی معرفت از آن یاد شد. هر گاه تولیدگران اندیشه، با قدرت حاکم هم‌دل بوده‌اند، این همراهی را در نوشته‌هایشان نشان داده‌اند و هرگاه که منتقد و معترض بوده‌اند، انتقاد خود را در قالب داستان و نوع واژگان به کار گرفته، بیان کرده‌اند.

۵. گفت‌وگوی سوم: اخلاق و وفاداری؛ و کینه‌ورزی پادشاهان

در گفت‌وگوی سوم، ملک، برای دست‌یابی به فتنه، ترفندی اخلاقی به کار می‌برد و با بیان این که دوستان، دوستان را رها نمی‌کنند، حتی اگر بیم جان برود، تلاش می‌کند فتنه را فریب دهد. فتنه در پاسخ، ابتدا نظر کلی خود را مبنی بر دوری‌گزیدن از شخص کینه‌ورز بیان می‌کند: «حقد و آزار در اصل، مخوفست» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۴). جنبه‌ی انتقادی دیدگاه او در این گفت‌وگو آن جاست که وی، وجود کینه و آثار آن را در اعمال شاهان، شدید می‌داند و با لحنی کنایه‌آمیز، از آن به عنوان یکی از شرایط پادشاهی نام می‌برد: «از شرایط ملوک یکی آن است که خدمت را مکافات دانند و گناه را عقوبت کردن توانند، آرام دل خود و بزرگی و فخر خویش در آن ببینند...» (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۵). نصرالله منشی به گونه‌ای دیگر این ویژگی ملوک را بیان می‌کند: «پادشاه در مذهب تشفی، صلب باشد و در دین انتقام، غالی، تأویل و رخصت را البته حوالی سخط و کراهیت راه ندهند و فرصت مجازات را فرضی متعین شمرند» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۵). روایت واعظ کاشفی از پاسخ فتنه، همراه با بدبینی کامل است. فتنه، تمام پل‌های دوستی و مودت میان خود و ملک را خراب شده می‌داند و حتی به او نقدی با این مضمون می‌کند که حالا که نتوانسته «به زور قوت» بر او دست پیدا کند، می‌خواهد از راه مکر و حيله از او انتقام بگیرد. انتقاد دیگری که وی بر شاه وارد می‌کند، تعصب او بر گرفتن انتقام است: «چه ایشان به نخوت سلطنت، در باب انتقام متعصب باشند و چون فرصت یابند به هیچ تأویل مجال حجت‌گویی و عذرخواهی ندهند» (واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۱۴). به این ترتیب، فتنه، به عجز خود در مقابل پادشاه اذعان و تقاضای او را رد می‌کند.

۶. گفت‌وگوی چهارم: تقدیر؛ تأکید بر حفظ جان

پادشاه در ادامه‌ی گفت‌وگوهای اقلعی خود که مبتنی بر فریب است، موضوع قضاء و قدر را در روی‌دادن حوادث و اعمال مردم پیش می‌کشد و تلاش می‌کند حادثه‌ی رخ داده را خارج از اختیار طرفین و بر مبنای جبر و تقدیر توجیه کند: «پس هرچه از تو بر سر پسر من آمد و

هر چه از پسر من بر بچه‌ی تو آمد، از شما نبود؛ از تقدیر ما بود و ما را سبب آن کرد» (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۶).

نصرالله منشی و واعظ کاشفی، قضا و قدر و خواست خداوند را در این حادثه دخیل می‌کنند و از اصطلاحاتی چون «خواست باری عزّ اسمه»، «مشیت ایزدی»، «مشیت یزدانی»، «مقدرات الهی» و «قضای خدا» استفاده می‌کنند. علاوه بر این، از توجیهاات قرآنی و دینی نیز برای توجیه عنصر قضا و قدر استفاده شده است. نصرالله منشی در بیان پاسخ فنزه، از عبارت روایی «لا مردّ لقضاء الله ولا معقب لحکمه یفعل الله ما یشاء یحکم ما یرید» استفاده کرده است. (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۷) وی هم‌چنین با بیان عبارت «اعقلها و توکل علی الله»، توکل به خدا را هم مطرح می‌کند و به تبع او، واعظ، «اعقل و توکل» را می‌آورد که در ترجمه‌ی بخاری به کار نرفته است.

در پایان این گفت‌وگو، فنزه یک‌بار دیگر بر دورویی و فریب‌کاری ملک و عزم او بر گرفتن انتقام کوری فرزندش تأکید می‌کند: «تو می‌خواهی که درد دل خود را به کشتن من تشفی دهی و به حیلت، مرا در دام افکنی» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۸). در این‌جا فنزه، به مسأله‌ی حفظ جان خود می‌پردازد. اشاره به این مهم، در ادبیات و فرهنگی که فقط جان پادشاهان و ملوک قدرت اهمیت دارد، حائز توجه است.

۷. گفت‌وگوی پنجم: سابقه‌ی مثبت حکومت؛ لزوم دوری از قدرت

در گفت‌وشنود پنجم، ملک، مجدداً اصل اخلاقی عفو و گذشت را مطرح کرده و خود را پادشاهی معرفی می‌کند که ضمیر صافی دارد و همیشه جانب عفو اتباع، نگه می‌داشته و به آنان احسان و نیکی می‌کرده است.

واعظ کاشفی، سرآغاز این گفت‌وگو را بیان اشتیاق ملک برای دیدار فنزه و دوری کردن او قرار می‌دهد. تکیه بر الزامات اخلاقی در متن کاشفی، پررنگ‌تر است و خردمندی و فرزاندگی را پشتوانه‌ی الزام اخلاقی می‌داند. نگاه پادشاه در مقوله‌ی بخشایش، در هر سه متن، نگاهی از بالا است و عفو زبردستان، یکی از محسنات پادشاهی ذکر شده و الزامی نیست. واعظ کاشفی در بیتی تلویحاً به این مسأله اشاره می‌کند:

گر عظیم است از فرودستان گناه از بزرگان عفو کردن اعظم است

(واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۱۶)

در روایت نصرالله منشی، پاسخ فنزه به ملک با بیتی آغاز می‌شود که در آن، او به ادعای شاه مبنی بر بخشش زبردستان، انتقاد طعن‌آمیز می‌کند و آن را جدی نمی‌داند:





گر باد انتقام تو بر بحر بگذرد از آب هر بخار که خیزد شود غبار

(منشی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۹)

در روایت‌های منشی و واعظ کاشفی، به گناه‌کاری فنزه اشاره شده، اما در داستان‌های بیدپای، ذکری از گناه‌کاری او نشده و فنزه، کار خود و تبعات آن را مانند وجود زخمی بر کف پا توصیف می‌کند که همواره مستعد درد و خونریزی است. به این ترتیب، همان‌گونه که زخم در کف پا موجب درد و خونریزی است، هم‌نشینی با کسی که زخمی از او دیده، مشکل است. منشی و کاشفی، به این دوری، رنگ‌وبوی شرعی می‌دهند: «و مقاربت من با تو، همین مزاج دارد و تحرز از آن، وجه شرع و قانون رسم فرض است» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۳۰۰) و همچنین: «... نزدیکی من خدمت ملک، همین مزاج دارد و به وجه شرع و قانون ملت، اجتناب از آن فرض عین است.» (واعظ کاشفی، ۱۳۳۶، ص. ۴۱۷)

نکته‌ی اصلی در پاسخ فنزه در گفت‌وگوی پنجم، تأکید بر عدم نزدیکی با دشمن کینه‌ورز و دوری از خطر است. در پایان باب نیز فنزه، ضمن بیان اهمیت امنیت و با شمردن بدترین امور و اشکال آن، «بدترین پادشاهان» را کسی می‌داند که مردم بی‌گناه از دست او ایمن نباشند. در داستان بیدپای آمده است: «و بدترین پادشاهان آن است که مرد بی‌گناه از وی ایمنی نباشد» (بخاری، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۸)؛ نصرالله منشی در ترجمه‌ی خود از اصطلاح «غافل‌تر ملوک» استفاده می‌کند: «غافل‌تر ملوک آن است که بی‌گناهان از او ترسان باشند و در حفظ ممالک و اهتمام رعایا نکوشد» (منشی، ۱۳۸۸، ص. ۳۰۲). واعظ کاشفی نیز از همین اصطلاح بهره می‌گیرد که هر دو نشان از تلاش برای کند کردن تیغ نقد علیه قدرت است.

نتیجه‌گیری

سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها متونی هستند که به صورت مستقیم، به امر سیاسی می‌پردازند و هدف از آن‌ها آموزش یا تذکر رفتار سیاسی مناسب است. یکی از مهم‌ترین این متون، کلیله‌ودمنه است که در طول قرن‌ها و سال‌ها بسیار مورد توجه قرار گرفته و ترجمه‌ها و بازنویسی‌های گوناگونی از آن شده است. جدا از تغییرات شکلی و زبانی، به لحاظ محتوایی نیز مضمون‌های این اثر، دست‌خوش تغییراتی شده است، به طوری که می‌توان هرکدام را بازخوانی بر اساس شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی نویسندگان آن‌ها دانست.

سه کتاب داستان‌های بیدپای، کلیله‌ودمنه‌ی منشی و انوار سهیلی، ترجمه‌ها و بازنویسی‌هایی هستند که هر کدام در مقطع زمانی و مکانی و شرایط سیاسی و اجتماعی

ویژه‌ای نوشته شده‌اند. در نگاه اول، این نوشته‌ها، ساختارها و مضامین اصلی متن مادر را رعایت کرده و به بیان آن‌ها پرداخته‌اند؛ اما در نگاهی عمیق‌تر و با خوانشی دقیق‌تر متوجه می‌شویم که بیان هر کدام از نویسندگان متفاوت است. «پادشاه و فنزه»، یکی از باب‌های کلیله و دمنه است که به لحاظ دارا بودن محتوای انتقادی، در این مقاله مورد توجه قرار گرفت. جدا از اهمیت آن در طرح انتقاد از حاکم و قدرت، در این داستان، نوعی گفت‌وگو با قدرت نیز وجود دارد که در کم‌تر متنی از این دست دیده می‌شود.

با این که در متن‌های مورد مطالعه، خط روایی داستان، حفظ و خطوط اصلی آن بیان شده است، اما تفاوت‌هایی نیز در چگونگی بیان مطالب دیده می‌شود که دست‌مایه‌ی این مقاله بوده است. از آنجا که نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی ادبیات، چنین تغییراتی را در متون مورد توجه قرار می‌دهند، متن داستان با استفاده از این روش مورد تجزیه و تحلیل تطبیقی قرار گرفت و تلاش شد تفاوت‌های معنی‌دار آن با توجه به شرایط اجتماعی - سیاسی و فرهنگی مقارن زندگی نویسندگان، بررسی گردد. بر این اساس، باب، به بخش‌های گوناگون تقسیم و کار مقایسه و تطبیق انجام گرفت.

نگاه انتقادی به قدرت در بخش‌های مختلف این باب، حول محورهای متنوعی شکل گرفته است. در خودگویی فنزه، شدیدترین انتقادات بر قدرت وارد می‌شود و در گفت‌وگوهایی که پس از آن، میان فنزه و پادشاه - نمادهای فرودستان و فرادستان - شکل می‌گیرد، موارد گوناگونی همچون تأکید بر سابقه‌ی دوستی، کینه‌ورزی، قضا و قدر و چگونگی تعامل پادشاه با زیردستان مطرح می‌شود.

در مجموع می‌توان گفت نحوه‌ی بیان مضمون اصلی باب پادشاه و فنزه که انتقاد از قدرت است، در هر یک از متون مورد مطالعه، متفاوت است. در داستان‌های بیدپای، صراحت بیان و شفافیت بیش‌تر، همراه با ایجاز در بیان نکات انتقادی به چشم می‌خورد. اما در کلیله و دمنه‌ی نصرالله منشی، با این که تلاش شده است مضمون اصلی حفظ شود، به دلیل اطناب کلام، انتقادات، پوشیده‌تر بیان شده است. اما بیش‌ترین پوشیده‌گویی و احياناً کتمان در بیان مضمون‌های انتقادی، در انوار سهیلی دیده می‌شود. با این که واعظ کاشفی به اصل روایت وفادار است، اما برای بیان برخی از مفاهیم انتقادی، اقدام به آوردن پیرایه‌هایی در حد حکایت‌های طویل فردی می‌کند و در برخی از موارد، جهت مفهوم اصلی را نیز تغییر می‌دهد و یا تحریف می‌کند. هر چند بخشی از تفاوت‌ها را می‌توان با در نظر گرفتن سیر تطور نثر فارسی و ویژگی‌های هر سبک نثر توجیه کرد، اما نگاهی به زمینه و زمانه و مقتضیات سیاسی



3

تحلیل تطبیقی گفت‌وگوی انتقادی با قدرت در باب پادشاه و فنزه...

و اجتماعی زندگی نویسندگان این متون، نکاتی از جمله تأثیر شرایط بر متون و فرآورده‌های ذهنی و اندیشه‌ای را عیان می‌کند. البته توجه به این نکته دارای اهمیت است که نمی‌توان به شکل ریاضی و خط‌کشی دقیق، وجوه اعتراضی، انتقادی یا هم‌دلی با قدرت سیاسی را در این متون، بیان کرد.



منابع

- ابن مقفع، ع. (۱۳۹۳). کلیله و دمنه. م.ر. مرعشی‌پور (مترجم). تهران: نیلوفر.
- اشنارک، و. (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی معرفت. ح. اژدری‌زاده (مترجم). معرفت، شماره ۲۰، ص. ۸۰ - ۸۴.
- آذرنگ، ع. (۱۳۹۴). تاریخ ترجمه در ایران: از دوران باستان تا پایان عصر قاجار. تهران: ققنوس.
- بخاری، م. (۱۳۶۹). داستان‌های بیدپای. پ. ناتل خانلری و م. روشن (مصحح). (چاپ دوم). تهران: خوارزمی.
- بهار، م.ت. (۱۳۸۶). سبک‌شناسی. (ج. ۲: چاپ نهم). تهران: امیرکبیر.
- پشتدار، ع.م. (۱۳۸۹). چشم‌انداز آزادی و ادب اعتراض در شعر فارسی. پژوهش‌های دستوری و بلاغی، شماره ۵، ص. ۱۵۷ - ۱۸۰.
- خالقیان، ا. (۱۳۸۷). داستان‌پردازی تطبیقی کلیله و دمنه نصرالله منشی، داستان‌های بیدپای و انوار سهیلی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته زبان و ادبیات فارسی. ا. استاجی (استاد راهنما). سبزوار: دانشگاه تربیت معلم.
- حضرتی، ح.؛ مقیمی، غ.ح. (۱۳۷۷). نگاهی اجمالی به: حیات و اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی. حکومت اسلامی، شماره ۹، ص. ۱۲۵ - ۱۵۱.
- دهقانیان، ج. (۱۳۹۰). بررسی قدرت و فرهنگ سیاسی در کلیله و دمنه. متن‌شناسی ادب فارسی، شماره ۹، ص. ۹۱ - ۱۰۴.
- روزنتال، آ.ج. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی در اسلام در سده‌های میانه. ع. ادستانی (مترجم). تهران: قومس.
- سروری، ا. (۱۳۹۳). قصیده‌ای از ابوالمعالی نصرالله منشی. ادب فارسی، سال ۴، شماره ۲، ص. ۱۱۵ - ۱۲۴.
- صفری آق‌قلعه، ع. (۱۳۸۹). زبان فارسی در دربار اتابکان موصل. گزارش میراث، شماره ۳۸، ص. ۷ - ۱۰.
- عسکری حسنگلو، ع. (۱۳۸۷). سیر نظریه‌های نقد جامعه‌شناختی ادبیات. ادب‌پژوهی، شماره ۴، ص. ۴۳ - ۶۴.
- علیزاده، ع.ر. و همکاران (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی معرفت (جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت بشری). (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عوفی، م. (۱۹۰۶م). لباب الالباب. ا. براون (مترجم). لندن: به ریل.
- فتاح، ع.ر. (۱۳۹۴). بررسی تحول روایی داستان‌ها در بازنویسی‌های منشور فارسی کلیله و دمنه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته زبان و ادبیات فارسی. ز. پارساپور (استاد راهنما). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فرهانی منفرد، م (۱۳۷۸). نکته‌هایی چند درباره کمال‌الدین حسین واعظ کاشفی. مقالات و بررسی‌ها، شماره ۶۶، ص. ۱۹۳ - ۲۰۴.
- قادری، ح. (۱۳۸۲). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. (چاپ چهارم). تهران: سمت.
- کفافی، م.ع. (۱۳۸۲). ادبیات تطبیقی. س.ح. سیدی (مترجم). مشهد: به نشر.



- کنولوخ، ه. (۱۳۹۰) مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ک. ناسخ (مترجم). (چاپ چهارم). تهران: نشر نی.
- کوزر، ل. (۱۳۷۳). جامعه‌شناسی معرفت. م. سبزیان (مترجم). مطالعات جامعه‌شناختی، شماره ۷، ص. ۲۱۱ - ۲۳۴.
- کوش، س. (۱۳۹۸). اصول و مبانی تحلیل متون ادبی. ح. پاینده (مترجم). (چاپ سوم). تهران: مروارید.
- کیلفورد ب. (۱۳۷۸). تاریخ غزنیان. ح. انوشه (مترجم). (چاپ دوم). تهران: امیرکبیر.
- گوهری فخرآباد، م.، قنوات، ع. (۱۳۹۵). نزاع دیوانیان و نظامیان در اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی. تاریخ و فرهنگ، شماره ۹۶، ص. ۹ - ۲۶.
- محسنی، م. (۱۳۷۲). مبانی جامعه‌شناسی علم. تهران: کتابخانه طهوری.
- مصطفوی سبزواری، ر. (۱۳۸۷). در جستجوی نسخ: کاشفی بیهقی در هندوستان (براساس میراث مکتوب مشترک). آینه میراث، شماره ۴۰، ص. ۱۲۱ - ۱۳۲.
- منشی، ان. (۱۳۸۸). ترجمه کیله و دمنه. م. مینوی تهرانی (مصحح). (چاپ سی و سوم). تهران: امیرکبیر.
- واعظ کاشفی، م. (۱۳۳۶). کیله و دمنه یا انوار سهیلی. تهران: امیرکبیر.



References

- Alizadeh, A.R. et al. (2006). *Sociology of knowledge (an inquiry into the relation between social construction and action and human knowledge)*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Askari Hassanloo, A. (2008). Development of theories of sociological criticism of literature. *Literature research*, 4, 43-64.
- Awfi, M. (1906). *Lubāb al-albāb*. E. Brown (tr.). Leiden: Brill.
- Azarang, A. (2015). *History of translation in Iran: from the ancient period to the end of the Qajar era*. Tehran: Qoqnoos.
- Bahar, M.T. (2007). *Stylistics*. Tehran: Amir Kabir.
- Bukhari, M. (1990). *Bidpai stories*. P. Natel Khanlari and M. Roshan (ed.). Tehran: Kharazmi.
- Clifford, B. (1999). *The Ghaznavides*. H. Anousheh (tr.). Tehran: Amir Kabir.
- Coser, L. (1994). *Sociology of knowledge*. M. Sabzian (tr.). *Sociological studies*, 7, 211-234.
- Dehghanian, J. (2011). A study of power and the political culture in Kalila and Demna. *Textual criticism of Persian literature*, 9, 91-104.
- Farahani Monfared, M. (1999). Some points on Kamal al-Din Husayn Wa'iz Kashifi. *Essays and reviews*, 66, 193-204.
- Fattah, A.R. (2015). A study of the narrative development of stories in prose Persian rewritings of Kalila and Demna. [Master's dissertation, Institute for Research in Humanities and Cultural Studies].
- Ghaderi, H. (2003). *Political thoughts in Islam and Iran*. Tehran: Samt.
- Gohari Fakhrabad, M.; Ghanavat, A. (2016). Conflicts of bureaucrats and military men in the political thought of Mulla Husayn Wa'iz Kashifi. *History and culture*, 96, 9-26.
- Hazrati, H.; Moghimi, Gh. H. (1998). A glimpse of Mulla Husayn Wa'iz Kashifi's life and thoughts. *Islamic government*, 9, 125-151.
- Ibn al-Muqaffa', A. (2014). *Kalila and Demna*. M.R. Marashipour (tr.). Tehran: Niloofer.
- Kafafi, M.A. (2003). *Comparative literature*. S.H. Seyyedi (tr.). Mashhad: Beh Nashr.
- Khaleghian, A. (2008). Comparative storytelling of Nasr Allah Munshi's Kalila and Deman, Bidpai stories, and Anwar Suhayli. [Master's dissertation, Hakim Sabzevari University].
- Knoblauch, H. (2011). *The sociological foundations of knowledge*. K. Nasekh (tr.). Tehran: Ney Publication.
- Kusch, C. (2019). *Literary Analysis: the Basics*. H. Payandeh (tr.). Tehran: Morvarid.
- Mohseni, M. 1993. *Sociological foundations of science*. Tehran: Tahoori.
- Mostafavi Sabzevari, R. (2008). In search of manuscripts: Kashifi Bayhaqi in India (based on the common written heritage). *Mirror of heritage*, 40, 121-132.
- Munshi, A.N. (2009). *Translation of Kalila and Demna*. M. Minovi Tehrani



(tr.). Tehran: Amir Kabir.

Poshtdar, A.M. (2010). The perspective of freedom and the manner of protest in Persian poetry. *Journal of Rhetoric and Grammar Studies*, 5, 157-180.

Rosenthal, E.J. (2008). *Political thought in medieval Islam: an introductory outline*. A. Ardestani (tr.). Tehran: Ghoomes Publication.

Safari Agh-Ghaleh, A. (2010). Persian language in the royal court of Atabeg of Mosul. *Miras report*, 38, 7-10.

Sarvari, A. (2014). A qasida from Abu l-Ma'ali Nasr Allah Munshi. *Persian literature*, 4(2), 115-124.

Stark, W. (1997). *The sociology of knowledge*. H. Azhdarizadeh (tr.). Knowledge, 20, 80-84.

Wa'iz Kashifi, M. (1957). *Kalila and Demna or Anwar Suhayli*. Tehran: Amir Kabir.

