

# سرچشمه‌ها و منابع ایرانی اندیشه سیاسی در دوران اسلامی

محدودیت‌ها و موانع متنی / روش شناختی

محمد کریمی زنجانی اصل

فضیلت» می‌توان دانست؛ چه، آنها به‌هنگام بحث از «سیاسات»، موضوعات آن را همچون مقوله‌هایی فلسفی و در ارتباطی به سامان با کلیت نظام فلسفی شان در نظر می‌گیرند و با برقراری مناسبتی معقول میان اخلاق و سیاست، در واقع، سیاست را تحت الشعاع اخلاق، و اخلاق را تحت الشعاع فضیلت قرار می‌دهند. در حالی که، اندرز نامه نویسان، اعم از سیاست نامه نگاران و مورخان، در مرکز اصلی بحث‌هایشان، به «استیلا و آمریت» در شکلی عینیّت یافته توجه می‌کنند و تلاش عمده آنها، به عنوان «نظریه پردازان آمریت و استیلا سیاسی»، معطوف است به ارائه آموزه‌ها و پیشنهادهایی که کار بست هر چه بیشتر و بهتر «قدرت» را ممکن سازد. به همین دلیل هم، نزد آنها، اخلاق تحت الشعاع سیاست بوده و سیاست در ارتباط با قدرت و استیلا تعریف می‌شود. فقیهان و متکلمان در این میانه، وضعیتی بینابینی دارند و بسته به موضوع و روش بحث و شیوه زیستشان، در میانه فضیلت گرایی فیلسوفان و استیلاجویی اندرز نامه نویسان، اغلب، حرکتی نوسانی داشته‌اند؛ همچنان که این نوسان را در باره جریان‌ها و جنبش‌های اجتماعی / سیاسی نیز شاهدیم؛ تا آنجا که در یک تحلیل کلی، می‌توان گفت که نسبت عمل و نظر در

## دیباچه: سیاست اندیشه؛ فضیلت و آمریت

با نگرستن در تاریخ اندیشه ایرانی در دوران اسلامی، درمی‌یابیم که تأملات سیاسی درباره چگونگی رفتارهای انسانی، و ژرف‌نگری در روابط و مناسبات سیاسی فرد و جامعه، همواره مورد توجه متفکران ایرانی بوده و هر یک از آنها، بسته به باورها و چشم‌انداز معرفتی و موقعیتی و خواست زمانه خویش به شیوه‌ای در این زمینه اندیشیده و سخن گفته است؛ چنان که در حوزه‌های علوم عقلی و نقلی در جهان ایرانی / اسلامی، کمتر اثری را می‌توان یافت که در موضوع «سیاسات» سخنی عرضه نکرده باشد؛ و این نکته، به روشنی از جایگاه ویژه «دانش سیاسی» در حوزه معارف متداول در ایران دوران اسلامی خبر می‌دهد. از یک چشم‌انداز کلاسیک، می‌توان گفت که این «دانش سیاسی» با مفاهیم «فضیلت» (arête) و «استیلا و آمریت» (hegemony) پیوندی چند وجهی دارد؛ پیوندی برخاسته از شیوه‌های تفکر درباره «سیاسات» در حوزه تمدن ایرانی در دوران اسلامی، که در چهار گونه متنی قابل طبقه‌بندی است: «اندرز نامه‌ها»، «متن‌های فقهی»، «آثار کلامی» و «نوشته‌های فلسفی».

در این گستره، فیلسوفان را «قائلان به سیاست مبتنی بر

اول هجری، پهنه‌ای گسترده از کرانه‌های دجله و فرات تا ماورای جیحون و شمال آفریقا را در نوردید و پیدایش مفهوم تازه‌ای در جغرافیای سیاسی آن روزگار را سبب شد: «جهان اسلام». در تشکیل این جهان نوپدید، اقوام و ملت‌های گوناگونی شرکت داشتند؛<sup>۳</sup> هر چند که بسیاری از آنها، به کوتاه‌زمانی، نخست زبان، آنگاه قومیت، و سرانجام، هویت فرهنگی خود را به نرد تسلط تازی و تازیان باختند؛ و در این میان، گویا تنها ایرانیان بودند که «عجمی» ماندن را به «عرب» نمایاندن خویش برگزیدند؛<sup>۴</sup> و به رغم آنکه بهای این انتخاب را در مواردی به گزاف پرداختند، اما به فرجام، چنان کردند که «عرب» حاضر در ایران آن روزگار، «مستعرب» و حتی «مستعجم» شد.<sup>۵</sup>

در واقع، تازیان پس از حضور در ایران، و به ویژه پس از فتح تیسفون، با ملتی متمددن و برخوردار از يك دستگاه اداری پیچیده و کارآمد مواجه شدند. آنها از این دستگاه

○ با نگرستن در تاریخ اندیشه ایرانی در دوران اسلامی، درمی‌یابیم که تأملات سیاسی در باره چگونگی رفتارهای انسانی، و ژرف‌نگری در روابط و مناسبات سیاسی فرد و جامعه، همواره مورد توجه متفکران ایرانی بوده و هر يك از آنها، بسته به باورها و چشم‌انداز معرفتی و موقعیت و خواست زمانه خویش به شیوه‌ای در این زمینه اندیشیده و سخن گفته است؛ چنان که در حوزه‌های علوم عقلی و نقلی در جهان ایرانی / اسلامی، کمتر اثری را می‌توان یافت که در موضوع «سیاسات» سخنی عرضه نکرده باشد؛ و این نکته، به روشنی از جایگاه ویژه «دانش سیاسی» در حوزه معارف متداول در ایران دوران اسلامی خبر می‌دهد.

جهانبینی‌های این جنبش‌ها، بر آیندی است از چگونگی برهم‌کنش رویکردهای فضیلت‌گرا و استیلاجوی «سیاست‌اندیشان» و «سیاست‌پیشگان» ایرانی.

البته، ذکر این نکته نیز ضروری است که «فضیلت‌جویی» فیلسوفان ایرانی را نمی‌توان و نباید به معنای خیالپردازی و ارائه طرح‌های ناکارآمد در آموزه‌های آنها دانست؛ چه، فحوای متن‌های برجای مانده، خلاف این نظر را نشان می‌دهد و آشکارترین دلیل است بر این مدعا که از ابوبکر محمدبن زکریای رازی (م ۳۱۳ق/ ۹۲۵م) تا ابن سینا (م ۴۲۸م/ ۱۰۳۷م) و پیروانش و تا عهد صدرالمتألهین شیرازی (م ۱۰۵۰ق/ ۱۶۴۰م)، در فلسفه سیاسی ایرانی / اسلامی، سنتی را شاهدیم که آگاهانه به ترویج دانش سیاسی و تحقیق در بُعد سیاسی فلسفه و دین و ارتباط میان فلسفه و جامعه می‌پردازد. همچنان که اندرزنامه نویسان ایرانی در دوران اسلامی را نیز یکسره در خدمت دستگاه حاکمه نمی‌توان دانست؛ به ویژه که در متن‌های به جا مانده از آنها، بزرگداشت سنت ملکداری ایرانی و پاسداشت رفتارهای سیاسی ایرانشهرگرایانه، سهمی شایسته و بایسته دارند. در واقع، چنان که خواهیم دید، آن بزرگداشت‌ها و این پاسداشت‌ها در جریان «ایرانی کردن» فاتحان تازی و ترك ایران نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند و «سلطه اهل شمشیر بیگانه» را در پرتو «تلاش اهل قلم» به بازپدیداری و تسلط فرهنگ ایرانی راهنمون شده‌اند؛ فرهنگی که در گستره جغرافیایی خود، و در حوزه اندیشه سیاسی، در دوران اسلامی، محل برخورد و تلاقی سنت‌ها و منابع فکری مختلفی بوده است؛ سنت‌ها و منابعی که برآمده از خاستگاه تمدنی-معرفتی شان، عبارتند از: (۱) آداب ملکداری ایرانی و آموزه‌های ایرانشهرگرایانه؛ (۲) فلسفه سیاسی یونانی-هلنی؛ (۳) آموزه‌های قرآنی و سنت نبوی؛ (۴) آداب و رسوم عرب در زمینه رفتار سیاسی.

## آداب ملکداری ایرانی

### و آموزه‌های ایرانشهرگرایانه

فتوحات عربی / اسلامی، در نخستین دهه‌های سده

اینجاست که شاهدیم شمار زیادی از مهمترین مؤلفان مسلمان، در واقع، بازماندگان حاملان سنت‌های باستانی ایران‌اند؛<sup>۹</sup> و بی‌سبب نیست که هم امروز هم، در آموزه‌های اسلامی، نفوذ اندیشه‌های ایرانی را چنین ژرف، و حضور آنها را چنین جدی می‌یابیم.<sup>۱۰</sup>

البته، ضروری است بدانیم که هر چند و امگیری آموزه‌ها و منابع اسلامی از سیل اندیشه‌های ایرانی، فرایندی بسیار گسترده، طولانی و پیچیده بود، اما در تشخیص و تفکیک آنها، احتیاط فراوان را نباید از نظر دور داشت؛ به ویژه در رعایت محدودیت‌های خاص متنی / روشی. چه، مراجعه به منابع موجود، مجموعه‌ای پیچیده و در هم آمیخته از ایده‌ها و پدیدارهای مادی و معنوی فرهنگ‌های مختلف را در اختیار مای نهی. منصف باید بود. این مجموعه، فراهم آمده در فضایی است که در یک سوی آن، آشنایی و همزیستی دیر هنگام تازیان و شاهنشاهی ساسانی را شاهدیم،<sup>۱۱</sup> و در سوی دیگرش، گفتگوی درونی اسلام را با میراث یونانی / هلنی، هندی و یهودی / مسیحی.<sup>۱۲</sup> آن هم در حالی که روند هم‌اندیشی‌ها، تأثیرهای متقابل و در هم آمیختگی فرهنگ‌های ملل و اقوام مختلف، در گستره جغرافیایی شرق نزدیک، تاریخی دارد که به چند سده پیش از ظهور مسیحیت راه می‌برد.<sup>۱۳</sup> این در هم آمیختگی‌ها، بسا که تعیین خاستگاه اصلی ظهور ایده‌ها و پدیدارهای انتقال یافته به دوران اسلامی را ناممکن می‌کند؛ بویژه که در برخورد با منابع موجود، پراکنش جغرافیایی گسترده‌ای را شاهدیم که امکان بهره‌گیری مؤلفان عهد اسلامی از منابع مختلف درباره یک موضوع مشخص را پیش می‌نهد. از سوی دیگر، منابع موجود بر می‌نمایند که شماری از ایده‌ها و پدیدارهای مورد بحث ما، در گذر زمان به باورها و نمادهای مشترک فرهنگ‌های مختلف تبدیل شده‌اند و هم‌زمانی حضور آنها، مسئله اصالت انتسابشان به یک فرهنگ خاص را به چالش می‌کشد.<sup>۱۴</sup>

## منابع ایرانی: موانع و محدودیت‌های

### متنی / روشی

توجه به آنچه که گذشت، به ویژه در بحث از منابع

○ فتوحات عربی / اسلامی، در نخستین دهه‌های سده اول هجری، پهنه‌ای گسترده از کرانه‌های دجله و فرات تا ماورای جیحون و شمال آفریقا را در نور دید و پیدایش مفهوم تازه‌ای در جغرافیای سیاسی آن روزگار را سبب شد: «جهان اسلام». در تشکیل این جهان نو پدید، اقوام و ملت‌های گوناگونی شرکت داشتند؛ هر چند که بسیاری از آنها، به کوه زمانی، نخست زبان، آنگاه قومیت، و سرانجام، هویت فرهنگی خود را به نرد تسلط تازی و تازیان باختند؛ و در این میان، گویا تنها ایرانیان بودند که «عجمی» ماندن را به «عرب» نمایاندن خویش برگزیدند؛ و به رغم آنکه بهای این انتخاب را در مواردی به گزاف پرداختند، اما به فرجام، چنان کردند که «عرب» حاضر در ایران آن روزگار، «مستعرب» و حتی «مستعجم» شد.

بس اندک می‌دانستند. پس، به ناگزیر، به دیوانسالاران ایرانی متوسل شدند.<sup>۶</sup> بدین سان، شیوه ملوکداری ایرانی و بسیاری از سنجه‌های اداری و آداب حکمرانی ساسانی، عرب را مفید افتاد و پذیرفته آمد؛<sup>۷</sup> و دیری نپایید که ایرانیان، همچون گذشته، اعتلای فرهنگی خویش را بر فاتحانشان بار کردند؛ به تأسیس حکومت‌های ایرانی محلی و منطقه‌ای دست یازیدند؛ و در عین مقاومت و سازواری با شرایط جدید، که از جمله قابلیت‌های تاریخمند آنها است، به رغم پذیرفتن دگرگونی‌هایی چند، بن‌مایه‌های اجتماعی / فرهنگی خویش را پاس داشتند و تداوم بخشیدند.<sup>۸</sup> آنها مسلمان شدند؛ اما اسلام را به انفعال نپذیرفتند و در شکل‌گیری آموزه‌های پسینی آن، فعالانه شرکت کردند و نقش تعیین‌کننده‌ای بر عهده گرفتند؛ و از

نسخه‌های خطی کتابخانه‌های مختلف دنیا. با توجه به این مسئله، در بررسی بسامد مفاهیم و نمادها و سنت‌ها، دقت و احتیاط خاصی باید داشت.

۳) خصلت باز سنت‌های ادبی پیشا اسلامی تمدن ایرانی، به ویژه در عهد ساسانی، وام‌گیری‌های آن از ادبیات یونانی و هلنی و هندی را در سطح قابل توجهی نتیجه داده است.<sup>۱۷</sup> بنابراین، به «صرف» طرح مفهوم و نماد و مضمونی خاص در نوشته‌های این دوران، آن را «ایرانی» نمی‌توان نامید و به این هشدار توجه باید داشت.

۴) پراکنش متن‌های به جا مانده از عهد پیشا اسلامی تمدن ایرانی، با همه کمبودها، از جنبه‌های مختلف زبانی،

ایرانی اندیشه سیاسی در دوران اسلامی، بایسته می‌نماید و نشان می‌دهد که تفکیک عناصر ایرانی چنین اندیشه‌ای، تا چه اندازه دشوار است. این دشواری، چنان که گذشت، برآمده از محدودیت‌های متنی / روشی متعددی است که مهمترین آنها، دست کم از چشم‌انداز این بحث، عبارتند از: ۱) منابع دست اول مربوط به عهد پیشا اسلامی تمدن ایرانی، چنان پراکنده و اندکند که برای آشنایی با مفاهیم و نمادها و سنت‌های اندیشه ایرانی آن عهد، از مراجعه به منابع عربی / فارسی عهد اسلامی ناگزیریم. آن هم در حالی که به تعبیر درست شاکد، بهره‌گیری از این منابع، ما را با خطری آشکار مواجه می‌کند: استدلال در دور باطلی که عبارت باشد از بهره‌گیری از نوشته‌های عربی / فارسی برای شناسایی خاستگاه ایرانی مضمون یا موضوعی خاص، و آنگاه، بهره‌گیری از این شناسایی برای پژوهش در نفوذ آموزه‌های ایرانی در نوشته‌های عربی.<sup>۱۵</sup>

در عین حال، نباید از یاد برد که منابع عربی / فارسی به این مسئله، رویکردی دوگانه دارند: شماری از آنها از منابع پهلوی خود به نام یاد کرده و ترجمه بخش‌هایی از آنها را در اختیار ما نهاده‌اند، و شمار دیگری با بهره‌گیری آزاد از منابع کهن تألیف شده‌اند. در این آثار، به رغم آنکه تأثیر آشکار سنت‌های اخلاقی و سیاسی ساسانی را می‌توان دید، اما نباید از نظر دور داشت که تصرف مؤلفان یکسره خالی نیستند.<sup>۱۶</sup>

۲) روشن نیست که مفاهیم و نمادهای ایرانی، در نوشته‌های اولیه عهد اسلامی، هنوز هم از کاربرد و معنای اصیل خود برخوردار بوده‌اند یا نه. بی‌گمان، همسنجی آنها با منابع معدود اما به هر حال کارآمد پیشا اسلامی، راهگشا خواهد بود. همچنان که توجه به بسامد مفاهیم و نمادها و سنت‌ها در نوشته‌های موجود، چگونگی حضور فعال یا منفعل آنها را برمی‌تواند نمود و در تشخیص چنین مسئله‌ای، راه‌حلی مناسب، و نه قطعی، محسوب می‌شود. اما از یاد نبریم که حتی در اینجا هم با خطر مضاعفی مواجهیم که عبارت باشد از عدم دسترسی به تمام منابع عربی اولیه، به دلیل نابودی شمار زیادی از آنها در طول زمان، و نیز به دلیل حضور شماری از آنها در میان

○ تازیان پس از حضور در ایران، و به ویژه پس از فتح تیسفون، با ملتی متمدن و برخوردار از یک دستگاه اداری پیچیده و کارآمد مواجه شدند. آنها از این دستگاه پس اندک می‌دانستند. پس، به ناگزیر، به دیوانسالاران ایرانی متوسل شدند. ۶ بدین سان، شیوهٔ ملکداری ایرانی و بسیاری از سنجه‌های اداری و آداب حکمرانی ساسانی، عرب را مفید افتاد و پذیرفته آمد؛ و دیری نپایید که ایرانیان، همچون گذشته، اعتلای فرهنگی خویش را بر فاتحانشان بار کردند؛ به تأسیس حکومت‌های ایرانی محلی و منطقه‌ای دست یازیدند؛ و در عین مقاومت و سازواری با شرایط جدید، که از جمله قابلیت‌های تاریخمند آنهاست، به رغم پذیرفتن دگرگونی‌هایی چند، بن‌مایه‌های اجتماعی / فرهنگی خویش را پاس داشتند و تداوم بخشیدند.

سکنات اوست و در خلق افعال کس با وی شریک نیست. و چنان که گبر کان خود را مولای آل ساسان دانند، رافضیان خود را مولای علویان دانند، و همچنان که گبر کان مُلک به نسبت و به فریزدان دانند، رافضیان خلافت به نسبت دانند و نص گویند به جای فریزدانی. و همچنان که گبر کان از همه صحابه، عمر را دشمن تر دارند، رافضی نیز عمر را دشمن تر دارد به سنت گبر کی؛ و همچنان که گبر کان گویند که کیخسرو نمرود به آسمان شد و زنده است و به زیر آید و کیش گبر کی تازه کند، رافضی گوید قائم زنده است، بیاید و مذهب رفض را قوت دهد و جهان بگیرد و ذوالفقار با خود دارد تا همه مسلمانان را بدان بکشد.<sup>۲۲</sup>

طباطبایی در تفسیر این سخن، و البته در جای جای کتاب خود، با بهره گیری از اصطلاح مبهم «اندیشه ایرانی شهری» و بدون باز نمود گستره معنایی و وجوه عینی آن، چه در سطح و چه در ژرفای نوشته اش، با ساختن فراروایتی که پیشتر یاد شد، راه برون رفت از گذشته را تنها به مدد باز یافت «نظریه شاهی آرمانی» ممکن می داند؛ نظریه ای که، به نظر او، «یکی از عمده ترین مفردات تداوم اندیشه ایرانی شهری در دوره اسلامی» است؛ و بسا که مهم ترین دستاورد «اندیشه سیاسی ایرانی شهری» بعنوان «یکی از عمده ترین عوامل تداوم ایران زمین!»<sup>۲۳</sup> پس، پُر بیراه نیست که در نظر او، بحث از «آداب سلطنت ایرانی» در آشکال آرمانی یا مطلقه و خود کامه اش، فصل مشترک نوشته های تاریخی و سیاستنامه های ایرانی از عصر زرین فرهنگ ایرانی تا دوران زوال آن باشد؛<sup>۲۴</sup> فصل مشترکی که در نوشته طباطبایی، کانونی می شود برای سازمان یافتن

فرهنگی، دینی و جغرافیایی، ما را رو در روی گستره متنوعی می نهد.<sup>۱۸</sup> بدین سان، می توان پرسید که «در مراجعه به این متن ها، برای «ایرانی» نامیدن مفاهیم و ایده ها و نمادها از کدام سنجه ها بهره می گیریم؟»

با طرح چنین پرسشی، از به ابهام بر گزار کردن چنین مفهومی، می توان دوری جست. چرا که بدون باز نمود گستره معنایی و وجوه عینی «ایرانی بودن»، در برخورد با این اصطلاح، فراروایتی خواهیم ساخت که به تعبیر دریدایی مسئله، زبان و منشی متافیزیکی دارد؛<sup>۱۹</sup> زبانی که از این اصطلاح، «نشانه» ای می سازد که بیشتر در پی «غیبت» است تا «حضور»؛ و منشی که با به تعویق افکندن یک بحث جدی و با تلاش در دوری جستن از ارائه «اندیشه ایرانی شهری» به مثابه یک پدیده فرهنگی، این «اندیشه» را چنان به ابهام بر گزار می کند که از دسترس جهان عینی دور بماند و از دستیابی معرفت تاریخی بیرون باشد. گویی ریسمان آدیانی این ایده در هزار توی تاریخ گم شده، و اکنون، از گذشته، اگر بتوان به بیرون راهی جست، تنها به مدد باز یافت نشانه ها و ایده هایی است ریشه دار در خواست و موقعیت ما و نه بر آمده از تأملی بجای در سرشت و سر نوشت متن های موجود.

کتاب **خواجه نظام الملک جواد طباطبایی**، نمونه ای در خور ذکر از بی توجهی به واپسین نکته است؛<sup>۲۰</sup> چنان که تفسیر تاریخ پردازانه و روز آمد او از کتاب نقض را شاخصی از چنین برخوردی می توان دانست.<sup>۲۱</sup> عبد الجلیل قزوینی رازی، نویسنده نقض، به نقل از کتاب **فضایح الروافض**، از باوری در سده ششم هجری یاد کرده است که به همگانگی فرّه ایزدی و عصمت تصریح می کند:

«همچنان که گبران به یزدان و اهرمن گویند و اعتقاد کرده اند هر چه نیکی و خرمی و راحت است از فعل یزدان است و هر چه زشتی و بدی و مضرت است از فعل اهرمن است، رافضی همین گوید که خدای عزوجل خالق خیر و نفع و نیکی است و خواهان آن است، و هر چه شر و زیان است، از فعل شیطان است به شرکت ما، و مذهب حق آن است که خدای تعالی خالق خیر و شر است و مرید همه اشیاء است و اوست نافع و ضار، آفریننده حرکات و

○ شمار زیادی از مهمترین مؤلفان مسلمان، در واقع، بازماندگان حاملان سنت های باستانی ایران اند؛ و بی سبب نیست که هم امروز هم، در آموزه های اسلامی، نفوذ اندیشه های ایرانی را چنین ژرف، و حضور آنها را چنین جدی می یابیم.

○ بدون باز نمود گستره معنایی و وجوه عینی «ایرانی بودن»، در برخورد با این اصطلاح، فراروایتی خواهیم ساخت که به تعبیر دریدایی مسئله، زبان و منشی متافیزیکی دارد؛ زبانی که از این اصطلاح، «نشانه» ای می سازد که بیشتر در پی «غیبت» است تا «حضور»؛ و منشی که با به تعویق افکندن یک بحث جدی و با تلاش در دوری جستن از ارائه «اندیشه ایرانشهری» به مثابه یک پدیده فرهنگی، این «اندیشه» را چنان به ابهام بر گزار می کند که از دسترس جهان عینی دور بماند و از دستیابی معرفت تاریخی بیرون باشد.

«دانش» او پیرامون «حقیقت» مورد ادعایش.

اما می توان پرسید که آیا سخن عبدالجلیل رازی را بر بنیاد این «تاریخ پرداز» تاریخ نانگرم مدعی تاریخ نگری می توان توضیح داد و تحلیل کرد؟

به نظر نمی رسد؛ به ویژه که متون کهنی چون غرر اخبار ملوک الفرس ثعالبی، الفرق بین الفرق بغدادی، فضایح الباطنیة غزالی و... نیز از حضور باور مورد اشاره در کتاب نقض خبر می دهند؛ و طرفه آنکه، دست کم به هنگام یاد کرد این باور، شکوه از دست رفتن «شاهی آرمانی» طباطبایی را سر نمی دهند.

و این همه در حالی است که صاحب نظر برجسته ای چون شارل - هانری دوفوشه کور، با تأمل در متن هایی بسی بیشتر از متن های مورد اشاره طباطبایی، در آثار متفکران ایرانی، نه «آداب سلطنت پارسی»، بلکه «آداب اخلاق انسانی» و «فراخواندن به اندیشه و اندیشیدن» را دیده است و باز جسته است تا بر نماید که «اخلاق یکی از زمینه های اصلی فرهنگ فارسی زبان ایران است». ۲۵

## یادداشت ها

۱. در این زمینه گفتنی است که در شماری از متن های فارسی سده های میانه اسلامی، از اصطلاح «آمریت» به «شوکت» و «سطوت» یاد شده است؛ چنان که فضل بن روزبهان خنجی در سلوک الملوک (به کوشش محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۸۲) نوشته است: «طریق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت، استیلا و شوکت است. علما گفته اند که چون امام وفات کند، و شخصی متصدی امامت گردد بی بیعتی و بی آنکه کسی او را خلیفه ساخته باشد، و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد می گردد، بی بیعتی، خواه قریشی باشد و خواه نه، و خواه عرب باشد یا عجم یا ترک، و خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل، و اگر چه آن مستولی بدین فعل عاصی می گردد. و چون به واسطه سطوت و استیلا جای امام گرفته، او را سلطان گویند، و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد.»

۲. در اینجا به طور خاص به تفکیکی نظر داشته ام که لئواشتراس میان این مفاهیم برقرار می کند. نک:

Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, pp. 140-143, 162-184, 193-194; Idem, *What is Political Philosophy?*, Westport, 1973, pp. 80-87, 89-91; Idem, "On Classical Political Philosophy", *Politi-*

ical Philosophy: Six Essays by Leo Strauss, ed. Hailail Gildin, Indianapolis & New York; 1975, pp. 59-80.

برای ترجمه فارسی مورد اول نک: لئواشتراس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۷۵ ش، صص ۱۳۹-۱۸۳.

۳. احسان یارشاطر مهمترین این ملت ها را، افزون بر تازیان، ایرانیان و اقوام یونانی مآب ذکر می کند. نک:

Ehsan Yarshater "The Persian presence in the Islamic world", *The Persian Presence in the Islamic World*, ed. R. G. Hovannisian and G. Sabagh, Cambridge, 1991, pp.4-5.

برای ترجمه فارسی آن نک: احسان یارشاطر، «حضور ایرانیان در جهان اسلام»، حضور ایرانیان در جهان اسلام، ویراسته ریچارد هوانسیان و جورج صباغ، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۰.

ریچارد بولت با بررسی نام نگارانه کتاب شذرات الذهب ابن عماد حنبلی (م ۱۰۸۹ق / ۱۶۸۷م) از یازده منطقه جغرافیایی در جریان گروش به اسلام یاد کرده است. نک:

Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, 1979, pp. 10-12.

۴. اشپولر هم ضمن تأکید بر نقش دهقانان بعنوان حاملان فرهنگ

لایزیگ، ۱۹۲۳م، ص ۲۱۳؛ به کوشش پرویز اذکائی، تهران، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۶۰) دولت عباسی را دولتی خراسانی و شرقی و از آل بویه ایرانی ترمی داند.

۶. درباره دیوانسالاری ساسانی، برای نمونه، نک:

Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen and Paris, 1944, pp. 132-136; Franz Altheim und Ruth Estiehl, *Ein Asiatischer Staat (Feudalismus unter den Sasaniden und Ihren Nachbarn)*, Wiesbaden, 1954, ss. 227-250; F. Gurnet, "Deux notes á propos du monnayage de Xusro II", *Revue belge de Numismatique*, Vol. 140, 1994, pp. 36-39;

برای ترجمه فارسی دو مورد نخست نک: فرانتس آلتهایم و روت استیل، تاریخ اقتصاد دولت ساسانی، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران، ۱۳۸۲ ش، صص ۲۶۷-۲۹۵ (یک بررسی زیانسانانه)؛ آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۷ ش، صص ۱۵۳-۱۵۷.

در پژوهش‌های ایرانی، بویژه برای گذار دیوانسالاری ساسانی به دوران اسلامی، نک: محمد محمدی ملایری، «سرگذشت هرمان و شرح نخستین آشنایی اعراب مسلمان با نظام دیوانی ایران»، مقالات و بررسی‌ها (نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران)، شماره ۱۲-۹، تهران، ۱۳۵۱ ش، صص ۱-۳۰؛ همو، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۴۹-۹۲؛ همو، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (جلد دوم: دل ایرانشهر)، تهران، ۱۳۷۵ ش، صص ۹۱-۱۰۶؛ همو، همان (جلد پنجم: نظام دیوانی یا سازمان مالی و اداری ساسانی در دولت خلفا)، تهران، ۱۳۸۲ ش، صص ۹-۳۶، ۱۲۱-۱۶۶، ۲۰۳-۲۲۶، ۲۲۷-۲۴۱.

واسیلی ولادیمیرویچ بار تولد و ایرالاییدوس هم بر مسئله به کارگیری الگوی تشکیلات اداری ساسانی توسط کارگزاران عرب تأکید می‌کنند. نک:

W. Barthold, *Turkistan down to the Mongol Invasion*, tr. V. Minorsky, ed. C.E. Bosworth, London, 1968, p. 197; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988, p. 62.

برای ترجمه فارسی اثر بار تولد نک: ترکستان نامه (ترکستان در عهد هجوم مغول)، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، صص ۴۳۳-۴۳۴.

البته، همان‌طور که مایکل مورونی هم متذکر شده است، در بهره‌گیری از منابع دوره اسلامی، نباید بی احتیاطی کرد. بویژه که شماری از آنها بیشتر به توصیف سازمان‌های اداری خلافت عباسی پرداخته‌اند تا باز نمود سازمان‌های اداری ساسانی. نک:

## ○ صاحب نظر برجسته‌ای چون شارل -

هانری دوفوشه کور، با تأمل در متن‌هایی بسی بیشتر از متن‌های مورد اشاره طباطبایی، در آثار متفکران ایرانی، نه «آداب سلطنت پارسی»، بلکه «آداب اخلاق انسانی» و «فراخواندن به اندیشه و اندیشیدن» را دیده است و بازجسته است تا بر نماید که «اخلاق یکی از زمینه‌های اصلی فرهنگ فارسی زبان ایران است».

ایرانی در این فرایند، حفظ زبان در گستره فرهنگی ایران را عاملی مؤثر در ماندگاری هستی اصلی این کشور می‌داند و آن را از عوامل مقوم هم حس ماندن ایرانیان در مقابل تازیان و تازی نمایان برمی‌شمارد. نک:

Bertold Spuler, *Iran in früh- islamischer zeit: politik, kultur, verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055*, Wiesbaden, 1952.

برای ترجمه فارسی آن نک: برتولد اسپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، جلد اول، ترجمه عبدالجواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۲۳۹-۲۶۰، ۴۰۲-۴۰۸، ۴۰۹-۴۲۹.

۵. برای نمونه‌ای از اسناد مربوط به همگونی تازیان و ساکنان بومی خراسان بنگرید به سخن جاحظ در رساله مناقب الترك (رسائل الجاحظ [الرسائل السياسية]، به کوشش علی ابوملحم، بیروت، ۱۹۹۵م، صص ۴۷۶ به بعد). در تأیید سخن او نک:

Reuben Levy, "Persia and the Arabs", *The Legacy of Persia*, ed. A.J. Arberry, Oxford, 1953, p. 74; Moshe Sharon, *Black Banners from the East*, Leiden, 1983, p. 67; Elton Daniel, "Arab Settlements in Iran", *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, Vol.2, New-York, 1987, pp. 213-214.

جاحظ در بیان و التبيين (به کوشش محمد هارون، بیروت، ۱۹۴۸م، ج ۳، ص ۳۶۶) نیز می‌نویسد:

«وكان دولتهم عجمية خراسانية و دولت بنی مروان عربیة، وفي اجناد شامية».

ابوریحان بیرونی هم در الآثار الباقية (به کوشش ادوارد زاخاؤ،

صص ۲۳-۲۷؛ همو، «نقوش اساطیری در پارچه‌های آل بویه»، میراث فرهنگی، سال اول، شماره ۱، تیر ۱۳۶۹ ش، صص ۱۰-۱۵؛ همو، «نقشی کهن بر بافته‌ها و سفالینه‌های ری»، کتاب ماه هنر، شماره ۲۵، مهر و آبان ۱۳۷۹ ش، صص ۱۰۴-۱۰۷؛ مهر داد بهار، «ورزش باستانی ایران و ریشه‌های تاریخی آن»، جستاری چند در فرهنگ ایران، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، ۱۳۷۳ ش، صص ۱۵۵-۱۷۵؛ همو، «آیین مهر و ورزش باستانی ایران»، از اسطوره تا تاریخ، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، ۱۳۸۱ ش، صص ۲۷-۴۱؛ بابک عالیخانی، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ محمد مهدی مؤذن جامی، ادب پهلوانی، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ پرویز اذکائی، «خاستگاه ایرانی کلمه «حق»» (تفسیری بر «انال‌الحق» حلاج)، اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سنجستانی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ ش، صص ۳۱-۹۵؛ ملیحه کرباسیان، «تداوم برخی آیین‌های کهن سوگواری در ایران امروز»، نامه انجمن، سال پنجم، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۴، صص ۱۷۷-۱۸۸.

۹. مراجعه به منابع کهن، از حضور فعال ایرانیان در عرصه‌های مختلف علوم عقلی و نقلی در جهان اسلام خبر می‌دهد؛ چنان‌که قیس آل قیس در پژوهش‌های خود، سهم ایرانیان نام‌آور در «اسلامی‌ترین» علوم را چنین بر نموده است: آ ۱۳۶۳ ش، ۸۶ نفر در علوم قرآنی تا آغاز سده چهاردهم هجری؛ ب ۱۳۶۳ ش، ۱۷۰ نفر در علوم حدیث تا آغاز سده دهم هجری؛ ۱۳۶۵ ش، ۶۰ نفر در فقه امامی تا آغاز سده چهاردهم هجری؛ آ ۱۳۷۰ ش، ۱۹۱ نفر در فقه شافعی تا آغاز سده دوازدهم هجری؛ ب ۱۳۷۰ ش، ۹۵ نفر در فقه حنفی تا آغاز سده سیزدهم هجری؛ ۱۳۷۴ ش، ۱۱۸ نفر در فقه حنبلی تا نیمه سده هشتم هجری و ۱۹ نفر در فقه مالکی تا نیمه سده پنجم هجری.

البته بر فهرست او نام‌های دیگری راهم می‌توان افزود.  
 نک: قیس آل قیس، الا ایرانیون و الأدب العربی (المجلد الأول): رجال علوم القرآن، تهران، آ ۱۳۶۳ ش؛ همو، همان (المجلد الثاني): رجال علم الحدیث، تهران، ب ۱۳۶۳ ش؛ همو، همان (المجلد الثالث): رجال فقه الشیعة الامامیة، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، همان (المجلد الرابع): رجال فقه الشافعیة، تهران، آ ۱۳۷۰ ش؛ همو، همان (المجلد الخامس): رجال فقه الحنفیة، تهران، ب ۱۳۷۰ ش؛ همو، همان (المجلد السادس): رجال فقه المالکیة و الحنبلیة، تهران، ۱۳۷۴ ش.

مراجعه به پژوهش ابوالقاسم قربانی (زندگی نامه ریاضیدانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش) هم، ایرانیان فراوانی را در حوزه ریاضیات به مثابه دقیق‌ترین علوم عقلی به ما معرفی می‌کند.

۱۰. برای برخی پژوهش‌های اصلی درباره تأثیرها، و نه ستیزها، نک:

E. Blochet, "Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran, II. L'Ascension au ciel du prophète Mohammed", Re-

Michael Morony, "Continuity and Change in the Administrative Geography of late Sasanian and Early Islamic al-'Iraq", *Iran* (Journal of the British Institute of Persian Studies), Vol. XX, 1982, p.1.

۷. در این زمینه، گفتنی است که جاحظ با همه شعوبی ستیزی‌اش، در بحث از ویژگی‌های هر ملتی، ساسانیان را به مکلداری و سیاست‌شان ستوده است (نک: «مناقب التبرک»، رسائل الجاحظ [الرسائل السیاسیة]، به کوشش علی ابوملحم، پیشین، ص ۵۱۰). در کتاب التاج منسوب به او (به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۹۱۴ م، ص ۲۳؛ ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران، ۱۳۴۳ ش، ص ۶۷) نیز به پیشگامی پادشاهان ایرانی در مکلداری و وامداری عرب بدانها در آموختن آیین و قوانین مملکت و سیاست تصریح شده است.

در واقع، دامنه شهرت این مطلب چنان گسترده بوده است که قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲ ق / م ۱۰۷۰) هم بزرگترین فضیلت پادشاهان ایرانی را حسن سیاست و جودت تدبیر آنها ذکر کرده و ساسانیان را از این حیث بی‌همتا دانسته است (نک: التعریف بطبقات الأمم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۶۰).

۸. در این زمینه، برای نمونه نک:

André Godard and al, Athâr-é iran, Paris t.1, 1936; t.2, 1937; t.3, 1938; t.4, 1949; Geo Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala, 1945; Idem, *Mohammad, the Apostle of God and His Ascension*, Uppsala and Wiesbaden, 1955; Cyril Elgood, "Persian Science", *The Legacy of Persia*, ed. A. J. Arberry, Oxford, 1953, pp. 292-317; Reuben Levy, "Persia and the Arabs", *The Legacy of Persia*, ed. A.J. Arberry, op. cit, p. 69 ff; Henry Corbin, *Terre céleste et corps de resurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran Shi'it*, Paris, 1960; Idem, *En Islam Iranienne: aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971-72; Idem, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. Ralph Manheim and James W. Morris, London, 1983; Richard Ettinghausen, *From Byzantium to Sassanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influence*, Leiden, 1972, pp. 21 ff, 31 ff, 63 ff; Ehsan Yarshater, "Ta,zieh and pre-Islamic Mourning Rituals in Iran", *Ta,zieh: Rituel and Drama in Iran*, ed. Peter Chelkowski, New York, 1979, pp. 88-95.

برای شماری از پژوهش‌های ایرانی نک:

شاهرخ مسکوب، سوگ سیاوش، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ عباس زمانی، تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی، تهران، ۱۳۵۵ ش، بویژه صص ۷۵، ۷۵، ۱۳۲، ۱۶۵؛ زهره روح‌فر، «نقش عقاب بر کفن‌های آل بویه»، باستانشناسی و تاریخ، سال دوم، شماره ۲، تابستان ۱۳۶۷ ش،



de l'Iran, trad. par L. Jospin, Paris, 1968, pp. 201-272.

برای ترجمه برخی از این آثار نك: ساموئیل ك. ادى، آیین شهریارى در شرق، ترجمه فریدون بدره‌اى، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ گنو ویدن گرن، مانى و تعلیمات او، ترجمه نزهت صفای اصفهانى، تهران، ۱۳۵۲ ش، صص ۳۵-۹.

کتاب ادى کتابشناسى نسبتاً جامعى از پژوهش‌هاى انجام گرفته تا سال ۱۹۵۹ میلادى را در بردارد.

۱۴. بحث‌هاى مطرح درباره خاستگاه‌هاى گنوستیسیسم و کیش مانوى، نمونه‌هاى آشکار چنین چالش‌هایی هستند. شماری از نوشته‌هاى مربوط به این چالش‌ها که مورد مراجعه من بوده‌اند عبارتند از:

H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958; Gilles Quispel, *Gnostic Studies*, Istanbul, 2 Vols, 1974-9; Idem, "Gnosticism from its Origins to the Middle Ages", *Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade, London & New York, Vol.5, 1987, pp. 566-574; E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, Michigan, 1973; S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, 1984; K. Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, ed. & trans. by R. M. Wilson, San Francisco, 1987; Prods Oktor Skjaervø, "Iranian Elements in Manichaeism. A Comparative Contrastive Approach. Irano - Manichaeica I", *An Carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, ed. par Rika Gyselen, Paris, 1995, pp. 263-284;

برای ترجمه اثر اخیر نك: پردازاكتور شروو، عناصر ایرانی در کیش مانوى، ترجمه محمد شكري فومشى، تهران، ۱۳۷۲ ش.

15. Saul Shaked, "From Iran to Islam: notes on some themes in transmission. 1. 'Religion and sovereignty are twins' in Ibn al-Muqaffa's theory of government. 2. The four sages", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 4, op.cit, pp. 31-32.

۱۶. کتاب جاویدان خرد ابوعلی مسکویه نمونه درخور ذکرى از چنین آثارى است، که از سوبى ترجمه درخشان اباتکار بزرگمهر را بى کم و کاستى در آن مى‌توان دید [ابوعلی مسکویه، *الحکمة الخالدة* (جاویدان خرد)، به کوشش عبدالرحمن بدوى، تهران، ۱۳۵۸ ش، صص ۳۷-۲۹؛ برای متن پهلوى و ترجمه‌هاى آن نك: یحیی ماهیار نوابى، «بادگار بزرگمهر»، *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز*، سال ۱۳۳۸-۱۱ ش، صص ۳۰۲-۳۳۲؛ سعید عربان، *متون پهلوى* (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جى دستور منوچهر جى جاماسب-آسانا، تهران، ۱۳۷۱، صص ۱۲۴-۱۴۰ ترجمه فارسی،

*vue de l'Histoire des Religions*, t.40, 1899, pp.1-25, 203-236; Ignaz Goldziher, "Islamisme et parsism", *Revue de l'Histoire des Religions*, t.43, 1901, pp. 1-29; Louis H. Gray, "Zoroastrian elements in Muhammedan eschatology", *Le Muséon*, N.S.3, 1902, pp.153-184; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda, 1938, pp. 285 ff; Alessandro Bausani, *Persia religiosa*, Milan, 1959, pp. 135-147; Jacques Duchesne-Guillemin, "Core de Yima et trompette d'Israfil; de la cosmogonie mazdéenne à l'eschatologie musulmane", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et de Belles-Lettres*, July - October 1979, pp. 539-549; Shaul Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam; Studies in Religious History and Intercultural Contacts*, Collected Studies Series, Variorum, 1995.

۱۱. در این باره بنگرید به پژوهش درخشان نینا ویکتورونا پیگولوسکایا (العرب على حدود بيزنطة و ایران من القرن الرابع إلى القرن السادس الميلادی، ترجمه صلاح‌الدین عثمان هاشم، کویت، ۱۹۸۵ م؛ همو، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران در سده‌هاى چهارم- ششم میلادى، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ ش) و کتابشناسى جامعى که تا ۱۹۶۴ میلادى ارائه کرده است. برای برخی پژوهش‌هاى ایرانی در این زمینه نك: آذرتاش آذرنوش، راه‌هاى نفوذ فارسى در فرهنگ و زبان تازى پیش از اسلام، تهران، ۱۳۵۴ ش، صص ۱۵۵ به بعد؛ همو «ایران ساسانى در اشعار عدی بن زید شاعر»، *ارح نامه شهریارى*، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۹۵-۱۱۰؛ خدامراد مرادیان، کشور حیره در قلمرو شاهنشاهی ساسانیان، تهران، ۱۳۵۵ ش.

۱۲. شاکد به این مسئله توجه خاصى دارد. نك: Shaul Shaked, "From Iran to Islam: notes on some themes in transmission. 1. 'Religion and sovereignty are twins' in Ibn al-Muqaffa's theory of government. 2. The four sages", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 4, 1984, p. 31.

۱۳. در این زمینه، برای نمونه نك:

Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, New York, 1956; Wilhelm Eilers, "Iran and Mesopotamia", *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3(1), ed. by Ehsan Yarshater, Cambridge, 1983, pp. 483-405; S. K. Eddy, *The King is dead*, Lincoln, 1961; Geo Widengren, *Iranish-semitish Kulturbewegung in parthischer Zeit*, Köln - Opladen, 1960; Idem, *Mani and Manichaeism*, trans. by Charls Kessler, London, 1965, pp. 1-22; Idem, *Les religions*

ises, Paris, 1938; Edward J. Thomass, "The Question of Zoroastrian Influence on Early Buddhism", **Modi Memorial Volume**, Bombay, 1930, pp. 279-289; Philippe Gignoux, "L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres apocalypses?" **Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae**, Tome 31, 1985-88, pp.67-78.

برای برخی پژوهش‌های ارزنده ایرانی نك: استفان پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهانبینی ایرانی بر افلاطون، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مصطفی ذاکری، «آثار مکاشفه‌ای»، معارف، دوره دهم، شماره ۲ و ۳، مرداد-اسفند ۱۳۷۲ ش، صص ۱۶۹-۱۲۷؛ فتح‌الله مجتبیایی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، ۱۳۵۲ ش.

نوشته پانوسی، بویژه از جهت ارائه نك کتابشناسی مفید و جامع قابل ذکر است و نوشته مجتبیایی اثری تأمل برانگیز در حوزه اندیشه سیاسی است.

۱۸. در این گستره با منابعی مواجهیم که طیفی از آثار نوشته شده به اوستایی و فارسی میانه تا سریانی و مانوی و سغدی را دربرمی‌گیرند؛ آن‌هم در بهینه جغرافیایی وسیعی که در يك سوی آن ماوراءالنهر قرار دارد و در سوی دیگرش بین‌النهرین. برای دو بررسی روشمند و طبقه‌بندی شده از آثار این عهد نك: احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ پرویز اذکائی، فهرست ماقبل الفهرست (آثار مکتوب ایرانی پیش از اسلام)، مشهد، ۱۳۷۵ ش.

۱۹. برای نظر دربارۀ «نشانه به مثابه حضور غایب امری که به تعویق افکنده می‌شود» نك:

Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", **Writing and Difference**, trans. by Alan Bass, London, 1995, pp. 275-293.

۲۰. جواد طباطبایی، خواجه نظام‌الملک، تهران، ۱۳۷۵ ش، بویژه صص ۷۸-۷۵.

۲۱. همان، صص ۱۴۶-۱۴۸.

۲۲. عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، به کوشش جلال‌الدین محدث‌ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش، صص ۴۰۶-۴۰۷.

۲۳. جواد طباطبایی، همان، پیشین، ص ۷۵.

۲۴. همان، صص ۷۷-۷۸.

۲۵. شارل-هانری دوفوشه کور، اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری)، ترجمه محمدعلی امیر معزی و عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۷۷ ش، صص ۱۵، ۵ و . . .

۲۹۹-۳۲۰ آوانویسی، ۱۰۸۵-۱۰ متن پهلوی؛ نیز بنگرید به تحلیل تأمل برانگیز هنینگ:

W. B. Henning, "Eine arabische Version mit-telpersischer Weisheitschriften", **ZDMG**, Band 106, 1956, ss. 76-77,

و از سوی دیگر ترجمه ناقص و بازنگری شده اندرز آذرباد مارسپندان را که از اصل ۱۵۴ بندی متن پهلوی، تنها به ۴۸ بند بسنده می‌کند [مسکویه، الحکمة الخالدة (جاویدان خرد)، به کوشش عبدالرحمن بدوی، پیشین، صص ۲۸۲۶؛ برای متن پهلوی و ترجمه‌های آن نك: یحیی ماهیارنوبی، «اندرز آذرباد مارسپندان»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۱۳۳۸، ۱۱ ش، صص ۵۲۸-۵۰۱؛ سعیدعریان، متون پهلوی (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب-آسانا، پیشین، صص ۱۰۰-۱۱۰ ترجمه فارسی، ۲۷۰-۲۸۳ آوانویسی، ۷۱-۵۸ متن پهلوی؛ مقایسه دو متن عربی و پهلوی رانخستین بار دوفوشه کور انجام داده است. نك:

Charles - Henri de Fouchécour, **Moralia: Les notions morales dans la littérature persane Du 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> au 7<sup>e</sup>/13<sup>e</sup> siècle**, Paris, 1986, p. 42, n.57.

۱۷. برای نمونه‌ای از این وامگیری‌ها نك:

H. W. Bailey, **Zoroastrian problems in the ninth-century books**, Oxford, 1971; Pierre- Jean de Menasce, **Une apologétique mazdéen du IX<sup>e</sup> siècle. Skand- Gumänik Vicär. La solution décisive des doutes**, Text pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté par p.-J. de Menasce, Fribourg, 1954, pp. 30 ff; Idem, **Une encyclopédie mazdénne: Le Denkard**, Paris, 1958, p. 27; R.C. Zaehner, **Zurvan, a Zoroastrian dilemma**, Oxford, 1955, p. 33; Mansour Shaki, "Some basic tenets of the eclectic metaphysics of the Dēnkard", **Archiv Orientalni**, Vol. 38, 1970, pp. 277-312; Mary Boyce, **The Letter of Tansar**, trans. by M. Boyce, Roma, 1968, pp. 14 ff; Michel Tardieu, "L'Arda VirāzNāmag et l'eschatologie grecque", **Studia Iranica**, fasc. 1, 1985, pp. 17-26; François de Blois, **Borzöy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimnah**, London, 1990;

و ترجمه فارسی مورد اخیر: فرانسوا دوبلوا، برزوی طبیب و منشاء کلیله و دمنه، ترجمه صادق سجادی، تهران، ۱۳۸۲ ش؛

البته این بدان معنا نیست که تأثیر آموزه‌های ایرانی بر ادبیات هندی و یونانی و هلنی را از نظر دور داشته‌ایم. اما در اینجا چنین تأثیرهایی در مجال بحث ما نمی‌گنجد. برای برخی نمونه‌های مورد مراجعه ما نك: Joseph Bidez et Franz Cumont, **Les Mages Hellén-**