

ناگزیری مرگ «دمنه» در ساحت اسطوره و سیاست ایران شهری

مجاهد غلامی (استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خلیج فارس بوشهر)

چکیده

با پیش چشم داشتن فضای حاکم بر بافتار سیاسی-اجتماعی ایران، برای تفسیر مرگ دمنه، ضد قهرمان نخستین باب‌های کلیله و دمنه بهرامشاهی، دلایل آسان‌یابی وجود دارد که تلاش برای کسب قدرت و آموختگی به سعایت و فریب پادشاه و حذف رقبای سیاسی و وزرای کاردان از صحنه، از جمله آنهاست. هدف این مقاله که با اتکا به اسناد کتابخانه‌ای، به روش سنجش محتوا و با رویکرد تحلیل اسطوره‌شناختی و سیاسی فراهم آمده، آن است که مرگ دمنه را به‌منزله امری ناگزیر، از چشم‌اندازی تازه بررسی کند. برای تبیین این مسئله از اندیشه سیاسی ایران شهری و یکی از مبانی برجسته آن، یعنی نظم اخلاقی کیهان یا اشه، کمک گرفته شده است. نگارنده با تمرکز بر موضوع تمرّد دمنه از لزوم خویشکاری درجهت تحقق آرمان آخرالزمانی چیرگی کامل خیر بر شر؛ فرار گرفتن دمنه در اردوگاه اهریمن و آسیب رساندن به اشه و نموده‌های گیتیایی آن، یعنی شاه آرمانی و آرمان‌شهر و ساخت طبقاتی اجتماع، نتیجه می‌گیرد که مرگ دمنه امری ناگزیر درجهت تحقق آرمان‌های ایران شهری و جبران خسارات وارد از جانب وی بر ناموس ازلی طبیعت بوده است.

کلیدواژه‌ها: اندیشه سیاسی ایران شهری، اسطوره، نظم کیهانی، اشه، کلیله و دمنه، دمنه.

مقدمه و چارچوب نظری

کلیده و دمنه بهرامشاهی، به‌ویژه باب شیر و گاو و باب ملحق بدان (بازجست کار دمنه) که به ظاهر برساخته و افزوده ابن مقفع است (مجتبائی، ۱۳۷۴: ۱۴۸)، نه تنها آیینۀ تمام‌نمای وضعیت سیاسی و اجتماعی دوره غزنوی، که آیینۀ تمام‌نمای وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران در ادوار مختلف تاریخی آن است. خودرأیی شاهانه و وزیرگشی به سعایت بدخواهان و نبود شایسته‌سالاری به همراه کوشش برای تقرّب به ملوک در جهت برخورداری از فواید مترتب بدان، که در این کتاب به‌ویژه در باب‌های اوّل و دوم، در قالب افسانه آمده است، در واقع فصل مشبعی از کتاب‌های تاریخ را در خود جای داده است. در چنین فضایی مالش اکابر و پرورش ارادل چنان شایع است که آن را به پای عادات روزگار می‌گذارند و غیرمترقبه دانستن آن را به دور از خردمندی می‌دانند، چنان‌که در کلیده و دمنه، باب «زرگر و سیاح» آمده است:

«و از عادات روزگار، مالش اکابر و پرورش ارادل معهود است و هیچ زیرک آن را محال و مستنکر نشمرد و هرگاه که لثیمی در معرض وجاهت افتاد، نکبت کریمی توقع باید کرد» (نصراالله منشی، ۱۳۸۰: ۴۰۰).

با مدّ نظر قرار دادن نخستین باب‌های کلیده و دمنه به‌عنوان تمثیلی برای وقایعی از این دست در تاریخ سیاسی ایران، به سادگی می‌توان دمنه را به جرم وزیرگشی مستوجب مرگ دانست. زیرا او با ورود شنبه به صحنه سیاسی کشور، جایگاه خود را نزد شاه متزلزل می‌یابد و برای حذف شنبه به بدگویی از او در نزد شاه می‌پردازد و وی را به تدارک کودتای نظامی^۱ علیه حکومت متهم می‌کند. حتی می‌توان خوانشی پس‌اساختارگرایانه از متن به دست داد و بر آن شد که شیرشاه با خطری که از همان آغاز کار از جانب شنبه احساس کرده و نیز احساس خطر بیشتر از قدرت گرفتن او و وجاهت یافتنش در نزد درباریان و باز شدن دستش در حلّ و عقد امور کشور، در زمانی که به وزارت منصوب

۱. با استناد به (نصراالله منشی، ۱۳۸۰: ۸۹): «دمنه گفت: شنبه بر مقدّمان لشکر خلوت‌ها کرده است و هریک را به‌نوعی استمالت نموده و گفته که شیر را آزمودم و...».

شده است، خود خواهان حذف شنزبه است و بنابراین علی‌رغم پی بردن به توطئهٔ دمنه، با مدیریت هوشمندانهٔ آن، وضعیت را طوری به نفع خود تغییر می‌دهد که با یک تیر، دو نشان زده باشد: هم به دست دمنه، وزیر را حذف کرده باشد و هم به بهانهٔ خون‌خواهی وزیر، شرّ دمنه و زیاده‌خواهی‌ها و مزاحمت‌های وی را از سر خود کم کرده باشد.

اما قصد ما در این جستار این است که از چشم‌اندازی تازه به قضیه بنگریم و ناگزیری مرگ دمنه را در گفتمان اساطیری و سیاسی ایرانی شهری و از منظر تابوشکنی‌ها و آسیب‌های رفتاری وی به نموده‌های گیتیایی نظم اخلاقی کیهان (اشه) در اندیشهٔ مزدایی بسنجیم. در تبیین مبانی نظری کار، باید از تعریفی آغازید که از قدیم‌ترین روزگاران از انسان به دست داده شده است. آنچه انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌سازد قوهٔ تعقل و اندیشه‌ورزی است و از دیرباز سهمی از این اندیشه‌ورزی معطوف به فلسفیدن در آفاق سیاست بوده است. به‌ویژه آنکه انسان‌ها تا جایی که اثر آن در صفحات تاریخ پیداست، به زندگی کردن در سایهٔ انواع حکومت‌ها آموخته شده‌اند و دست‌کم بر سر این نکته درنگی کرده‌اند که چه کسی بر چه کسی حکومت می‌کند. این نکته، به قولی، «حساس‌ترین مسئلهٔ سیاسی» (آرنت، ۱۳۵۹: ۶۷) است که انسان با آن رویارو بوده است. طبیعتاً ایرانیان نیز نسبت به این مسائل سهل‌انگار نبوده‌اند و برای خود اندیشهٔ سیاسی منسجمی داشته‌اند که از جمله از اساطیر قومی آنها تغذیه می‌شده است. اگر از جریان اندیشهٔ سیاسی اروپایی، که از اواخر دورهٔ ناصری و با قرار گرفتن روشنفکران در شعاع جاذبهٔ اندیشه‌های عصر روشنگری، وارد گفتمان سیاسی شد چشم‌پوشی کنیم، سه جریان اندیشگی در شکل‌گیری بافتار اندیشهٔ سیاسی در ایران دورهٔ اسلامی نقش داشته است که به‌صورت امتزاج یافته و، البته، با تفاوت در نسبت این امتزاج، در اندرزنانه‌ها و سیاست‌نامه‌ها و تواریخ و قصص و دیگر متون نظم و نثر پارسی بازتاب یافته است. این سه جریان عبارت‌اند از: ۱) اندیشهٔ سیاسی ایرانی شهری، ۲) اندیشهٔ سیاسی یونانی، ۳) اندیشهٔ سیاسی اسلامی.

اینک از این نکته می‌گذریم که علی‌رغم تفتن‌های نظری اندیشمندان، آنچه در عمل در

سرتاسر این دوره در جغرافیای اسلامی، و از جمله در ایران، وجود داشته، «تغلب»^۲ و به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۶۴: ۳۰۰)، «سیاست ناقصه» بوده است. اما اندیشه سیاسی ایرانشهری یا آیین نامگ^۳، که نگاه جستار حاضر بدان است، ناظر بر اندیشه‌های سیاسی ایرانی تا اواخر عهد ساسانی و پیش از ظهور اسلام است و اگرچه آن را عموماً به سه دوره پیشاتاریخی (از مهاجرت آریاییان تا استقرار آنان در سرزمین‌های تازه) و دوره باستان (هم‌زمان با استقرار آریاییان در سرزمین‌های تازه و کشف مدنیت) و دوره میانه (عهد ساسانی) تقسیم کرده‌اند (نک. رضایی راد، ۱۳۷۸: ۱۰)، اما به دلایلی چون رسمیت یافتن آیین زرتشتی و کسب مشروعیت حکومت از آن و وضوح بیشتر اندیشه‌های سیاسی و نیز مقارنت آن به ما و به جا ماندن بسیاری از موارث آن در اندیشه سیاسی نخستین ادوار اسلامی، نظر ما عمدتاً معطوف به اندیشه‌های سیاسی دوره سوم است، یعنی زمان فرمانروایی ساسانیان. در واقع الگوبرداری خلافت عباسی از نظام دیرپای پادشاهی ایران، به‌ویژه شاهنشاهی ساسانی، باعث شد هم در دوره ایشان و هم در دوره‌های بعد، آیین کشورداری بر پایه آثار باقی‌مانده از دوران ساسانی و شاید پیش از آن سامان یابد، «هرچند جوهر ایرانی آیین‌نامه‌هایی که توسط مسلمانان تدوین شد، زرق‌وبرق و رنگ‌وبوی اسلامی یافت یا شیوه مورد عمل شاهان ساسانی با آیات و روایات و پاره‌ای داستان‌های اسلامی، توجیه یا تطهیر شد» (خاتمی، ۱۳۸۰: ۴۳). از مبانی محوری در اندیشه سیاسی دوره اخیر، یکی مفهوم اشته یا نظم کیهانی است که در واکاوی موضوع این جستار از آن بهره برده‌ایم و در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

باتوجه به آنکه اصل پهلوی کلیله و دمنه که مبنای ترجمه عربی ابن مقفع و به‌واسطه آن، مبنای ترجمه پارسی نصرالله منشی بوده، «خود بر یکی از روایت‌های کتاب معروف پنجه تنیره و برخی حکایات دیگر به یکی از زبان‌های محلی (پراکریت) شمال غربی هند مبتنی بوده است» (مجتبائی، ۱۳۷۴: ۱۴۵)، این پرسش پیش می‌آید که آیا آنچه در کلیله و دمنه بهرامشاهی بازتاب یافته است می‌تواند در حوزه اندیشه سیاسی ایرانشهری، تفسیر گردد؟

در پاسخ به این پرسش مقلدز باید گفت که با مقایسه ترجمه عربی ابن مقفع و دیگر تحریرهای پارسی کلیله و دمنه درمی یابیم که نصرالله منشی ضمن برگرداندن پی‌رنگ حکایت‌ها به پارسی، در مواضع متعدّد اندیشه‌ها و آرای خود را نیز، که از جمله متأثر از مبانی اندیشه سیاسی ایرانشهری است، در کتاب گنجانده و همین مسئله دست پژوهشگر را برای تفسیر موضوعات و مطالب آن در پیوند با اندیشه سیاسی ایرانشهری باز می‌گذارد. این نکته شایسته توجه است که منبع کلیله و دمنه نصرالله منشی، ترجمه ابن مقفع بوده است و ابن مقفع نیز در مقام سیاست‌مدار و دانشمندی ایرانی، طبیعتاً قلم خود را از انعکاس اندیشه‌ها و نظریات خود، در ترجمه عربی کتاب، باز نداشته است. در ضمن، این را نیز باید پیش چشم داشت که پنج باب از شش باب بخش دوم کلیله و دمنه، همان پنج باب کتاب پنجه تتره است و باب «بازجست کار دمنه» را نیز ظاهراً ابن مقفع از روی داستان شیر و شغال (الاسد و ابن آوی) ساخته است (مجتبائی، ۱۳۷۴: ۱۴۸). بنابراین، سرنوشت دمنه که محور استنباط‌ها و استنتاج‌های این جستار است، عمدتاً در بابت بازتاب یافته است که افزوده ابن مقفع است و به واسطه ترجمه عربی وی به کلیله و دمنه بهرامشاهی راه پیدا کرده است.

پیشینه پژوهش

در رده‌بندی پژوهش‌های پیشین، دو گروه از آثار را باید از یکدیگر بازشناخت: ۱) آثاری که درباره تاریخ اندیشه سیاسی به وجه عام یا اندیشه سیاسی ایرانشهری به وجه خاص نوشته شده‌اند و در آنها به مناسبت، گاه به کلیله و دمنه نیز استشهد شده است. از آثار این گروه، برخی رویکردی کلی‌نگر به موضوع داشته‌اند و برخی به بررسی اجزا و مفرداتی از آن بسنده کرده‌اند؛ ۲) آثاری که اختصاصاً به تحلیل اندیشه‌های سیاسی منعکس در کلیله و دمنه یا خوانش آن به مثابه متنی سیاسی و با تکیه بر نظریه‌های سیاسی و جامعه‌شناسی پرداخته‌اند.

از آثار گروه اول، کتاب درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، زوال اندیشه سیاسی در ایران (سیدجواد طباطبائی، ۱۳۸۰) و شماری از نوشته‌های دیگر سیدجواد طباطبائی از این حیث که به واکاوی اندیشه سیاسی ایرانشهری، در مقایسه تحلیلی با دیگر جریان‌های

اندیشگی سیاسی، می‌پردازند شایسته یادکرد هستند. ارزش کارهای طباطبائی به‌ویژه از این‌رو است که او اندیشه‌های سیاسی را به‌صورت خطی و تقویمی روایت نمی‌کند بلکه به زمینه‌ها و شرایط تکوین و تغییر و آمیزش آنها نیز توجه دارد. در شناخت مختصات اساطیری و سیاسی اندیشه ایرانی‌شهری باید برای مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی (۱۳۷۸)، نوشته محمد رضایی‌راد، نیز جای درخوری در نظر گرفت. از ویژگی‌های این کتاب، پیگیری موضوع با دو رویکرد کلی‌نگر و جزئی‌نگر است، همراه با استناد به اقوال معتبر و شواهد لازم. مفردات اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری نیز در آثار چندی تحلیل شده است که شهر زیبای افلاطون و شاه‌آرامانی در ایران باستان (۱۳۵۳)، اثر استاد فتح‌الله مجتبائی، یکی از زبده‌ترین آنهاست، چنان‌که با گذشت تقریباً پنجاه سال از نگارش آن، از اصالت و اعتبار آن کاسته نشده است. دیگر مقالات مجتبائی، از جمله «افلاطون و نظام طبقاتی هند و ایرانی» (۱۳۵۱)، «ایران و هند در دوره ساسانی» (۱۳۵۸)، «نقل علوم و معارف هندی به جهان اسلامی تا سده پنجم هجری» (۱۳۷۱) نیز هرکدام در روشن کردن زوایای تاریک موضوع نقش ارجمندی داشته‌اند.

پژوهش ممتّع ابوالعلا سودآور، به نام فرّه ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان (۱۳۸۴) و مقاله «فرّه ایزدی و حقّ الهی پادشاهان» (۱۳۸۰)، اثر محمدعلی کاتوزیان نیز شایسته توجه فراوان‌اند. کاتوزیان پس از تعریف دقیق استبداد و ممیزات آن از دیکتاتوری و حکومت مطلقه، فرّه ایزدی ایرانی را عمدتاً با تکیه بر شاهنامه و به وجه تحلیلی-تطبیقی با حقّ الهی پادشاهان در اروپا سنجیده است.

اما در مورد آثار دسته دوم، علاوه بر مقاله‌های «رای و برهن» (۱۳۷۴) و «داستان‌های هندی در ادبیات فارسی» (۱۳۷۰)، هر دو از فتح‌الله مجتبائی، که به‌ویژه در تبیین تفاوت‌های روایت‌ها و تحریرهای کلیله و دمنه بسیار راهگشایند، باید گفت خوانش سیاسی کلیله و دمنه نیز موضوعی است که محلّ توجه پژوهشگران بوده است. سیدجواد طباطبائی در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران: ملاحظاتی در مبانی نظری (۱۳۹۴)، ذیل گفتار «ابن مقفّع و تجدید اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری»، صفحاتی را به واکاوی کلیله و دمنه از این چشم‌انداز

اختصاص داده است. از نکات تازه در تحلیل طباطبائی یکی این است که او باب‌های کلیه و دمنه را به دو دسته تقسیم می‌کند. وی باتوجه به طولانی‌تر بودن نخستین باب‌های کلیه و دمنه بهرامشاهی، که مأخوذ از پنجه تتره است، در قیاس با باب‌هایی که ایرانی‌ها بر این کتاب افزوده‌اند، نتیجه می‌گیرد که در باب‌های مأخوذ از پنجه تتره، روایت داستان بیش از حکمت‌آموزی، از نوع اندرزنامه‌نویسی ایرانی، اهمیت دارد و داستان‌ها نیازمند تفسیری سیاسی‌اند. اما باب‌هایی که افزوده ایرانی‌هاست کوتاه‌ترند و به شیوه سیاست‌نامه‌نویسی ایرانی نوشته شده‌اند و در آنها اندرزنامه‌نویسی در قیاس با روایت داستانی اهمیت بیشتری دارد. در واقع، این باب‌ها را می‌توان رسالتی دانست در سیاست‌نامه‌نویسی که در آنها تمثیل چندان راه ندارد.

آشه: سامانمندی اخلاق کیهانی

تجسم جهان در مقام آوردگاه دو سپاه خیر و شر و باور فرجام‌شناختی به پیروزی نهایی آردگاه خیر بر آردگاه شر در اندیشه سیاسی مزدایی، با مفهوم «آشه»^۴ پیوند دارد. آشه، باوری هند و ایرانی است که در وداها با نام «رته»^۵، و در کتیبه‌های پارسی باستان با نام «آرته»^۶ و در *اوستا* با نام «آشه» از آن سخن رفته و در آیین‌های هندی نیز در مفهوم «دارما»^۷ بازتاب یافته است. در عین حال، این باور با «دهمه» در آیین بودا و «تائو» و «تینگ-مینگ» در آیین کنفوسیوس و «تائوئی» و «مئت» در سنت باستانی مصر و «مویرا» و «دیکه» و «لوگوس» و «هیمارمنی» در سنت باستانی یونانی-رومی قابل سنجیدن است. در ادیان هندی برای اشاره به قانون یا نظم کیهانی از «رته» و «دارما» استفاده شده است. رته از فعل سنسکریت «ری» (ṛi)، به معنای «رفتن» و «حرکت کردن»، مشتق شده است و بنا بر یکی از انگاره‌ها، اساسی‌ترین مفهوم ودایی است. بر مبنای ریگ‌ودا، رته در رفیع‌ترین آسمان یا محراب آتش جای دارد (Eliade, 1978: 201). درحقیقت، رته نماینده اعتقاد ودایی به نیرویی نامتشخص و نیرومند است که عوالم مادی و اخلاقی بر آن استوارند و

4. aša 5. rta 6. arta 7. dharma

به واسطه آن به شکلی جدایی‌ناپذیر به هم گره خورده‌اند و از این طریق است که بقا می‌یابند. ریشه حقیقتی کیهانی است که نیرویی مؤثر به اعمال آیینی ودایی می‌بخشد و همچون پایه و اساس سازمان اجتماعی عمل می‌کند (پساده کوهسار ۱۳۸۶: ۶۲). البته مسائل فراوانی در ارتباط با ریشه قابل‌بحث است که از حوصله این جستار خارج است.

در ادبیات پساودایی، ریشه جای خود را عمدتاً به دارما داده است که در معنای «آنچه بنا بر نظم طبیعی و اجتماعی و اخلاقی همواره مقرر و ثابت است» باید از «دها» مشتق شده باشد. دارما قانون مقدّس یا حقیقت ازلی است که در کنار گواه و قدمت و فرمان شاهان، چهار رکن عمده قانون را تشکیل می‌دهد (Kautilya's Arthashastra, 2001: 217). البته تلقی‌های دیگری نیز از دارما شده است که با آنچه در ادبیات ودایی آمده است، تفاوت دارد. چنان‌که در آیین جین، دارما یکی از شرایط حیات و حرکت ماده و ارواح است. به عبارت دیگر اصل حرکت و محیط ادراک‌ناپذیری است که در آن اجسام و ارواح حرکت می‌کنند. در مکاتب تراوادا نیز دارما با مفهوم ودایی آن که فضیلت و انتظام و ناموس است تفاوت دارد و تعبیری است از عناصر حیات و واقعیت و مقوله (نک. شایگان، ۱۳۶۲: ۲۰۱ و ۳۵۹).

فراوانی ذکر **اشه** در اوستا، از قدر و قرب آن در آیین مزدایی خبر می‌دهد. در این کتاب بارها برای کامروایی **اشه** و نیز برخورداری اشونان از بهترین زندگی دعا شده است. با توجه به جامعیت معنای «راستی» در اندیشه مزدایی و گنجانده شدن اعم فضیلت‌ها در ساحت معنایی این لفظ، **اشه** در مفهوم راستی، همه این فضایل، مانند دادگری و دینداری و نظم و راست‌گویی و پرهیزگاری را در خود گرد می‌آورد. «راستی» در نام برخی پادشاهان ایرانی نیز نمود یافته است. چنان‌که «اردشیر»^۱ را «کسی که با راستی فرمان می‌راند» (ویسهوفر، ۱۳۸۰: ۴۸) معنا کرده‌اند. این مسئله، به وجهی دیگر بر اهمیت **اشه** در این آیین صحّه می‌گذارد. **اشه** با این گستره معنایی، روی در روی «دروج» و «دروه» قرار می‌گیرد. بنابراین آنگاه که داریوش هخامنشی از اورمزد و خدایان خاندان شاهی می‌خواهد که کشور او را از

دشمن و خشک‌سالی و دروغ نگاه‌بدارد، برخلاف تصور عامه، این دروغ صرف سخنان کذب نیست. راست و دروغ در جهان‌بینی آریاییان قدیم، مفهومی بس وسیع‌تر و کلی‌تر داشته است که سخن راست و دروغ تنها جزء کوچکی از آن است. ارته/اشه/ریتِه که برای آنها در فارسی امروز معادلی وجود ندارد، در نظر آریاییان ایران و هند به معنای نظام و آیینی بود که سراسر عالم هستی را به هم می‌پیوست و بر همه امور کلی و جزئی و بر همه اشیای خُرد و بزرگ حاکم بود و نظام کلی جهان (نظم کیهانی) و جهان انسان (که نموداری از کیهان اعظم تصور می‌شد)، جلوه‌های مختلف آن به شمار می‌آمدند (نک. مجتبائی، ۱۳۵۳: ۳۰).

آفرینش مزدایی نیز بر مبنای همین اشه (راستی و عدالت و نظم) صورت پذیرفته است و این دیدگاه برگرفته از باوری اسطوره‌شناختی در مورد وجود یک نظم کیهانی است. این نگرش اساطیری و نحوه تصور جهان، در میان جوامع ابتدایی^۹ و از جمله در میان اقوام ایرانی، نه تنها چگونگی پیدایش موجودات را تبیین می‌کند، بلکه مبانی و زیربناهایی را برای همه رفتارهای بشری و همه آداب و رسوم و نهادهای اجتماعی و فرهنگی نیز تعیین می‌کند (نک. الیاده، ۱۳۹۲: ۱۰). پیوند این نظم کیهانی با فرایند ستیز خیر و شر تا چیرگی غایی خیر نیز از این روست که انسان، که به اراده خود، راهش را از راه شر جدا ساخته است و به اردوگاه خیر پیوسته، باید در مقام کارگزار آن بکوشد تا با پیروی از الگوهای راستی به مقام «اشویی» برسد و برای متحقق ساختن نظم اخلاقی کیهان در گیتی بکوشد. بر بنیاد این نگرش در افق درک اساطیری، «راستی یا اشه، نظم حاکم بر کیهان است. مفهوم نظم ملازم ذاتی هر تفکر دینی است. ایزدان جهان را از آشوب نخستین^{۱۰} و یا از عدم آفریدند؛ بنابراین آفرینش، خلقتی

۹. باور به وجود جهانی مثالی که ساخته نیروهای فوق طبیعی است و این جهان از روی آن الگوبرداری شده در میان جوامع ابتدایی رواج داشته است. برای مثال، چنان‌که در میان قبایل استرالیایی این باور اساطیری وجود داشته که این جهان به واسطه بازتولید الگوی مثالی اش، که همان نخستین قلمرو بیاامای (مهین ایزد) است، نوسازی و احیا می‌شود (نک. پیاده کوهسار، ۱۳۸۶: ۷۵).

است توأم با نظم و طبیعتاً هرآنچه این نظم را مخدوش سازد، کنشی است برآمده از ارادهٔ نیروهای ضدّ ایزدی» (رضایی راد، ۱۳۷۸: ۹۷).

باتوجه به آنچه آوردیم باید تا حدّی آشکار شده باشد که می‌توان با بازخوانی رفتار دمنه و تفسیر آن در میدان عمل سیاسی داستان شیر و گاو و پی‌آیهٔ آن، یعنی ماجرای بازجست کار دمنه، نشان داد که او به دلیل سرکشی علیه نمادها و نمودهای گیتیایی نظم کیهانی و زیر پا گذاردن ناموس ازلی طبیعت و ایجاد آشوب اجتماعی کنشگری اهریمنی به شمار می‌آید که با برهم زدن نظم در جهت تجهیز اردوگاه شرگام برمی‌دارد و در نتیجه کشته شدنش امری ناگزیر است و در ساحت سیاست مزدایی موجه قلمداد می‌گردد. برای واکاوی این مسئله باید نحوهٔ عمل نظم کیهانی بر روی زمین مشخص شود تا بتوان با دقت در رفتار دمنه، وجوه قانون‌ستیزی و نظم‌شکنی وی را بازشناخت. بنابراین، نظم کیهانی مخصوصاً از این رو اهمیت می‌یابد که بافتار اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری را موضوعاتی تشکیل می‌دهند که هرکدام وجهی از نظم اخلاقی کیهان را بر روی زمین نمایندگی می‌کنند. در ادامه از میان این موضوعات، مهم‌ترین آنها در میدان عمل سیاسی کلیله و دمنه مورد واکاوی قرار می‌گیرد تا نشان دهیم چرا دمنه، به‌عنوان کسی که بر این نظم کیهانی و نمادها و نمودهای زمینی آن تاخته و موجب ایجاد آشوب اجتماعی شده است، مستوجب کشته شدن است.

فرمان‌روای آرمانی

در چنین نظامی، شاه در رأس هرم قدرت قرار دارد، بی‌آنکه نیازی به توجیه قدرت خود داشته باشد؛ چرا که قدرت در ذات جوامع سیاسی جای دارد و نهاد شاهی، به بیان ابن‌خلدون (۱۳۷۵: ۲۷۲)، موافق طبیعت اجتماع بشری است. آنچه شاه نیازمند آن است مشروعیت^{۱۱} است. مشروعیت قدرت شاه در ایران مزدایی، بنا بر یکی از دیدگاه‌های بنیادی در این باره، مشروعیت سنتی (نک. weber 1950: 114) است و «فره» آن را تأمین می‌کند. البته شاهان، چه اسطوره‌ای و چه تاریخی، عموماً خوش‌نام نبوده‌اند و نیابت از خداوند بر

روی زمین، غالباً به استبداد و محق دانستن خود در تعرض به داشته و نداشتن مردم می‌انجامیده است. اینکه در *اوستا*، در حق شهریاران بد نفرین شده و از آنان به «باشندگان کنام دروج» (*اوستا* / یسنه: هات ۴۹) تعبیر رفته است، خود نشان از فاصله‌ای دارد که، حتی مقارن با تدوین نظام‌نامه سیاسی مزدایی، میان واقعیت و آرمان وجود داشته است. نهایتاً برای اینکه مشکل اجتماع دو نقیض فره‌مندی و دروج‌پیشگی در وجود شاه را رفع کنند، قائل به این تفسیر شده‌اند که آنگاه که شاه از راستی و اشته منحرف شود، چنان‌که در مورد جمشید و فریدون و کاووس اتفاق افتاد، فره ایزدی از او ستانده می‌گردد و آنگاه مردم می‌توانند علیه او بشورند و وی را که به دست خداوند از سلطنت خلع شده، از تخت به زیر بکشند! جز این، مخالفت با شاه که ملبس به «جامه برق ربوئیت» است و بدین واسطه در مجد و شکوه پیچیده شده و رؤیاها و الهاماتش به کمال رسیده است (کربن ۱۳۸۴: ۲۴) به سهولت در حکم مخالفت با خدا تلقی می‌شود.

در ساحت اندیشگی مزدایی، نظارت بر تحقق نظم کیهانی بر روی زمین بر عهده شاه اشته‌پیشه و فره‌مند یا همان شاه آرمانی گذارده شده است؛ و شاه آرمانی باید متصف به صفات عدیده‌ای باشد. در اینجا به دلیل تنگی مجال تنها به اجمال به اهم این صفات (عدالت و حلم و دین‌داری و دانایی) اشاره می‌شود تا مشخص گردد که دمنه چگونه با رفتار خود موجب شده است که شاه از عمل به مسئولیت خود در مسیر حرکت به سوی افق آرمان شهری و قرار گرفتن در مسیر کلی پویش تاریخ مزدایی که همانا چیرگی فرجامین خیر بر شر است، ناتوان گردد.

عدالت - عدالت برجسته‌ترین صفت شاه آرمانی است و اگر بخواهیم حتی اندکی از آنچه در فضیلت عدالت و ضرورت آن برای شاه در متون مختلف آمده است، نقل کنیم کار به درازا می‌کشد. بنابراین تنها بر کلیله و دمنه درنگ می‌کنیم و به استناد آن می‌گوییم که از نظر محرر کتاب، عدالت پادشاهان را «ثمین تر حلیتی» و «نفیس تر موهبتی» است (نصرالله منشی، ۱۳۸۰: ۶) و «طراوت خلافت به جمال انصاف و معدلت متعلق است» (همان). همچنین از زبان اردشیر بابکان نقل شده است که «مُلک بی‌مرد مضبوط نماند و مرد بی‌مال

قائم نگردد و مال بی‌عمارت به دست نیاید و عمارت بی‌عدل و سیاست ممکن نشود» (نصرالله منشی، ۱۳۸۰: ۷).

نکته ظریف اینکه عدالت در اندیشه ایرانی شهری معنای قرار دادن هرکس در جای خودش و رعایت سلسله‌مراتب است:

«در اندیشه سیاسی ایرانی شهری، اجتماع هیئتی دارای سلسله‌مراتب است و معنای عدل نیز جز شناخت جایگاه هر فردی در این سلسله‌مراتب و قرار دادن او در آن نیست. به عبارت دیگر، عدل برابری افراد نابرابر نیست، بلکه برعکس، برابری افراد برابر و نابرابری افراد نابرابر است. نخستین فضیلت پادشاه شناخت جایگاه هر فردی در نظام اجتماعی است تا هر فردی در جایگاهی که خاص اوست قرار گیرد و عدل برقرار شود» (طباطبائی ۱۳۹۴: ۱۲۷ و ۱۲۸).

در تأیید این معنا از عدالت، در کلیله و دمنه آمده است:

«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 و نگذارد که ناهل بدگوهر، خویشتن را در وزان احرار آرد و با کسانی که کفایت ایشان ندارد، خود را هم‌تک و هم‌عنان سازد؛ چه اصطناع بندگان و نگاه‌داشت مراتب در کارهای ملک و قوانین سیاست، اصلی معتبر است و میان پادشاهی و دهقانی به رعایت ناموس، فرق توان کرد» (نصرالله منشی، ۱۳۸۰: ۳۴۵).

به تعبیری دیگر، عدالت در این معنا که عالی‌ترین فضیلت اخلاقی و اجتماعی است و سعادت فرد و جامعه وابسته بدان است، عبارت است از هماهنگی میان اجزاء، بدان‌سان که جزء بالاتر بر جزء پایین‌تر حاکم باشد و جزء پایین‌تر از جزء بالاتر اطاعت کند و در عین حال هر یک از اجزاء، تنها به عمل خاص و بایسته خود که کمال او در آن است، مشغول و متوجه باشد (مجتبائی، ۱۳۵۱: ۸۱). بنابراین نادیده گرفتن عدالت موجب برهم خوردن نظم اخلاقی کیهان و ناکامروایی شاه آرمانی در ادای وظیفه و عدم تحقق آرمان‌های فرجام‌شناختی مزدایی است.

دمنه از آن طبقه نیست «که به مفاوضت ملوک، مشرف شوند» (همان: ۶۲)؛ اما وی بی‌اعتنا به این مسئله و نیز با آگاهی بر اینکه مصاحبت شاهان (عَمَلُ السُّلْطَان) را جز با همت بلند و جرئت مواجهه با خطرات بزرگ نمی‌توان یافت (نک. ابن مقفع، ۱۹۳۷: ۱۰۱)، با یافتن نقطه‌ضعف شیرشاه و سوءاستفاده از هراس وی، او را به صدور اجازه به تغییر طبقه اجتماعی

خود (دمنه) برمی‌انگیزد و عدالت شاهانه را که در صیانت از بافتار اجتماعی طبقاتی و گماشته بودن هرکس در شغل و مرتبه خویش معنا می‌یابد، با چالشی جدی مواجه می‌سازد. نتیجه این نیز جز ایجاد آشوب اجتماعی و برهم خوردن نظام کشور و در سطح بالاتر، برهم خوردن نظم کیهانی، چیزی نیست.

حلم - صفت دیگری که شاه آرمانی باید بدان آراسته باشد، حلم است؛ چه «اگر پادشاهی به سخاوت، جهان زرین کند یا به شجاعت، ده مصاف بشکند چون از حلم بی‌بهره بود، به یک عربده همه را باطل گرداند و تمامی لشکر و رعیت را نفرت دهد و اگر در آن هر دو قصوری باشد، به رفق همه جهان را شاکر تواند داشت و به رأی و قعبره، دشمنان را بمالید» (نصراالله منشی، ۱۳۸۰: ۳۴۹). فضیلت **حلم** چنان است که نصراالله منشی در آغاز داستان پادشاه و برهمنان، آن را «نیکوتر سیرتی» و «پسندیده‌تر طریقتی» برای ملوک دانسته و در پایان، آن را بر دیگر اخلاق ملوک و عادات پادشاهان ترجیح داده است (همان: ۳۴۷ و ۳۹۶).

هم از موضوع^{۱۲} و درون‌مایه^{۱۳} داستان پادشاه و برهمنان و هم از دیگر متون متضمن اندیشه ایرانشهری کاملاً برمی‌آید که حلم در مشورت با افراد کاردان متجلی می‌شود (واژه‌های رأی و قعبره در عبارات بالا شایسته توجه است). در تأیید این استنباط، می‌توان به این سخن در کلیله و دمنه استناد کرد:

«اصل **حلم**، مشاورت است با اهل خرد و حصافت و تجربت و ممارست، و مجالست حکیمی مخلص و عاقلی مشفق، و تجنب از خائن غافل و جاهل مودی؛ که هیچیز را آن اثر نیست در مردم که هم‌نشین را» (همان: ۳۴۸).

دروج‌پیشگی و اشه‌ستیزی دیگر دمنه آن است که با حسد بردن به احوال شنزبه و دسیسه‌چینی علیه وی، شاه آرمانی داستان را از نعمت وزیر فرهیخته و مشاور فہیم که آرای صائب و اندیشه‌های ثاقب وی می‌توانسته در حلّ و عقد امور بسیار راهگشا باشد، محروم ساخته و با این کار پادشاه را از حلیه حلم، که چنان‌که گفته شد با مشورت خود را

می‌نمایاند، بی‌بهره ساخته است. این نیز از دلایلی است که دمنه را در اردوگاه اهریمن قرار می‌دهد و کشته شدن وی را موجه می‌سازد.

دین‌داری و دانایی - از تمهید نصرالله منشی در دیباچه کتاب در مورد پیوند الوهیت و سلطنت و نیابت شاه از خداوند بر روی زمین چنین برمی‌آید که شیرشاه داستان نیز، در مقام شاهی آرمانی، دیانت و سلطنت را توأمان داراست. همچنین تعریف وی از عقل و تقسیم آن به دو گونه غریزی و مکتسب (نصرالله منشی، ۱۳۸۰: ۲۸)، ریشه در اندیشهٔ ایرانشهری دارد^{۱۴}. شاه آرمانی برای ادای تعهدات اشویی خود باید از عقل، به‌ویژه عقل خداداد یا غریزی، که از آن به «خرد» تعبیر می‌شود، برخوردار باشد؛ برای ملوک «عقل عمدهٔ سعادت و مفتاح نهمت است» (همان: ۴۰۸). برخوردار از خرد خداداد، شاه را به فراست یا قوهٔ تمییز ملوکانه‌ای تجهیز می‌کند که به‌واسطهٔ آن، آنچه بر دیگران پوشیده است بر وی آشکار می‌شود. شیرشاه اگرچه ابتدا فریفتهٔ سخنان دمنه نمی‌شود و خلاف‌اندیشی نسبت به شنزبه را با انتساب خود به «رکت رأی» برابر می‌بیند (همان: ۹۷)، سرانجام دم گرم دمنه موجب می‌شود او بدون تفکر و بازانداختن مسئله بر رأی و خرد خویش، عمل کند؛ عملی که علاوه بر نابخردانه بودن، از حدود اقتضائات دینداری نیز خارج است. به خشم آمدن و در هنگام خشم، عنان تمالک و تماسک نفس را از دست دادن و بدون محاکمه و شنیدن سخنان متهم و دیگرانی که سخنانشان به روشن شدن موضوع کمک تواند کرد، خشونت‌آمیزترین رفتار را روا داشتن و موجود زنده‌ای را از هستی ساقط کردن در هیچ شریعتی پسندیده نیست.

اینها همه بر گردن دمنه است و تاوان آن را باید با مرگ خود پس بدهد. سنجیدن فرایند رسیدگی به اتهام دمنه تا اجرای حکم وی با فرایند سوءظن به شنزبه و کشته شدنش، نشان

۱۴. این تقسیم‌بندی به‌عینه در *قابوس‌نامه* نیز آمده است. مولوی هم، در دفتر چهارم *مثنوی*، به این دوگانگی اشاره کرده است:

که درآموزی چو در مکتب صبی [...] که
چشمهٔ آن در میان جان بود
(مولوی، ۱۳۹۷: ج ۲: ۱۶۹۰، ۱۹۶۴)

عقل دو عقل است: اول مکسبی
عقل دیگر بخشش یزدان بود

می‌دهد که هرچقدر فرایند اول به مقتضای دانایی و دینداری است، فرایند دوم از دانایی و دینداری به دور است.

آرمان‌شهر

آرمان‌شهر برساخته آرمان‌های سازندگان آن است؛ آرمان‌هایی که خود از محیط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی سرچشمه می‌گیرند و در قیاس وضع موجود با وضع مطلوب، همراه با آمیزه‌ای از خلاقیت و خرد و تخیل شکل می‌یابند. بنابراین انتظار همسانی عموم ویژگی‌های آرمان‌شهرها در طرح‌هایی که از چنین جامعه‌های دور از دسترس ترسیم شده است (از جامعه آرمانی افلاطون و مدینه فاضله فارابی و اوتوپای تامس مور گرفته تا شهر آفتاب کامپانلا^{۱۵} و آتلانتیس نو فرانسیس بیکن و شهر آرمانی^{۱۶} جیمز هارینگتون^{۱۷}) بیهوده است. ضمن آنکه باید میان بهشت‌های زمینی با آرمان‌شهرها نیز تفاوت گذاشت. در آرمان‌شهر، انسان اجتماعی با همه سازمان‌ها و نهادهایی که برای اداره زندگی ضرورت دارد، شرح شده است. راه‌وروش فرمان‌روایی و زندگانی خانوادگی و شیوه تولید و توزیع ثروت و آموزش و هنر و ادبیات و جز اینها در قالب آرمانی وصف شده است. اما بهشت این جهانی، جایی است آرام و ایستا، بی‌هیچ پویایی. باشندگان آن فارغ از هرگونه رنج و اندوه و بیماری و پیری، و گاهی با عمر جاوید، غرق در سرور و شادمانی‌اند (نک. اصل، ۱۳۹۳: ۲۴).

چنان‌که پیش‌تر آوردیم شاه آرمانی بر کارکرد زمینی نظم اخلاقی کیهان نظارت دارد. در نتیجه، «آرمان‌شهر» زاده و برآمده کامروایی شاه در انجام این مسئولیت است؛ چنان‌که اگر شاه بتواند کشور را مطابق با الگوی نظم کیهانی اداره کند، به مفهوم آرمان‌شهر نزدیک شده است. نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، نزدیک شدن کشور به آرمان‌شهر است و نه رسیدن به آن. چرا که در اسطوره و سیاست مزدایی، آرمان‌شهر در عالم مثال هویت و حقیقت دارد.

15. Tommaso Campanella

16. utopia

17. James Harrington

شاید نگاه عقلانی به مسئله نیز اعتقاد به تحقق نیافتن آرمان‌شهر زمینی را از اعتقاد به تحقق آن موجه‌تر بنماید یا دست‌کم باعث شود تحقق آرمان‌شهر زمینی، امری آخرالزمانی به شمار آید؛ چرا که تحقق آرمان‌شهر با به پایان رسیدن تاریخ همراه است. در هر صورت، نزدیک شدن کشور به مفهوم آرمان‌شهر با تحقق سه شرط امکان‌پذیر است: (۱) پادشاه به وظیفه خود عمل کند؛ (۲) اصناف مردم خویشکار باشند؛ (۳) صفات شهر آرمانی تحقق یابد. به بیان دیگر، لازم است مشخص شود که پادشاه و رعایا باید به چه کارهایی دست یازند و از چه کارهایی دست بردارند و در نهایت این شهر آرمانی باید به چه صفاتی آراسته باشد.

ضد قهرمان داستان شیر و گاو، در هر سه این ساحت‌ها، اختلال‌هایی ایجاد کرده است که مرگ وی را موجه می‌سازد: (۱) شیرشاه را از انجام تمام و کمال وظایفش، که از فعلیت یافتن صفات آرمانی او نشئت گرفته، بازداشته است؛ (۲) تعهدات و وظایف طبقاتی و شغلی و حرفه‌ای خود را مهمل گذاشته (بعداً به این نکته بیشتر خواهیم پرداخت)؛ (۳) تجلی صفات ذاتی آرمان‌شهر را در کشور، حتی به همان صورت نسبی، دشوار ساخته است. صفات شهر آرمانی پرشمار است و ما با استناد به صفات آرمان‌شهرهای ایرانی، تنها به چند مورد از آنها اشاره‌ای می‌کنیم:

باشندگان پارسا - در آرمان‌شهر برطبق پیش‌نمونه ازلی، رذیلت‌های اخلاقی وجود ندارد و باشندگان آن، پیروان اشه و واجد صفات و معانی مستفاد از آن هستند. دروغ‌گویی و پیمان‌شکنی و غدر و خشونت و حق‌کشی همه برخلاف اشه است و وجود آنها پویش کشور به سمت آرمانی شدن را کند می‌سازد. دمنه یا خود مرتکب این رذائل می‌شود یا با عمل خود دیگر باشندگان کشور را به ارتکاب این رذائل برمی‌انگیزد.

امنیت - آشوبی که دمنه ایجاد کرده و ستمی که به تبع آن از جانب شیر متوجه شنبه شده است، نتیجه‌ای به جز سلب امنیت از کشور ندارد.

سلامت - در اندیشه مزدایی موجودات سالم ایزدی به شمار می‌آیند و موجودات بیمار و معلول و بدظاهر اهریمنی دانسته می‌شوند و به آرمان‌شهر راه ندارند. دمنه با توسل به این

اصل حضور شنبه را در کشور نامبارک و مانعی در مسیر تحقق آرمان شهر می‌نمایاند: «خبث عقیدت او در طلعت کژ و صورت نازیبایش مشاهدت افتد» (نصرالله منشی، ۱۳۸۰: ۹۹).
اعتدال- در آرمان شهر، شاه و رعایا موجوداتی معتدل‌اند که در اصدار صفات خود افراط و تفریط نمی‌کنند. رفتار شیر با شنبه آشکارا خروج از حدود اعتدال است.

ساخت طبقاتی جامعه

پیش‌ازاین، در بررسی «عدالت» و تجلی آن در گماشتن هرکس به فراخور طبقه و شغل و حرفه خود، از ضرورت حفظ سلسله‌مراتب سخن رفت. قائم بودن جامعه ایرانی بر دو رکن «مالکیت» و «خون» (کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۴۲۴)، باعث می‌شد در رعایت این مسئله جداً سخت‌گیری شود و تبعات عدول از آن مدام به شاهان گوشزد گردد:

«اگر تفاوت منزلت‌ها از میان برخیزد و اراذل و مردمان در موازنه اوساط آیند و اوساط در مقابله اکابر، حشمت ملک و هیبت جهان‌داری به جانبی ماند و خلل و اضطراب آن بسیار باشد و غایت و تبعات آن فراوان. و مآثر ملوک و اعیان روزگار، بر بسته گردانیدن این طریق مقصور بوده است» (نصرالله منشی، ۱۳۸۰: ۳۴۵).

جز شماری اندک، مانند مزدک و همفکران وی، کسی در مورد ثابت بودن مقام‌ها و ممنوعیت پرداختن به حرفه‌ای غیر از حرفه خود اعتراضی نداشت، زیرا آن را سنتی خدایی می‌دانست. در مورد ساخت سلسله‌مراتبی، اشاره‌ای به مفهوم خویشکاری^{۱۸} نیز لازم می‌نماید. مردم باید به انجام وظایفی که به اقتضای طبقه و حرفه خود متکفل‌آن‌اند، اهتمام ورزند، زیرا سرپیچی از این معنا و «همه‌کاره»^{۱۹} شدن افراد با ایجاد اختلال در نظم اجتماعی و آشوب ملازمت دارد. قرار گرفتن مردم در یکی از مراتب اجتماعی، بنا بر مقتضیات و قابلیت‌هایشان، هم در اندیشه هندی و هم در اندیشه ایرانی مورد تأکید قرار گرفته است؛ در زبان سانسکریت برای اشاره به این قابلیت از لفظ «وارنه»، به معنای «رنگ»، استفاده شده است. لفظ «پیشه» نیز که در اوستا برای طبقات اجتماعی به کار رفته، به همین معناست. درعین حال به این نکته نیز باید توجه داشت که «اطلاق لفظ ورنه و

پیشتره به طبقات جامعه، مبتنی بر نوع و رنگ پوشش و طرز آرایش افراد هر گروه بوده است، نه بر اختلاف رنگ پوست آریاییان و بومیان غیرآریایی» (مجتبائی، ۱۳۵۳: ۱۴۶).

در کلیله و دمنه، باب «زاهد و مهمان» یکسره در اثبات همین اندیشه است. گذشتن از این خط قرمز، نخستین نافرمانی دمنه در مقابل اشه و نمودهای گیتیایی آن است. فرایند راه پیدا کردن دمنه به نزد شیر تا کشته شدن وی به پادافره توطئه علیه شنبه، با سرپیچی دمنه از رعایت سلسله مراتب و ساخت اجتماعی و ترک خویشکاری آغاز می شود. در داستان، بارها بر این الگوی ساختاری جامعه و ضرورت پاسداشت آن تأکید شده است، چنان که بلافاصله با آغاز کنجکاوای دمنه در تغییر حالت شیر و ترس خوردگی وی، کلیله به وی گوشزد می کند که من و تو را نرسد که در این باره پرس و جوایی بکنیم و ما در آن مرتبه نیستیم که مصاحبت شاهان و اندیشیدن در کارهای آنان را بشاییم (نک. ابن مقفع، ۱۹۳۷: ۹۶). دمنه برای درآمدن در سلک ملازمان و خدمتگزاران شیر، سه مانع عمده در پیش رو دارد:

۱) بازبستگی وی به طبقات فرودین اجتماعی و ممنوعیت ورود کسی از این طبقات به طبقات بالایی جامعه؛ ۲) نداشتن سابقه خدمت به ملوک و ندانستن راه و رسم آن؛ ۳) التفات شاه به نزدیکان خود و کسانی که در خدمت او منازل موروث دارند. اما در واقع، مانع اصلی همان عدم بازبستگی وی به طبقات بالایی جامعه است، زیرا دو مانع دیگر، یعنی آشنا نبودن به رسوم درباری و محرومیت از عنایت خاص شاه، هر دو از توابع داخل نبودن در مراتب عالی و فاصله داشتن با اشراف و برگزیدگان است. بسیاری کسان که بدون داشتن سابقه خدمت به ملوک و منازل موروث نزد ایشان، به صرف اصالت و جاهت طبقاتی خود، به دربارها راه یافته اند و از اصطناع شاهانه برخوردار گشته اند. هم از این روست که در باب «شاهزاده و یاران او»، نهایتاً از میان چهار شخصیت داستان (شاهزاده، توانگرزاده، بازرگانزاده، برزیگرزاده)، آن کسی که قرار است به جهت داشتن روحیه تقدیرگرا بر یاران خود پیشی بگیرد شاهزاده ای است که به گفته راوی داستان، «ذات شریف» و «عرق کریم» دارد و آثار «طهارت عرق» و «شرف منصب» در حرکات و سکنات وی ظاهر است.

باور به وجود یک پیش‌نمونه آسمانی در امر حکومت که واجد واقعیتی ابدی و به تبع آن، دربردارنده قوانین لایتغیر است و ملزم بودن شاه برای ساختن چنین حکومتی بر روی زمین و صیانت از قوانین ثابت ایزدی که به‌ویژه در حفظ ساخت طبقاتی و جامعه نمود پیدا می‌کند، جای درخور توجهی در اندیشه سیاسی مزدایی دارد. در سایه همین نگرش است که «عدالت»، به منزله اصلی‌ترین صفت شاه آرمانی، از رهگذر اعتقاد راسخ او به حفظ سلسله‌مراتب و نظارت دقیق بر رعایت خویشکاری از طرف اصناف رعایا، تحقق می‌یابد. چنان‌که خواجه نظام‌الملک، که از جمله احیاگران اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری در دوره اسلامی است، بایستگی‌های حکومت پادشاه عادل را آن دانسته است که «اندازه درجه هر کسی پدیدار کند، ارزانیان را به پایه خویش رساند، نارزانیان را دست کوتاه کند و به کار و پیشه خویش فرستد و کافر نعمت را از بیخ زمین برکند و دین‌دوست و ستم‌دشمن باشد» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۴۷: ۱۹۰).

در نامه تنسر نیز از این معانی به **قوام عالم و نظام کار عالمیان** تعبیر شده است:

«تا بدانی که آنچه شهنشاه فرمود از مشغول گردانیدن مردمان به کارهای خویش و بازداشتن از کارهای دیگران، قوام عالم و نظام کار عالمیان است» (تنسر، ۱۳۵۴: ۶۰).

اکنون روشن می‌شود که چرا انوشیروان، که خشونتش در حق مزدکیان و مخالفتش با دبیر شدن فرزند کفش‌گری که حتی حاضر است در برابر اجابت خواسته‌اش هزینه سنگین تجهیز لشکر در جنگ با رومیان را نیز تقبل کند (فردوسی، ۱۳۸۶: ابیات ۴۲۲۰-۴۲۵۸) در نظام‌نامه سیاست مزدایی «پادشاه عادل» قلمداد می‌شود.

اندیشه هندوایرانی در طبقاتی کردن جامعه، بر فکر یونانی، و خاصه افلاطون، نیز تأثیر گذاشته است (نک. مجتبائی، ۱۳۵۱: ۸۵). در عین حال، با مقایسه خرد سیاسی مزدایی و یونانی، درمی‌یابیم که در اندیشه سیاسی افلاطون، آن انعطاف‌ناپذیری‌ای که در اندیشه ایرانی‌شهری در محذوریّت ترقی افراد طبقات فرودست به طبقات بالادست به چشم می‌خورد وجود ندارد. در نظر افلاطون، وجود پادشاهان با طلا، وجود جنگاوران با نقره و وجود برزیگران و پیشه‌گران با آهن و مفرغ آمیخته است. اما این امکان هست که کودکانی

که در هر کدام از این طبقات زاده می‌شوند، وجودشان به فلزاتی از طبقات دیگر آمیخته باشد؛ در نتیجه ممکن است از نژاد طلا نقره به وجود آید یا از نژاد نقره طلا به وجود آید (دورانت ۱۳۹۲: ۳۰).

نتیجه آنچه در بالا آوردیم آن است که کشته شدن دمنه، عملی در جهت جبران خسارتی است که وی متوجه رونوشت گیتیایی نظم کیهانی و در محور عمودی، متوجه پیش‌نمونه‌ای ازلی و اصلی آن کرده است. نزدیکی جستن دمنه به شیرشاه و درآمدن به جرگه ملازمان وی، به دو دلیل برخلاف الزامات اندیشه سیاسی مزدایی است: (۱) تغییر طبقه اجتماعی و رفتن به طبقه بالاتر؛ (۲) سهل‌انگاری نسبت به خویشکاری.

اهمیت ندارد که آیا دمنه استحقاق این تغییر پایگاه اجتماعی را داشته است یا نه. زیرا چنان‌که گفته شد مبانی استقرار و اداره حکومت زمینی بر اساس پیش‌نمونه‌ای ازلی بنیاد نهاده شده است که تغییر در آن راه ندارد. از سوی دیگر، دمنه با این تغییر طبقه عملاً وظایفی را که بنا بر طبقه اصلی خود متعهد به انجام آنهاست، مهمل گذاشته و خویشکاری را بی‌قدر و قرب داشته است. در گفتمان اساطیری و سیاسی مزدایی، این هر دو کار، کنش‌هایی اهریمنی و مغایر با الگوی اشته است و کسی که مرتکب آنها شده است باید با کشته شدن کفاره جبهه‌گیری علیه نظم اخلاق کیهانی و ناموس ازلی طبیعت را بپردازد. اینکه مجازات دمنه، کشته شدن است نیز در تحلیل ما ارتباطی با قصاص وی به‌عوض کشته شدن شنزبه ندارد؛ چرا که در قتل شنزبه، دمنه فقط زمینه‌چین است و عامل اصلی خود شیرشاه است. در اندیشه سیاسی ایرانشهری، حرمت ریختن خون کسی مقوله‌ای مطلق نیست و در پیوند با عدالت تفسیر می‌شود و احکام مختلفی دارد که همه بسته به نظر شاه است و کسی را نرسد که در این باره زبان بر شاهان دراز کند. چنان‌که آورده‌اند:

«بسیار پادشاهان باشند که اندک قتل ایشان اسراف بود اگر ده تن کشتند، و بسیار باشند که اگر هزار

هزار را بکشند هم زیادت باید کشت، از آنکه مضطر باشند بدان زمان با قوم او» (تنسر، ۱۳۵۴: ۶۱).

سرنوشت دمنه، تذکری نیز برای شاهان است که نباید در مقابل این بدعت انعطاف‌پذیر باشند، بلکه باید به مقتضای ائصاف شاه آرمانی به عدالت و تلاش برای نزدیک کردن

قلمرو خود به آرمان‌شهر، بی‌هیچ پرده‌پوشی و پروایی عمل کنند. اهمیت این امر آن‌قدر بوده است که از آن در زمره حقوق رعیت بر ملک سخن برود و از وی خواسته شود که «به هوا در مراتب تقدیم و تأخیر نفرماید» (نصرالله منشی، ۱۳۸۰: ۶۸). منتها مسائل متعددی مانند قرار داشتن شاه در رأس هرم اجتماعی و باور به قدسی بودن وی و فراستش در فهم امور، همگی موجب می‌شود که اندرز و نصیحت مستقیم به وی مستلزم انواع احتیاط و پرهیز باشد و این معنا به وجهی پوشیده و غیرمستقیم به وی عرضه شود. بی‌تردید یکی از دلایل شیوع تمثیل‌پردازی در سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها و کتاب‌هایی که خطاب به ملوک و برای آگاه ساختن ایشان از رسوم جهان‌داری و رعیت‌پروری نوشته شده است، همین است.

نتیجه‌گیری

دمنه، ضد قهرمان باب‌های اوّل و دوم کلیله و دمنه و نماد و نمود همه آنانکه چون وی‌اند، باید کشته شود؛ نه از این بابت که کشته شدن وی به قصاص کشته شدن شنبزه است. زیرا صرف‌نظر از اینکه در اندیشه سیاسی ایرانشهری، شاه همان قانون و قانون همان شاه است و حکم وی حکم خداست، در این جنایت عاملیت اصلی با خود شیرشاه است و دمنه و تحریکات وی تنها زمینه‌ساز این قتل است؛ و در قوانین جزائی میان اینها تفاوت است. مرگ دمنه از آنجا ناگزیر است که وی از آغاز که قصد می‌کند به شیرشاه تقرّب یابد، تا برانگیختن شیرشاه به کشتن شنبزه، همچون نیروی اهریمنی علیه نظم اخلاقی کیهان (اشه) عمل کرده است.

در سپهر اسطوره و سیاست ایرانشهری، اشه به معنای راستی و شامل همه فضایل اخلاقی، نظمی است الهی-ازلی که بر جهان حکم فرماست. این نظم نمادها و نمودهایی نیز بر روی زمین دارد که عبارت‌اند از: شاه آرمانی و آرمان‌شهر و ساخت سلسله‌مراتبی جامعه. شاه آرمانی به صفاتی آراسته است که باید با فعلیت بخشیدن بدان‌ها، قلمرو خود را به مفهوم آرمان‌شهر نزدیک سازد. عدالت، در معنای رعایت نظم و حفظ حدود و مراتب، برجسته‌ترین صفت شاه آرمانی است. قلمرو شاه آرمانی نیز باید برای نزدیکی به

آرمان شهر، منظم به نظم اخلاقی کیهان و متصف به عدالت و اعتدال و امنیت و دارای باشندگان پارسا و سالم باشد.

دمنه همه این الزامات را زیر پا گذاشته است. افزون بر این، با برانگیختن شیرشاه به کشتن شنبه موجب شده حلم شیر نیز که از صفات برجسته شاه آرمانی است و با عدل پیوندی تنگاتنگ دارد، نقض شود. از آنجاکه در باور اساطیری مزدایی، چیرگی کامل خیر بر شر رخدادی آخرالزمانی است، پاکان و پارسایان، که از آنان به لفظ اشون تعبیر می‌شود، باید در جهت چیرگی خیر بر شر بکوشند و به استقرار خیر بر جهان یاری رسانند. هر که چنین نکند، کارگزار اهریمن است و یاری‌رسان وی. از این رو، دمنه به پادافره آنچه مرتکب شد به مرگی ناگزیر دچار آمد.

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۵۹)، *خشونت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- ابن خلدون (۱۳۷۵)، *مقائمه ابن خلدون*، ترجمه محمدپروین گنابادی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن مقفع، عبدالله (۱۹۳۷)، *کلیله و دمنه*، قاهره: بولاق.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۹۳)، *آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی*، ویراست سوم، تهران: نشر نی.
- اوستا: *کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی (۱۳۸۵)*، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- ایلیاده، میرچا (۱۳۹۲)، *آیین‌ها و نمادهای تشرّف*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: نیلوفر.
- پیاده کوهسار، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، «بررسی تطبیقی ریته و اشه در هند و ایران باستان»، *پژوهش‌نامه ادیان*، سال اول، ش ۲، پاییز و زمستان، ص ۵۹-۹۰.
- تسار (۱۳۵۴)، *نامه تسار به گشنسپ*، تصحیح مجتبی مینوی، ج ۲، تهران: خوارزمی.
- خاتمی، سیدمحمد (۱۳۸۰)، *آیین و اندیشه در دام خودکامگی: سیری در اندیشه سیاسی مسلمانان در فراز و فرود تملن اسلامی*، چ ۴، تهران: طرح نو.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه زریاب خوئی، تهران: علمی و فرهنگی.
- رضایی راد، محمد (۱۳۷۸)، *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی*، تهران: طرح نو.
- سودآور، ابوالعلاء (۱۳۸۴)، *فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*، تهران: نشر نی.
- شایگان، داریوش (۱۳۶۲)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران: امیرکبیر.

- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۹۴). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران: ملاحظات در مبانی نظری*، تهران: مینوی خرد. _____ (۱۳۸۰). *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه*، به کوشش خالقی مطلق، ج ۷، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کرین، هانری (۱۳۸۴). *بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۶۸). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، ویراست چهارم، تهران: دنیای کتاب.
- مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۷۴). «رای و برهمن: از پنجه تتره تا کلیله و دمنه»، *بنگاله در قند پارسی*، تهران: سخن، ص ۱۴۵-۱۷۴.
- _____ (۱۳۷۱). «نقل علوم و معارف هندی به جهان اسلامی تا سده پنجم هجری»، *هفتاد مقاله: ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی*، گردآورنده یحیی مهدوی و ایرج افشار، ج ۲، تهران: اساطیر.
- _____ (۱۳۷۰). «داستان‌های هندی در ادبیات فارسی»، *یکی قطره باران: جشن نامه عباس زریاب خویی*، به کوشش احمد تفضلی، تهران: نشر نو.
- _____ (۱۳۵۸). «ایران و هند در دوره ساسانی»، *بنگاله در قند پارسی*، تهران: سخن، ص ۵۹-۸۰.
- _____ (۱۳۵۳). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- _____ (۱۳۵۱). «افلاطون و نظام طبقاتی هندوایرانی»، *در بنگاله در قند پارسی*، تهران: سخن.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۷). *مثنوی*، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران: هرمس.
- نصرالله منشی (۱۳۸۰). *کلیله و دمنه*، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، چ ۲۰، تهران: امیرکبیر.
- نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمد (۱۳۶۴). *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن (۱۳۴۷). *سیرالملوک*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ویسهوفر، یوزف (۱۳۸۰). *ایران باستان*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، چ ۴، تهران: ققنوس.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۰). «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، *تضاد دولت و ملت و نظریه تاریخ و سیاست در ایران*، تهران: نشر نی، ص ۷۳-۱۱۰.

Eliade, M. (1978), *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, Chicago: The University of Chicago Press.

Kautilya's Arthashastra (2001), translated into English by R.Shamasastr, Delhi: Nag Publishers.

Weber, M., (2000), *Le Savant et le Politique*, Paris: Bibliothèques.