

پژوهش‌های اخلاق فارسی راه‌یافته به نگاشته‌های اخلاقی قرن چهارم (دنیای اسلام)

علی‌اکبر تیموری فریدنی*
مهدی علیزاده**

چکیده

نگارش آثار اخلاقی به شکل جدی و گسترده، با شروع قرن چهارم آغاز شد. در این دوره از سویی ثبات سیاسی و اجتماعی حاصل از حکومت آل بویه و از سوی دیگر نهضت ترجمه که حجم زیادی از آثار اخلاقی ملل دیگر را در اختیار اندیشمندان این قرن قرار می‌داد، سبب شکل‌گیری پژوهش‌های عمیقی در این حوزه شد. آثار اخلاق فارسی که از زبان پهلوی به عربی ترجمه شد، سبب ورود اخلاق ایرانی در نگاشته‌های اخلاقی اندیشمندان مسلمان شد. پرسش مهم آنکه کدام رویکرد اخلاقی ایران باستان، توانست به دنیای اسلام راه یابد؟ این مقاله که از شیوه تحلیلی - کتابخانه‌ای بهره می‌برد، نخست به دو گونه اخلاق فارسی (اخلاق فارسی دینی و اخلاق فارسی تجربی) و تفاوت آنها با یکدیگر اشاره می‌کند. سپس به توضیح این نکته می‌پردازد که اخلاق فارسی دینی به سه دلیل ۱. ترجمه نشدن آثار اخلاق فارسی دینی؛ ۲. محتوای آمیخته با مفاهیم اسطوره‌ای؛ ۳. مخالفت سیاسی و اجتماعی، نتوانست به دنیای اسلام راه یابد. اما در مقابل، اخلاق فارسی تجربی از آنجاکه ۱. توسط کاتبان و دبیران ترویج می‌شد؛ ۲. همسو با ذائقه شرقیان بود و ۳. متکی به ایده خرد جاویدان است، توانست به دنیای اسلام راه یافته و مورد استفاده اندیشمندان این دوره قرار گیرد.

واژگان کلیدی

اخلاق فارسی، اخلاق دینی، اخلاق تجربی، نهضت ترجمه، قرن چهارم.

بیان مسئله

شکوفایی علمی - فرهنگی در جهان اسلام، در دوران حکومت روشن‌اندیش آل‌بویه، در قرن چهارم هجری رقم خورد. در این دوره از منظر سیاسی شاهد یک امپراتوری عظیم اسلامی هستیم که توسط خاندان ایرانی آل‌بویه در سال ۳۳۴ (قمری) تشکیل شد و با روی کار آمدن سلجوقیان در سال ۴۲۹ (قمری) به پایان رسید. این یک قرن را دوران طلایی (العصر الذهبی / Golden Century) در اسلام می‌گویند.^۱ ثبات سیاسی که حدود یک قرن بر دنیای اسلام حاکم بود، زمینه مناسبی را برای رشد و رونق علوم پدید آورد و حضور متراکم اندیشمندان علوم مختلف را در برداشت.

در دانش اخلاق می‌توان به بزرگانی همچون ابن‌سینا، مسکویه، فارابی، توحیدی، عامری، صدوق، کلینی، ماوردی، ابوطالب مکی، ابونصر سراج و ... اشاره کرد. از سوی دیگر با آغاز قرن چهارم (قمری)، نهضت ترجمه به اتمام رسیده بود و دوران شکوفایی و تعمق در آثار اخلاقی آغاز گردید. به عبارت دیگر اندیشمندان این قرن با میراث انبوهی از آثار ترجمه‌شده مواجه بودند و در نگارش و تدوین آثار اخلاقی به آثار برگردان شده نیز توجه داشتند. پرسش اصلی این مقاله آن است که آثار ترجمه‌شده از اخلاق فارسی تا چه اندازه در نگاشته‌های اخلاقی قرن چهارم (قمری) مؤثر بوده و اندیشه اخلاقی پژوهشگران اخلاقی این دوره تا چه حد از دیدگاه‌های اخلاق فارسی اشراق می‌شود. بدیهی است که برای پاسخ، نخست باید گونه‌ها و انواع اخلاق فارسی را شرح دهیم.

نهضت ترجمه

از جمله حرکت‌های علمی شگفت‌انگیز در دنیای اسلام نهضت ترجمه است. نخستین ظهور نهضت ترجمه در عصر اموی و در قرن اول (قمری) بود که با حمایت خالد بن یزید (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۴۲) و بعدها عمر بن عبدالعزیز به ترجمه برخی از آثار اقدام شد. (اله‌اشم، ۱۹۶۰: ۱۳۳) کتاب *کليلة و دمنه* که احتمالاً مهم‌ترین کتابی بود که اندیشه اخلاق فارسی را منعکس می‌کرد، در زمان منصور (۱۵۸ - ۱۳۶ ق) به عربی ترجمه شد. پس از منصور، هارون (۱۹۳ - ۱۷۰ ق) امر ترجمه را ادامه داد و دوران شکوفایی آن را رقم زد. در عصر او عمده بار ترجمه را برمکیان و به خصوص یحیی بن خالد برمکی برعهده داشتند تا حدی که سیوطی رمز انتشار علوم عقلی در دنیای اسلام را تلاش برمکیان می‌دانست. سلف از انتشار علوم اعاجم در دنیای اسلام منع می‌کرد اما برمکیان به رواج آن علوم اقدام کردند. (سیوطی، ۱۹۵۵: ۱۲؛ جمیلی، ۱۳۸۵: ۵۵)

۱. برای توضیح بیشتر ر. ک: متز، آدام، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن اسلامی در قرن چهارم*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قره‌گوزلو، تهران، امیرکبیر.

مهم‌ترین دوران ترجمه در قرن سوم (قمری) رقم خورد. در این دوران و در زمان خلافت عباسی نهضت ترجمه تفاوت چشم‌گیری با دوران پیش از خود داشته و مرحله جدیدی را تجربه کرد. ترجمه در عصر هارون همراه با موفقیت بود اما اوج موفقیت نهضت ترجمه در خلافت عباسی، در عصر مأمون (۱۹۸ تا ۲۱۸ ق) رخ داد. در این دوران آثار بسیاری در موضوعاتی همچون فلسفه، اخلاق، طب، نجوم، ریاضیات و ... به عربی ترجمه شدند. (همان: ۹) سرانجام پس از حدود دو قرن و در آغاز قرن چهارم (قمری)، نهضت ترجمه به کار خود پایان داد و میراث غنی و گران‌بهای از علوم بشر را در اختیار اندیشمندان قرن چهارم و قرون دیگر گذاشت. بدون شک آثار اخلاق فارسی حجم زیادی از آثار ترجمه‌شده را به خود اختصاص داد که مورد توجه بخشی از اندیشمندان قرار گرفت.

گونه‌های اخلاق فارسی

آثار اخلاق فارسی را به دو بخش عمده می‌توان تقسیم کرد: ۱. اخلاق فارسی دینی که بازتاب‌دهنده اخلاق زرتشتی است ۲. اخلاق فارسی تجربی که بیانگر امور اخلاقی است که بشر، طی سالیان زیاد و با تجربه به آنها دست یافته است.

اخلاق فارسی دینی، عمدتاً از پیامبر یا مینوی خرد صادر می‌شود، این جهانی نبوده و گوینده به‌نوعی فراتر از عقول بشر قرار دارد. این سبک اخلاقی آمیخته با مفاهیم و معانی مابعدالطبیعی است و با انبوهی از معانی اسطوره‌ای و بعضاً خیالی که در آفرینش زمین و آسمان، مرد و زن و ... طرح می‌کند، آموزه‌های اخلاقی را به پیش می‌برد. به عبارت دیگر بسیاری از فضائل مطرح در اخلاق دینی در بافت خود حاوی مفاهیم اسطوره‌ای است. (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۶۹، ص ۳۰ - ۱۰؛ شایست و ناشایست: ۱۳۶۹، ۶۰ - ۴۴) اما در مقابل اخلاق فارسی تجربی و آموزه‌های آن خالی از مسائل متافیزیکی است و تکیه بر تجربه و خرد جمعی دارد و بیانگر اخلاقیاتی است که در میان ملل دیگر نیز می‌توان یافت. (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۸۱ - ۱۸۰)

تفاوت اخلاق فارسی دینی و غیردینی

با مطالعه تمامی آثار اخلاق فارسی به ۹ تفاوت میان این دو سبک اخلاقی دست یافتیم:

۱. آثار اخلاق دینی، مفصل و حجیم است؛ برخلاف آثار اخلاق غیردینی و تجربی که موجز است. به‌عنوان مثال **دینکرد** یا **مینوی خرد** حجمی بالای ۱۰۰ صفحه دارد درحالی‌که در چند دقیقه می‌توان ظرفنامه را خواند.
۲. در اندرزنامه‌های غیردینی به مبانی و اصول اخلاقی نظیر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و

معرفت‌شناسی اشاره نمی‌شود به‌همین دلیل اموری همچون نفس، قوای انسانی، خداوند، حقیقت نیک و بد و ... وجود ندارد. درحالی‌که اخلاق دینی آمیخته با مبانی و اصول کیش زرتشتی است.

۳. آموزه‌های اخلاق دینی در کلمات معلق، پیچیده و طولانی بیان می‌شود، درحالی‌که اخلاق تجربی در چند کلمه و به ایجاز بیان و یادسپاری آن آسان و همین امر باعث استقبال و رونق آنها شده است.

۴. در اخلاق دینی به خوبی و بدی اشاره می‌شود درحالی‌که در اخلاق تجربی عمدتاً به بیان خوب‌تر و بدتر می‌پردازد. به‌عبارت‌دیگر در اخلاق غیردینی عمده‌ترین مباحث حول صفات «تر» است و یک غایت عالی را در اخلاق برای افراد متصور می‌کند. همچون بهترین، نیک‌نام‌ترین، کامل‌ترین، تمام‌ترین و

۵. اخلاق تجربی برخلاف اخلاق دینی فارسی، برآمده از عقل تجربی و نه عقل انتزاعی و استدلالی است. در این سبک اخلاقی ملاک و میزان صحت امر اخلاقی، تجربه است؛ بدین‌ترتیب اگر امری طی سالیان سال تجربه شده و نتایج این جهانی مناسبی را در پی داشته باشد خوب و اگر چنین نباشد بد است. در این مصاف عقل استدلالی و انتزاعی چندان کارگر نیست. به‌عبارت‌دیگر در اخلاق تجربی پیش از استدلال و برهان، عمل‌گرانه رفتار می‌کنیم و صحت امور اخلاقی را با موفقیت در صحنه عمل و جریان زندگی می‌سنجیم. این در حالیست که اخلاق دینی بر وحی و بعضاً عقل انتزاعی مبتنی است.

۶. فضائل مطرح‌شده در اخلاق غیردینی فارسی به‌خصوص هنگامی که به بیان برترین افراد یا اعمال می‌پردازد، همراه با تسامح است بدین‌معنا که مثلاً در جایی بهترین چیز برای جوانان را الف می‌داند و در جای دیگر بهترین چیز برای جوانان را ب و در جای دیگر بهترین چیز برای جوانان را امری غیر از الف و ب معرفی می‌کند. درحالی‌که در اخلاق دینی چنین امری کمتر مشاهده می‌شود. این مسئله در کتب خصالی که در دنیای اسلام نگاشته شده نیز به چشم می‌خورد.

۷. در اخلاق دینی و غیردینی در ایران باستان چندان چاره‌ای برای موارد تضاد یا تعارض اندیشیده نشده و اساساً چنین توجه عمیقی به اخلاق مدنظر نبوده است، اما در اخلاق دینی، مرجعی همچون موبدان یا درستکاران را برای حل این موارد و برون رفت از چالش‌های اخلاقی معرفی کرده‌اند درحالی‌که در اخلاق تجربی این امر کاملاً مبهم است.

۸. در اخلاق فارسی دینی هرآنچه برای اخلاقی بودن لازم است به‌طور جامع و کامل در یک اثر اخلاقی بدان اشاره شده است. این امر حتی شامل اصول و مبانی اخلاقی نیز می‌شود. اما در اخلاق فارسی تجربی تنها بخشی از اخلاق که نمی‌توان ملاکی برای آن در نظر گرفت؛ مورد اشاره قرار می‌گیرد. در نتیجه خواننده مطمئن نیست آنچه برای اخلاقی بودن لازم است در اندرزنامه‌ای که بدان عمل می‌کند کاملاً تبیین شده یا خیر؟ چه‌بسا در یک اندرزنامه نکته‌ای آمده باشد که در اندرزنامه دیگر وجود ندارد.

۹. در اخلاق فارسی دینی می‌توان فضائل اصلی و مهم را دریافت و فضائل جزئی را ذیل آن قرار داد. به عبارت دیگر می‌توان با تلاش و تفحص مجموعه‌ای از فضائل اصلی و فرعی را به دست آورد؛ اما در اخلاق فارسی تجربی چندان امکان دسته‌بندی و یا استخراج یک فضیلت از فضیلت دیگر میسر نیست و فضایل پشت سرهم مطرح می‌شوند بدون آنکه بتوان میان آنها پیوند و رابطه‌ای را کشف کرد.

آیا اخلاق فارسی دینی به دنیای اسلام راه یافت؟

براساس یافته این مقاله، اخلاق فارسی دینی به دنیای اسلام راه نیافت و استقبالی از آن صورت نگرفت. این امر دلایل مختلفی دارد که به تفصیل بیان می‌شود:

۱. اساساً آثار اخلاقی ترجمه‌شده از پهلوی به عربی، مربوط به آثار اخلاق دینی نبوده و نهضت ترجمه به آثار اخلاق فارسی دینی ورود نکرد. ابن ندیم در فصلی که با عنوان (اسامی کتاب‌های تألیف‌شده در مواعظ و آداب و حکم رومیان و هندیان و تازیان) ترتیب داده، اسامی تعدادی از کتاب‌های اخلاقی و تعلیمی فارسی را نام می‌برد. (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۴۴۹) اما بنابر تحقیقی که اینوسترانتسوف انجام داده مجموعاً ۴۴ کتاب اخلاقی در نهضت ترجمه از ملت‌ها و زبان‌های گوناگون ترجمه شده است. از میان این تعداد، ۱۴ کتاب در خصوص منابع ایرانی است. از میان این آثار بخشی از آنها کاملاً از بین رفته و تنها نام آنها باقی‌مانده است.

پنج کتاب از بین رفته از این قراراند: زادن فرخ، کتاب مهرآذرگشنسپ، کتاب موبدان موبد؛ کتابی مشتمل بر مطالبی در خصوص کشورداری که اردشیر دستور داده بود از کتاب‌های حکما جمع‌آوری کنند و کتاب سیره‌نامه از حکیمی به نام خدا. همچنین کتاب نامه‌ای شاهی از شاهان گذشته خطاب به پسرش درباره تعلیم و تربیت، نامه خسرو به پیشگامان رعیتش درباره سپاسگزاری. (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۰۶ - ۲۰۳) آثار ترجمه‌شده موجود عبارتند از: *جاویدان خرد*، *اندرزهای مردک*، *عهد اردشیر*، *کارنامه انوشیروان* یا *کارنامه ج*، *کلیله و دمنه*، *یادگار بزرگمهر* و *اندرزنامه آذرباد مهرسپندان*. سایر آثار ترجمه‌شده از پهلوی یا فارسی همچون *خدای‌نامه*، *نامه تنسر* و ... از آنجاکه محتوای اخلاقی آنها کم است از محل بحث خارج است. روشن است که همه آثار موجودی که ترجمه شده‌اند، مربوط به رویکرد اخلاق فارسی تجربی است و نه اخلاق فارسی دینی.

۲. محتوای اخلاق فارسی دینی به نحوی بود که امکان ورود به دنیای اسلام را نداشت.^۱ وابستگی اخلاق فارسی دینی به مفاهیم اسطوره‌ای، پذیرش و عمل به آن را در همان بستر میسر می‌کرد و

۱. نگارندگان توجه به این نکته دارند که اگر اثری در اخلاق فارسی دینی ترجمه نشده، نیازی به دلیل دوم و سوم نیست، اما دو دلیل دیگر اولاً روشن می‌کند که چرا نهضت ترجمه به سمت ترجمه آثار اخلاق دینی نرفت و ثانیاً اینکه چرا اخلاق فارسی دینی از طریق گفتگو و سماعاً، اندیشمندان مسلمان و آثار آنان را تحت تأثیر قرار نداد.

از این جهت برای هیچ گروه از اندیشمندان قرن چهارم (قمری) جذابیتی نداشت.

مهم‌ترین اصول مطرح‌شده در اخلاق فارس دینی از این قرار است:

۱. نبرد همیشگی خیر و شر یا یزدان و اهریمن؛^۱

۲. پیروی از قانون جاودانی آشا؛^۲

۳. پیروی از عقل و خرد در زندگی؛^۳

۴. خویشن‌داری؛^۴

۱. براساس کیش زرتشتی، در جهان همیشه پیکار میان خوب و بد، روشنی و تاریکی، بیماری و سلامت وجود دارد. اما آدمی باید با بدی، ظلمت و همه‌مظاهر شر با اختیاری که در انتخاب دارد مبارزه کرده و خوبی را برگزیند. در سرتاسر اوستا آنکه شایسته و سزاوار پرستش است اهورامزداست و مردم و مزدپرستان باید با همه وجود در برابر اهریمن به‌عنوان خدای شر و پلیدی مقاومت کرده و با بدی‌ها و زشتی‌هایی که اثر وجودی اوست مبارزه کنند. (یسن ۳۰، بند ۵؛ وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۵۴ - ۴۴؛ رضی، ۱۳۵۲: ۳۷ - ۳۵؛ مولایی، ۱۳۹۴: ۳۹۰ - ۳۸۹)

۲. محور اصلی اخلاق فارسی دینی بر قانون جاودانی آشا استوار است. آشه به‌معنای راستی است اما چنان‌که می‌دانیم راستی در خردمزدایی گستره وسیعی از نیکی‌های اخلاقی همچون درستی، عدالت، نظم، فضیلت، کمال و دینداری را در بر می‌گیرد. در اوستا، آشا دارای معانی متعددی است که نمی‌توان آن را در یک کلمه یا عبارت خلاصه کرد. معانی همچون راستی، درستی، پاکی، قانون تغییرناپذیر هستی، هنجار هستی و نظم گیتی است. به‌عبارت‌دیگر این قانون نه فقط زندگی آدمی بلکه جمیع کائنات را به سوی یک مقصد کلی پیش می‌برد که در واقع به‌معنای نمود و ارتقاء موجودات و سیر کائنات مطابق قانون آشا به سمت کمال است. (یسنای ۳۰، شهرزادی، ۱۳۷۱: ۸۲) مهم‌ترین لازمه قانون آشو همان‌طور که از مطالب قبلی می‌توان به‌دست آورد راستی در اندیشه و اعمال و گفتار است. (یسنای ۲۹، بند ۳؛ شهرزادی، ۱۳۷۱: ۸۴؛ وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۶۸)

۳. اندیشه نیک یا هومت یکی از بنیادهای زرتشتی‌گری است. چراکه همه حرکات و سکنات ما ناشی از اندیشه و خیال است و اگر به آن تسلط داشته باشیم در واقع به هوای نفس خود تسلط یافته‌ایم و کلیه اعمال ما بر نظم و نسق درستی قرار خواهد گرفت (شهرزادی، ۱۳۷۱: ۸۷) «آشو زرتشت بارها می‌فرماید: هرکس باید در جریان زندگی پیوسته عقل و خرد خود را میزان قرار داده و مستقلاً با عقیده آزاد خود راه درستی و کمال مادی و معنوی را در هر دو جهان به‌دست آورد». (همان: ۸۶) اهمیت عقل و خرد عنصر محوری در کتاب دینکرد، برای رسیدن به فضائل اخلاقی است. خرد، دانش یا دانایی و اصطلاحات مرتبط باهم در کتاب ششم دینکرد فراوان تکرار شده و برخلاف دیگر متون پهلوی معنای آن مبهم نیست. خرد جایگاه یک ابزار عملی برای دستیابی به موقعیت عالی و کامیابی در زندگی دارد. (دینکرد، ۱۳۹۲: ۲۶) دانش و خرد پیش‌شرط دینی و وجه تمایز اساسی بین دو قدرت نیک و بد در عالم است. مطابق آنچه در این کتاب مطرح‌شده است، اورمزد از انسان می‌خواهد که مرا بشناس، چراکه او می‌داند که اگر آنها مرا بشناسند، پیروی‌ام خواهند کرد، خواسته اهریمن از انسان آن است که مرا شناسد چراکه می‌داند اگر مرا بشناسد اصلاً از من پیروی نخواهند کرد. (همان: ۵۶) روشن است که عقل‌گرایی در کیش زرتشتی آمیخته با مبانی اسطوره‌ای است و با آنچه امروزه از عقلانیت می‌شناسیم فاصله دارد.

۴. در اوستا خشتراوئیریا به‌معنای نیروی فرمانروایی بر نفس یا خویشن‌داری است که از اصول اخلاق و دین زرتشتی به حساب می‌آید. برای به‌دست آوردن چنین نیرویی، انسان باید نخست به دیو نفس و هوا و هوس خود لگام زند و آن را زیر تسلط خود درآورد. تشویش و نگرانی در ما و احساس تزلزل فکری و روحی، نشانه آن است که هنوز آن‌طور که باید و شاید سرکشی و دیو هوس را مطیع خود نکرده‌ایم و هنوز از نیروی خشتراوئیریا برخوردار نیستیم. فقط اشخاصی دچار تزلزل و ترس هستند که نیروی خویشن‌داری در آنان وجود ندارد. کسی که بتواند در این دنیا این نیرو را به‌دست آورد، در دنیای دیگر بهشت نصیب خواهد شد. (شهرزادی، ۱۳۷۱: ۹۰)

۵. اعتقاد به آخرت؛^۱

۶. اختیار انسان در انتخاب خیر و شر.^۲

شش مورد ذکر شده که به استقرا به‌عنوان مهم‌ترین اصول اخلاقی زرتشتی به‌دست آمده، هر یک به‌نحوی آمیخته با مفاهیم اسطوره‌ای و متافیزیکی کیش زرتشتی است و به‌سختی می‌توان آنها را خارج از بافت و چهارچوب کیش زرتشتی تبیین کرد. از این جهت این آموزه‌ها نه عقل‌گرایان در اخلاق را تحت‌تأثیر قرار داد و نه با مبانی و اصول محدثان و عارفان این قرن همسو بود در نتیجه حتی اگر اندیشمندی زبان پهلوی می‌دانست و یا به‌صورت افواهی با این مکتب اخلاقی آشنا شده بود، رغبتی به استفاده از محتوای آن نداشت.

۳. آخرین دلیلی که می‌توان به‌عنوان چرایی عدم ترجمه متون اخلاق فارسی دینی لحاظ کرد، مخالفت شدیدی بود که با کیش زرتشتی در دربار خلفا و در جامعه اسلامی وجود داشت. به‌عبارت‌دیگر حاکمان به دلایل سیاسی و جلوگیری از قدرت‌گرفتن نهضت‌های ایرانی همچون شعوبیه و دینداران با انگیزه مقابله با بدعت، گفتمان کیش زرتشتی و به تبع اخلاق زرتشتی را بر نمی‌تافتند. به‌همین دلیل حتی انتساب به آیین زرتشتی که در آن زمان به‌عنوان نزدیک شناخته می‌شد، خون افراد را مباح می‌کرد، امری که در مورد ابن‌مقفع رخ داد و جان او را ستاند. (جمعه، ۲۰۱۶: ۷۷)

با سه دلیل ذکر شده روشن می‌شود که چرا محتوای آثار اخلاق فارسی دینی به دنیای اسلام راه نیافت. دلیل نخست بی‌مهری نهضت ترجمه به این آثار، دلیل دوم محتوای این رویکرد اخلاقی و دلیل سوم نگاه سیاسی - اجتماعی به اندیشه‌های اخلاقی کیش زرتشتی بود.

اخلاق فارسی تجربی

اخلاق تجربی همان‌طور که پیشتر نیز به آن اشاره شد، بر خرد و آزموده‌های بشری استوار بوده است. آثار

۱. اعتقاد به جهان آخرت در سرتاسر گاهان نمایان و متجلی است تقریباً در اغلب بندهای گاهان از سرنوشت انسان پس از مرگ، از پاداشی که نصیب نیکان و مردان خدا خواهد شد و از عقوبتی که در انتظار ناصالحان و بدکاران است سخن گفته شده است. (یسن ۳۰، بند ۱۰، ۱۳، ۲۱، ۳۱ و ۳۴ و یسن ۳۴، بند ۶ ارداویشنامه، ۱۳۷۲: ۴۹)
۲. نباید گمان بریم که جبر یا اختیار انسان امری روشن و بدیهی در کیش زرتشتی است. اختیار انسان در انتخاب خیر و شر در اوستا به‌صراحت تبیین شده است اما در کتاب دینکرد شواهدی برخلاف این امر دیده می‌شود. شاکد معتقد است، جبرگرایی سرنوشت، مفهوم مبهمی در متون زرتشتی است. این مفهوم هم بیانگر تقدیر الهی است و هم عنصری است که از قدرت انسانی و نیز نظم مقدر اشیاء خارج است و به‌صورت غیرمترقبه و بعضاً به‌طور مستبدانه ظاهر می‌شود و بر سرنوشت انسان تأثیر می‌گذارد. (دینکرد، ۱۳۹۲: ۴۳) جوهر و عصاره تلقی آیین زرتشتی باستان در مورد سرنوشت (بخت) عبارت است از اینکه گیتی و زندگی این جهانی مبتنی بر بخت است و مینو و سعادت در آخرت مبتنی بر کنش اعمال فرد، اما تفکیک میان این دو ساده نیست و نمی‌توان نگاه آیین زرتشتی به این دو را به سادگی توضیح داد.

اخلاقی غیردینی در ایران باستان در شکل ارائه متفاوت است، اما محتوای منبع معرفتی در آنها یک چیز و آن عقل و تجربه بشری است. اخلاقیات تجربی که در طی سه هزار سال جریان داشته در زمانی ممکن است رنگ و بوی استدلال به خود گرفته باشد، اما عمدتاً در آنها از استدلال و قیاس پرهیز شده است. این آموزه‌های اخلاقی را نمی‌توان مقدمات قیاس قرار داد و یا در جدل به کار بست. آنچه هست تنها نصایحی خیرخواهانه و بیان تجربیات پیشینیان بر آیندگان، به امید زندگانی بهتر است که بسته به شرایط حاکم و زمانه، شکل و لحن آن متفاوت می‌شود. گاه در قالب نثر، شعر، حکایت و داستان است. انگیزه و اقناع فرد در اقدام به فعل اخلاقی معمولاً وابسته به شخصیت و اهمیت گوینده آن بود به همین دلیل معمولاً این اخلاقیات از زبان بزرگان نقل شده است.

آثار اخلاق فارسی تجربی در هشت شکل و قالب^۱ ارائه شده که از این میان اندرزنامه‌ها بیشتر مورد توجه قرار گرفتند. اندرز مترادف پند است. اندرز ایرانی گفته نغز و کوتاهی است که تجربه و ره‌آورد آزمون سخت، بزرگ و مهمی را در راه زیستن به اختصار بیان می‌کند و غرض از این گفتن و نوشتن، آموختن است با این امید که سودمند افتد. به عبارت دیگر اندرزها از هر آنچه که به مصلحت فرد، گروه، جامعه و ... باشد، سخن می‌گویند. با این تعبیر در واقع دامنه آثار اندرزی بسیار گسترده‌تری دارد و نوشته‌ها و گفته‌های بسیاری در این دایره جای می‌گیرد. (مزدآورد، ۱۳۸۷: ۱۳)

مهم‌ترین آثاری که در اخلاق فارسی غیردینی نگاشته و از طریق نهضت ترجمه به دنیای اسلام راه یافت، از این قرار است:

۱. **جاویدان خرد**: مجموعه‌ای از اندرزهای پهلوی در این کتاب جمع‌آوری شده است. مسکویه که در جستجوی این کتاب بود سرانجام آن را در فارس یافت و ترجمه عربی آن را در کتاب خود که با همین نام جاویدان خرد است آورده است.

۲. **اندرزهای مزدک**: یکی از حکمای دوره ساسانی که اندرزهایی از وی در کتب عربی نقل شده است. ترجمه این کتاب توسط ابن مقفع صورت گرفته است.

۳. **عهد اردشیر**: که امروزه اصل پهلوی آن از بین رفته است و تنها ترجمه عربی آن باقی مانده است. بخش‌های از این کتاب در **تجارب الامم** مسکویه وارد شده است. این کتاب البته شامل اخلاق اجتماعی و اخلاق سیاسی به خصوص اخلاق پادشاهان است. معروف است که مأمون دستور داد معلم فرزندش، **کتاب خدا** را به او یاد دهد، و **عهد اردشیر** را بر او بخواند و **کلیله و دمنه** را حفظ کند. (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۴۵)

۴. **کارنامه انوشیروان** یا **کارنامه**: این کتاب احتمالاً همان کتاب **سیره انوشیروان** است که ابن مقفع

۱. اخبار و سیر، وصایا و اندرزها، عهد، نامه‌های سیاسی، توقیعات، خطابه‌های تاج‌گذاری، آیین‌نامه‌ها، داستان‌های منثور.

آن را ترجمه کرده است. این کتاب نیز مملو از آموزه‌های اخلاقی است اما بخش بیشتر آن اخلاق حاکمان و روش برخورد با رعیت است.

۵. **کلیله و دمنه**: این کتاب نخستین اثری است که توسط نخست ابن‌مقفع (روزبه)^۱ از پهلوی به عربی ترجمه شد. **کلیله و دمنه** (کلیله و دمنگ) در عهد ساسانی توسط برزویه حکیم از سانسکریت به زبان پهلوی ترجمه شده بود و با اضافه کردن بخش‌هایی توسط او به‌عنوان نمادی در اخلاق فارسی شناخته می‌شد که آموزه‌های اخلاقی را از زبان حیوانات بیان می‌کرد.^۲ در قرن ششم (قمری) ابوالمعالی نصرالله منشی، ترجمه عربی ابن‌مقفع را به فارسی ترجمه کرد و این ترجمه تا به امروز مشهور است. در اینجا لازم است اشاره کنیم که کتاب‌های داستانی که از پهلوی به عربی ترجمه شد عمدتاً بار اخلاقی داشت.

۶. **اندرزنامه آذرباد مهرسپندان** که مسکویه بخش‌هایی از آن را در کتاب جاویدان خرد آورده است.

۷. **یادگار بزرگمهر** که اندرزنامه‌هایی از بزرگمهر بختگام وزیر دانای انوشیروان است، نیز ترجمه و در جاویدان خرد تحت‌عنوان (ما اخترته من آداب بزرگمهر) آمده است. (همان: ۱۸۵ - ۱۸۰)

آیا اخلاق فارسی تجربی به دنیای اسلام راه یافت؟

اخلاق فارسی تجربی برخلاف گونه دیگر، به دنیای اسلام راه یافت و از آن استقبال شد.^۳ علت این امر را

۱. برخی از نویسندگان ترجمه بخشی از آثار را توسط محمد، پسر ابن‌مقفع می‌دانند. (کراوس، ۱۹۴۶: ۱۲۰ - ۱۰۱)
۲. علاوه‌براین او به ترجمه خداینامه اقدام کرد که عنوان **سیر ملوک العجم** نام گرفت. او همچنین به ترجمه کتاب **التاج و آیین‌نامه** اقدام کرد و آثاری اخلاقی همچون **الادب الکبیر و الادب الصغیر و رساله الصحابه** را نگاشت. (صفا، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۸۶ - ۱۸۵)
۳. اجمالاً سه رویکرد در قبال اخلاق غیردینی در ایران پیش از اسلام به‌وجود آمد:
 ۱. برخی همچون جاحظ و ثعالبی و به‌طور کلی اکثر ادیبان، کاملاً از این مدل از اخلاق پیروی کردند. آنان به‌خصوص در اندرز و اخلاقیات مربوط به امور سیاسی و پادشاهی، بدون توجه به ناسازگاری برخی از این آموزه‌ها با سنت اسلامی، به‌طور کامل آنها را پذیرفتند.
 ۲. برخی دیگر درصدد اصلاح و رفع نقائص اخلاق فارسی برآمدند و با اصلاح نقاط ضعف آن از نقاط قوت آن بهره بردند. از جمله این افراد ماوردی و غزالی بودند که به‌جای نگارش کتب **اخلاق الملوک**، کتب **نصیحه الملوک** را نگاشتند و برخی از سنت‌های مطرح در اخلاق غیردینی فارسی به‌خصوص اخلاقیات مربوط به شاهان و ملوک را زیر سؤال بردند.
 ۳. اما برخی دیگر از اندیشمندان با طرح ایده حکمت خالده به بررسی اخلاق فارسی غیردینی پرداختند. حکمت خالده یا جاویدان خرد، سودای بسیاری از فلاسفه بود و آنان تلاش می‌کردند با کاوش در لابه‌لای نصایحی که عقلای بشر از هر منطقه و کیشی بیان کرده‌اند بدان دست یابند. از نظر آنان بشر در طول تاریخ از عقل واحدی برخوردار است و این عقول، حقیقت و واقعیت اخلاق را در قالب نصایح و اندرزهای غیردینی بروز می‌دهد. محمد ارکون در خصوص آثار مسکویه این‌گونه می‌گوید: «آنچه می‌توان از آثار مسکویه شناخت این است که او با جمع‌آوری **تجارب الامم** و آموزه‌های دانشمندان دوره‌های مختلف به این نکته دست‌یافته که عقول تمام امت‌های گذشته در طریق واحد است و با اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها و در طی قرون و آمدن و رفتن افراد، این عقل و خرد ثابت و جاویدان است». ثمره این دیدگاه نگارش کتبی همچون **السعاده و الاستعاد** عامری و **تجارب الامم** مسکویه است. (ارکون، ۱۳۸۵: ۵)

می‌توان در چند نکته بیان کرد:

۱. نقش کاتبان: در دنیای اسلام تجربه حکومت و مدیریت واحد بر قلمروی گسترده و افرادی با فرهنگ‌های مختلف وجود نداشت. این بزرگترین چالش حکومت اموی و عباسی بود که چگونه از مدیریت قبیله‌ای به حکومتی یکپارچه و منسجم دست یابند. به‌همین دلیل از تجربه کاتبان و دبیران ایرانی که سالها حیات سیاسی در امپراطوری فارس را تجربه کرده بودند، استفاده شد. دبیران ایرانی از دو روش برای گسترش فرهنگ و ابلاغ منویات حکومت اموی و عباسی خود استفاده می‌کردند: خطاب و ترسل (نامه‌نگاری). خطاب در منابر استفاده می‌شد و ترسل در مواقعی بود که امری ساده از طرف حاکمان ابلاغ می‌شد و کاتبان آن را در قالب کلمات و عبارات منظم می‌ریختند و با بهره‌گیری از آیات و روایات تلاش می‌کردند آن را از منظر دینی و عقلی توجیه کنند. (جابری، ۲۰۱۱: ۱۳۳)

از آنجا که حاکمان خود چیزی نمی‌نوشتند، تمام امر به‌دست کاتبان بود و آنان تلاش می‌کردند به‌گونه‌ای نامه‌نگاری کنند که امر پادشاه مطاع شود. در این نامه‌ها تلاش می‌شد اطاعت از محتوای نامه به‌عنوان امری دینی و اخلاقی القا شود. این سبک نامه‌نگاری کم‌کم به‌عنوان روش رسمی در دربار درآمد و به دبیران و کاتبان بعدی آموزش داده می‌شد. کاتبان و دبیران نخست اهل ایران بودند چرا که دبیری در حکومت اعراب ناشناخته و تعریف نشده بود.

دبیران ایرانی که بر منابع و متون فارسی به‌خصوص آداب و اخلاق فارسی آشنا بودند، علاوه‌بر نگارش نامه و دبیری دیوان‌ها، اخلاق عمومی و آداب پادشاهی که برای حاکمان عباسی جذابیت زیادی داشت را به عربی ترجمه کردند. رفته‌رفته آثار اخلاق فارسی رواج یافت و این امر به‌خصوص در دستگاه خلافت و اندیشمندان آن زمان با استقبال زیادی روبه‌رو شد. به‌عنوان مثال کتاب عهد اردشیر که حاوی آموزه‌ها و پندهای اردشیر بود در زمان عباسیان به ملوک و فرزندان آنان آموخته می‌شد. (همان: ۱۳۴)

بدین ترتیب اخلاق فارسی تجربی به عربی ترجمه شده و به دنیای اسلام راه یافت.

۲. ذائقه شرقی و کلمات قصار. اخلاق فارسی تجربی به‌دلیل آنکه خالی از پیچیدگی و ابهام بوده، چکیده و عصاره پندهای اخلاقی را با کلماتی نغز و دلنشین بیان می‌کرده و موردپسند ملل شرقی واقع شده بود. در تمام ملت‌های شرقی آموزه‌های اخلاقی در قالب امثال و حکم، قصص و افسانه‌ها رواج داشت. آموزه‌هایی که با پرهیز از هرگونه استدلال و مشاجره و بیانات عقلی و فلسفی گاه از زبان افراد صالح و گاه از زبان حیوانات خردمند بیان می‌شد. این آموزه‌ها که میراث مشترک همه ملل شرقی بود، برآمده از امتی خاص همچون هند و یا چین یا ایران بود، اما به‌راحتی در ملت‌های شرقی دیگر نیز پذیرفته و رواج می‌یافت.

اندرزهای پهلوی نیز همسو با این ذائقه بود. ازسویی عاری از استدلال و بحث بوده و درک درستی آن متکی به شهود شنونده و خواننده و یا اعتبار نام گوینده است (مزدپور، ۱۳۸۷: ۱۳) و ازسوی دیگر در بخش‌هایی از جامعه اسلامی به‌خصوص ایران تقاضا برای این سبک اخلاقی و انعطاف نسبت به آموزه‌های اخلاقی ملل دیگر وجود دارد. این دو امر سبب شد که اخلاق فارسی تجربی در دوره اسلامی و به‌خصوص در آثار اخلاق‌پژوهان ایرانی قرن چهارم (قمری) همچون ابوعلی مسکویه راه یابد. به‌دلیل همین ذائقه شرقی بود که اخلاق یونانی که عمدتاً مملو از دقت نظرهای عقلی و استدلال‌های خشک است و با مخالفان به مناظره و نزاع بر می‌خیزد و درصدد است با استدلال حقانیت خود را ثابت کند، در میان عامه مردم جایی پیدا نکرد و صرفاً فیلسوفان از آن طرفداری می‌کردند.

به‌همین دلیل بود که شیوه اندرزنامه‌نویسی بعدها نیز در دنیای اسلام پی‌گرفته شد. به‌عنوان مثال افرادی همچون مسکویه علاوه بر نگارش کتب عمیق همچون *تهذیب الاخلاق*، *آداب العرب و العجم* و *جاویدان خرد* را نگاشتند. این شیوه از اخلاق‌نگاری حتی به مزاق افرادی چون غزالی نیز خوش آمد و در کتاب *نصیحه الملوک* او بازتاب یافت.

۳. ایده خرد جاویدان یا عقل واحد: ایده خرد جاویدان که اندیشمندی همچون عامری و مسکویه از آن دفاع می‌کردند، الهام‌گرفته از اندیشه اخلاق فارسی بوده که درصدد احترام و توجه به همه آموزه‌های اخلاقی در هر ملت و قومی است و بیشتر بر مشترکات اخلاقی و اخلاق غیراستدلالی تأکید دارد و کمتر به اخلاقیات وابسته به فرهنگ یک ملت پرداخته است. براساس این نظریه فضائل اخلاقی که در قالب حکم و نصایح در طول تاریخ مورد تشویق و تأکید قرار گرفته، مختص به یک امت و برآمده از فرهنگ و تجربیات آنها در طول حیات طولانی مدت باشد، اما درنهایت برآمده از عقل انسانی است که مقید به حدود جغرافیایی، جنسی یا اجتماعی نیست. اقوام و امت‌های مختلف با همه اختلاف و تبعاعدی که با یکدیگر دارند از آنجا که همگان متکی به عقل واحدی هستند در مواجهه با فضائل و رذائل و چگونگی زندگی و حیات در عالم انسانی، ادراک یکسانی دارند. (ارکون، ۱۳۸۵: ۵)

عقل واحد یا خرد جاویدان که تمام ابنای بشر از آن برخوردارند، همان نقطه مشترکی است که همه این اندیشه‌ها، حکم و نصایح مختلف را کنار هم جمع می‌کند. با توجه به این نکته مسکویه در آخر کتاب *جاویدان خرد* در این خصوص می‌گوید: «و کان غرضی فی هذا التألیف ... الجزئیات التي ینتفع بها جمهور الناس ... و التصد فی ذلك أن تعلم أن عقول الامم کلها تتوافق علی طریقه واحده و لا تختلف باختلاف البقاع، و لا تتغیر بتغیر الازمنه، و لا یردها راد علی الدهور و الاحقاب و یصح بذلك لقبه، أعني جاویدان خرد». (مسکویه، ۱۳۸۵: ۳۷۵ - ۳۷۶) مسکویه این دیدگاه را در کتاب *جاویدان خرد* بازتاب داده و با

جای دادن نصایح ملل ایران، هند، عرب و روم را در کنار یکدیگر پی گرفته است. جاویدان خرد در واقع کمابیش آیینه تمام‌نمای عقل و خرد شرقی و بیانگر تمام اخلاقیاتی است که در بلاد شرق رواج داشت. او در عبارتی در خصوص کتاب *کليلة و دمنه* همین امر را تبیین کرده و می‌گوید: «و لست اترك مع الايجاز و الاختصار تعظيم هذا الباب (حدیث الثور مع الاسد) و تکریره عليك لتعلم أن القدماء إنما ألفوا فيه الكتب و ضربوا له الامثال و أكثروا فيه الوصايا لما رأوه من النفع العظيم عند السامعين من الاخبار و لما خافوه من الضرر الكثير علي من يتهين به من الاغمار». (همان: ۱۹۵) روشن است که اخلاق تجربی که با مبانی کیش زرتشتی آمیخته نبود این توان را داشت که مورد توجه اخلاق پژوهان قرن چهارم (قمری) قرار گیرد. با این حساب سه دلیل ذکر شده به خوبی ورود اخلاق تجربی و علل استقبال از آن در دنیای اسلام را ثابت می‌کند.

ورود اخلاق فارسی به آثار قرن چهارم (قمری)

اخلاق فارسی در قرن چهارم (قمری) به یک اندازه در میان پژوهشگران رواج نداشت، این سبک اخلاقی در میان دو طیف از اندیشمندان این قرن جای گرفت: فیلسوفان و ادیبان. گروه نخست در فیلسوفانی خلاصه می‌شود که مدافع ایده خرد جاویدان بوده و اخلاق یونانی و استدلالی را مناسب عامه مردم نمی‌دانستند. (ارکون، ۱۳۸۵: ۶) مهمترین آنها ابوعلی مسکویه و سپس ابوالحسن عامری است که آثاری با محتوای اخلاق فارسی تجربی نگاشتند. گروه دوم ادیبانی بودند که در حوزه علم الادب قلم می‌زدند. علم الادب که می‌توان از آن به «ادبیات‌شناسی» تعبیر کرد، عبارت است از: دانشی که اسلوب‌های سخن شیوا و بلیغ را تبیین و از خلل در کلام پرهیز کند. (هاشمی، ۱۳۷۳: ۸) به تعبیر دیگر، علم الأدب نوعی جُنگ‌نویسی است که فقط به نظم، نثر و خوشخوانی عبارت و پرهیز از هر نوع غلط توجه می‌کند و محتوای آن علوم مختلفی همچون اخلاق، سیاست، آداب اجتماعی و ... را در بر می‌گیرد.

اخلاق فارسی تجربی، بخش زیادی از محتوای علم الأدب را شامل می‌شود. به‌این ترتیب هرچند هدف اولیه ادیبان تبیین مسائل اخلاقی نبود اما آنان نقش مهمی در انتقال و ترویج اخلاق فارسی تجربی داشتند. مهم‌ترین آثاری که بیانگر اخلاق فارسی است از این قرار است:

ابن عبد ربه (۳۲۸ - ۲۴۶ ق) در *العقد الفريد*؛ ابومنصور ماتریدی (۳۳۳ - ۲۵۰ ق) *پندنامه*؛ ابوالحسن عامری نیشابوری (۳۸۱ - ۳۰۰ ق) در *کتاب السعادة و الاسعاد*؛ ابوعلی مسکویه (۴۲۱ - ۳۲۰ ق) در *کتاب جاویدان خرد*؛ ابی منصور عبدالملک ثعالبی (۴۲۹ - ۳۵۰ ق) *آداب الملوك*؛ ابوالحسن ماوردی (۴۵۰ - ۳۶۴ ق) در *نصيحة الملوك*.

آثار ذکرشده از نظر محتوایی با یکدیگر تفاوت بسیاری دارند، اما همه آنها به‌نحوی متأثر از اخلاق فارسی تجربی است. بدیهی است که در بین آثار ذکرشده، جاویدان خرد مسکویه از نظم و سامان بهتری برخوردار بوده و به خوبی اخلاق فارسی تجربی را منعکس کرده است.^۱

۱. نهضت ترجمه در دو قرن فعالیت خود در سده دوم و سوم، در آغاز قرن چهارم (قمری) به کار خود پایان داد و منابع غنی از علوم ملل دیگر را در اختیار اندیشمندان مسلمان قرن چهارم (قمری) قرار داد. از جمله این علوم دانش اخلاق بود که بخشی از آثار ترجمه‌شده، از میراث اخلاق فارسی و بیانگر اخلاقیات ایرانیان بود. اخلاق فارسی را به دو بخش اخلاق فارسی دینی و اخلاق فارسی تجربی می‌توان تقسیم کرد.

۲. نوع نخست که اخلاق دینی زرتشتی است هیچگاه به دنیای اسلام راه نیافت و استقبالی از آن نشد. علت این امر را در سه نکته می‌توان خلاصه کرد؛ نخست آنکه نهضت ترجمه به آثار اخلاق فارسی دینی اقدامی نکرد، از سوی دیگر محتوای اخلاق فارسی از آنجاکه آمیخته با مفاهیم اسطوره‌ای و متافیزیکی کیش زرتشتی است، جذابیتی برای طیف‌های مختلف اخلاق‌پژوهان این دوره اعم از فیلسوفان، محدثان و عرفا نداشت و دلیل سوم آنکه به دلایل سیاسی و اجتماعی، سخن گفتن از آیین زرتشتی و هر آن چیزی که منسوب به آن باشد، با عنوان زندیق شناخته شده و فرد را مستوجب مرگ می‌کرد تا حدی که آثار اخلاق فارسی دینی به‌صورت مخفیانه و به زبان پهلوی نگاشته می‌شد.

۳. اما در خصوص اخلاق غیردینی لازم است به این نکته توجه کنیم که نصایح و اندرزهای غیردینی که در ایران پیش از اسلام وجود داشت در همان قالب و شکل به دنیای اسلام راه یافت. این اندرزها به صورت تک‌جمله و بدون توجه به مبانی و اصول مطرح می‌شد. علت ورود این رویکرد اخلاقی به دنیای اسلام را باید در نقش دبیران و کاتبان، ذائقه شرقی که تمایل به این سبک از اخلاق‌نگاری داشت و نیز ایده خرد جاویدان دانست.

۱. این مقاله می‌تواند نگاه عمیق‌تری را به پژوهش‌هایی که در خصوص تراث اخلاق فارسی و تأثیر آن بر اخلاق اسلامی نگاشته می‌شود ارائه کند. به‌عنوان مثال عابد الجابری در کتاب *العقل الاخلاقی العربی* معتقد است؛ اخلاق فارسی در قرون نخست به اسلام راه‌یافته و هرگز از بین نرفت (و لم یدفنوا بعد أباهم أردشیر). (جابری، ۲۰۰۱: ۶۲۱) اخلاق فارسی نقش گسترده و مخربی در اخلاق اسلامی داشت چراکه اساطیر را به‌جای عقل عملی نشانده و آن را از مسیر اصلی خارج کرده است. او معتقد است عقل به‌معنای واقعی در اندیشه اخلاق‌پژوهان ایرانی وجود نداشت و آنان به‌دلیل آنکه پشینیان خود را فراموش نکردند، آموزه‌های اخلاق فارسی را کنار نگذاشته و اموری همچون اطاعت و پیروی از سلطان را در اخلاق جای دادند. روشن است که خوانش جابری از اخلاق فارسی دقیق نیست. اخلاق فارسی دینی که آمیخته با مفاهیم اسطوره‌ای است، اساساً به دنیای اسلام راه نیافت. آنچه به دنیای اسلام آمد اخلاق فارسی تجربی است که عاری از مفاهیم متافیزیکی و همسو با ایده خرد جاویدان است.

منابع و مآخذ

۱. ابن ندیم، ۱۳۵۰، *کتاب الفهرست*، تهران، چاپ محمدرضا تجدد.
۲. ارکون، محمد، ۱۳۵۸، *در مقدمه بر جاویدان خرد*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، سخن.
۴. جابری، عابد، ۲۰۰۱ م، *نقد العقل العربی، العقل الأخلاقی العربی: دراسة تحليلية نقدية لمنظّم القيم فی الثقافة العربیة*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیة.
۵. جمعه، حسین، ۲۰۱۶ م، *ابن المقفع إبداع بین حضارتین*، دمشق، سوریه، دار رسلان للطباعة والنشر.
۶. جمیلی، رشید، ۱۳۸۵، *نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام*، تهران، سمت.
۷. دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۰، *اوستا، گزارش و پژوهش دکتر*، تهران، مروارید.
۸. راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۸۵، *وزیدگی‌های زادسیرم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. رضی، هاشم، ۱۳۵۲، *راهنمای دین زرتشتی* تألیف، تهران، فروهر.
۱۰. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۹۵۵ م، *صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام*، قاهره، التراث الاسلامی.
۱۱. شهزادی، موبد رستم، ۱۳۷۱، *زرتشت و آموزه‌های او*، تهران، فروهر.
۱۲. صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۸۰، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، فردوس.
۱۳. فرنخ‌دادگی، ۱۳۶۹، *بندش*، ترجمه مهرداد بهار، تهران، توس.
۱۴. کراوس، پول، ۱۹۴۶، *التراث الیونانی فی الحضاره الاسلامیه*، قاهره، مصر، عبدالرحمن بدوی.
۱۵. مزداپور، کتابیون، ۱۳۸۷، *اندرزنامه‌های ایران*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۶. مزداپور، کتابیون، ۱۳۶۹، *شایست و ناشایست متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. مسکویه، ابوعلی، ۱۳۵۸، *جاویدان خرد*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. مولایی، چنگیز، ۱۳۹۴، *تاریخ جامع ایران*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۹. فرنخ، آذر پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، ۱۳۹۲، *دینکرد*، کتاب ششم، ترجمه فرشته آهنگری، تهران، صبا.
۲۰. فلیپ، ژینیو، ۱۳۷۲، *ارداویراف نامه (ارداویراز نامه)، حرف نویسی، آوا نویسی*، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، شرکت انتشارات معین انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
۲۱. الهاشم، جوزف، ۱۹۶۰، *سلیمان البستانی و الالباده*، بیروت، دار الثقافة.
۲۲. الهاشمی، احمد، ۱۳۷۹، *جواهر الادب فی ادبیات و انشاء نثر العرب*، تهران، استقلال.