

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال یازدهم، شماره‌ی چهل و چهارم، تابستان ۱۳۹۹، صص ۷۱-۹۵
(مقاله علمی - پژوهشی)

درآمدی بر سیاست عرفی در اندرزنامه‌های دوران میانه ایران: مطالعه‌ی موردی قابوسنامه

سید محمد سعید شجاعی^۱، شجاع احمدوند^۲

چکیده

در تلقی رایج، اندرزنامه‌های دوران میانه بازسازی اندیشه‌ی شاه آرمانی به شمار می‌آیند، اما در اغلب آثار شاخص این سنت فکری نشانه‌های گسست از مفهوم فره ایزدی و گرایش به تلقی عرفی از سیاست و حکومت مشاهده می‌شود. از این رو، تحلیل اندرزنامه‌های برجسته‌ی دوران میانه از منظر اندیشه‌ی سیاسی، می‌تواند دیباچه‌ی تفسیری نوآیین از سنت اندرزگویی باشد. اندیشه‌ی سیاسی تأمل عقلانی در شیوه‌ی تولید و توزیع قدرت در بستر مدینه و ارائه‌ی چهارچوبی از رابطه‌ی حکم و اطاعت است. لذا هدف این مقاله استخراج مقولات ناظر بر مفاهیم حکم و اطاعت از متن *قابوسنامه* امیر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر با تأکیدی ویژه بر باب چهل و دوم و تحلیل آنها از این منظر جهت شناخت ابعاد اندیشه‌ی سیاسی *قابوسنامه* است؛ اندرزنامه‌ای که به گونه‌ای جامع و کاربردی روش درست رفتار در زندگی را بیان می‌کند. یافته‌های پژوهش دلالت بر این دارد که عنصرالمعالی مهم‌ترین پاره‌گفتار قدما در خصوص سیاست، یعنی برگزیدگی و عنایت الهی شاهان را در معرض تردید قرار داده است و بر مبنایی عملی و عرفی، تمشیت امور را عامل پایداری حکومت می‌داند.

واژه‌های کلیدی: قابوسنامه، سیاست عرفی، پیشه‌ی سیاستگری، عنصرالمعالی

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)

(shojaie.saeed7@gmail.com)

۲. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی (ahmadvand@atu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۹، تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۳/۰۳

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

اندرز دادن به قدرت، مقامی نهادینه در ساختار دولت ایرانی بود که وزیران، ادیبان، شاعران، دانشمندان، بزرگان دین، منسوبان و مقربین قدرت و امیران و شاهان اهل قلم که فرصت و فراغت کتابت داشتند، به آن مشغول می‌شدند. نصیحت‌نامه‌ی مشهور به *قابوسنامه* تألیف امیر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر به سال ۴۷۵ هجری قمری بازتاب پندنامه‌ها و اندرزهای شاهان ایران باستان است (صفرزایی و دیگران، ۱۳۹۷، ۹۰). قابوس دوم این کتاب را به نام فرزندش گیلاشاه در ۴۴ فصل نوشته است، به این قصد که اگر وی پس از او حکومت را حفظ کند یا به رتق و فتق کارهای دیگر بپردازد، بداند چگونه وظایف خود را انجام دهد. از این رو، رسوم لشکرکشی، مملکت‌داری، آداب اجتماعی و دانش و فنون متداول را مورد بحث قرار داده است. این نکات نشان می‌دهد که این کتاب گرچه نصیحت‌نامه‌ای برای همه جویندگان دانش است (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۴)، اما نصیحت‌نامه‌ای عمومی نیست، بلکه محتوای آن نصایح سیاسی برای مملکت‌داری است. این کتاب با جریان عمومی اندرزنامه‌های دوره‌ی ساسانی و ادامه‌ی منطقی آنها، یعنی سیاست‌نامه‌های دوره‌ی اسلامی کاملاً هماهنگ است و درعین‌حال «از آنجا که محتوای اصلی اندرزهای اردشیر ساسانی، موضوعات سیاسی بوده این اندرزها در بخش سیاست مدن در مقیاس گسترده‌تری در *قابوسنامه* اقتباس شده است» (صفرزایی و ایمان‌پور، ۱۳۹۷، ۱۳۷).

صداقت، صراحت گفتار، ژرف‌بینی و نکته‌سنجی نویسنده در بیان موضوعات متنوع، تصویری جامع از اوضاع و احوال اجتماعی، سیاسی و اقتصادی زمان مؤلف، البته از نگاه طبقه‌ی وی، ترسیم کرده است. امری که موجب می‌شود بهار آن را «مجموعه تمدن اسلامی پیش از مغول» بنامد (۱۳۵۶، ۱۱۴). اما با وجود اهمیت، محبوبیت و اقبال به *قابوسنامه* در هزاره‌ی گذشته، امروزه از منظر اندیشه‌ی سیاسی یکی از آثار کمتر شناخته‌شده به شمار می‌رود. معنای سیاسی *قابوسنامه* از همان مقدمه‌ی کتاب در خطاب به شاهزاده آشکار می‌شود: «... نصیب من از دنیا این سخن گفتن آمد... [که] پیش تو فرستادم تا خودکامه

| درآمدی بر سیاست عرفی در اندرزنامه‌های دوران میانه ایران ... | ۷۳

نباشی و پرهیز کنی از ناشایست» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۴). این بیان قاطع نشان از پیوند اخلاق و سیاست در نظر نویسنده‌ی کتاب و اهمیت اندرز در سامان سیاسی امور دارد.

۱-۲. پیشینه‌ی پژوهش

در زمینه‌ی پیشینه‌ی تحقیق ضروری است اشاره شود که *قابوسنامه* بنا بر ماهیت و روش، ذیل مبحث «مواجهه با شاهان» یا سنت اندرزنامه‌نویسی قرار می‌گیرد. اصغر افتخاری در *مروری اجمالی بر ساختار اندیشه‌ی سیاسی عنصرالمعالی در قابوسنامه* (۱۳۷۸)، ابواب گوناگون این اثر را در هفت بخش دسته‌بندی کرده است و سپس با ساماندهی این ابواب حول محور سیاست، می‌کوشد اندیشه‌ی مصنف آن را در خصوص اخلاق، سیاست، اقتصاد و فرهنگ دریابد. مقاله‌ی «تأثیر اندرزهای شاهان ساسانی بر آرای تربیتی عنصرالمعالی در قابوسنامه» نوشته‌ی عبدالله صفرزایی، محمد تقی ایمان‌پور و علی ناظمیان فرد (۱۳۹۷)، تداوم محتوای اصلی اندیشه‌ی سیاسی ایرانیان باستان که در پندنامه‌های شاهان تجلی می‌یافت را در *قابوسنامه* بررسی می‌کند. نویسندگان به رواج گسترده‌ی اندرزنامه‌نویسی به مثابه‌ی آیین‌نامه‌ی کشورداری در روزگار ساسانی و تداوم این رسم در ایران دوره‌ی اسلامی اشاره می‌کنند و بر این نظرند که گرچه اندرزنامه‌ها اقشار و شؤن گوناگون جامعه را خطاب قرار می‌دادند، اما این آثار در واقع، آموزش رفتار درست در سنت عملی شاهان بودند. امری که تلاش می‌شود در مقاله‌ی حاضر بر آن تأکید خاصی صورت گیرد. عبدالله صفرزایی و محمد تقی ایمان‌پور در مقاله‌ی «بازنمایی اندرزهای اردشیر ساسانی در قابوسنامه بر اساس مراحل سه‌گانه حکمت عملی» (۱۳۹۷) بر آمیختگی عناصر تربیتی ساسانی با آموزه‌های اسلامی در قرون نخست ایران دوران میانه، تجربیات فردی مؤلف و شرایط سیاسی و اجتماعی زمانه در *قابوسنامه* تأکید می‌کنند. نویسندگان با بهره‌گیری از الگوی سه‌گانه حکمت عملی، یعنی تهذیب نفس، تدبیر منزل و سیاست مدن، *قابوسنامه* را بررسی و با واکاوی آرای اردشیر ساسانی در آن، ویژگی سیاسی این اثر را برجسته می‌سازند. جواد طباطبایی نویسنده‌ی دیگری است که در *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران: ملاحظاتی در مبانی نظری* (۱۳۹۵) *قابوسنامه* و *سیرالملوک* را در اقتفای سنت اندرزگویی

به قدرت، سیاستنامه تلقی می‌کند و بر آن است که نویسندگان آنها «به یکسان اهل سیاست بودند. سیاستنامه‌نویسی آنان به ضرورت الزامات قدرت سیاسی را دنبال می‌کند و هیچ‌یک از آن دو نمی‌توانسته‌اند سخنی بگویند که با الزامات منطق قدرت تعارضی پیدا کند» (۱۳۹۵: ۳۱۳). وی در *خواجه نظام الملک: گفتار در تداوم فرهنگی ایران* (۱۳۸۵)، *قابوسنامه* را در کنار *کلیله و دمنه* و *گلستان سعدی* از جمله ارجمندترین متون در اندیشه‌ی سیاسی ایرانی‌شهری به شمار می‌آورد (۱۳۸۵: ۸۲). شارل هنری فوشه کور،^۱ مستشرق فرانسوی، در *اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری* (۱۳۷۷)، هدف اصلی اندرنامه‌ها را نهادینه‌کردن مضامین اخلاقی از طریق اندرز در ذهن مخاطب می‌داند که اصولاً انسان بالغ و بخصوص شخص اول مملکت، یعنی پادشاه را مورد خطاب قرار می‌دادند و ضرورت حضور مشاور نیک در همراهی پادشاه مضمون اصلی آنها بود. گرچه دامنه‌ی مخاطبان به مرور گسترش یافت و تمام اقشار جامعه را شامل شد. اندرز به سلطان: نصیحت و سیاست در اسلام قرون میانه (۱۳۹۸) نوشته نگین یاوری، پژوهش‌گر جدی و جدیدی در باب اندیشه‌ی سیاسی اندرنامه‌های دوران میانه است. نویسنده با رویکرد تطبیقی و بهره‌گیری از رهیافت تفسیری اسکینر^۲ مفاهیم مندرج در مهم‌ترین آثار اندرنامه‌ای ایران را با آثار متناظر در غرب بررسی می‌کند. تأکید ویژه‌ی نویسنده بر برجستگی خرد عملی و نگاه عرفی به سیاست در اندرنامه‌های سده‌های میانه است. ملاحظه می‌شود آموزش امیرزادگان، نصیحت شاهان و تربیت مردمان هدف این ادبیات و بخشی جدایی‌ناپذیر از آیین فرمانروایی ایرانیان بود. بنابراین، *قابوسنامه* هم تصویری جامع از اوضاع و احوال زمانه از دیدگاه طبقه‌ی نویسنده ارائه می‌دهد و هم با اقتضای به سنت تعلیمی، در تجدید مراسم سنت و پاسداری از آداب حکمرانی و شیوه‌ی تربیتی ایرانیان به رشته تحریر درآمده است.

1. Charles-Henri de Fouchécour
2. Skinner

۳-۱. روش پژوهش

در این مقدمه ذکر نکاتی از باب رهیافت پژوهشی این مقاله ضروری است. از آنجا که هدف تحقیق حاضر جست‌وجوی مفاهیم عرفی سیاست در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران دوران میانه و تحلیل آنهاست، لذا رهیافت تفسیری اسکینر در بررسی تاریخ اندیشه که ناقد رهیافت قرائت متنی و قرائت زمینه‌ای است، رویکرد مناسبی به نظر می‌رسد.

مطابق رهیافت قرائت متنی، برای فهم متن به هیچ نوع اطلاعاتی درخصوص زمینه‌های سیاسی و اجتماعی زمان نگارش متن نیاز نیست. از این رو، متون به مثابه‌ی اعیانی خودبنیاد در نظر گرفته می‌شوند که سؤالات و ایده‌های فرازمانی و فرامکانی در آنها وجود دارد. در مقابل، بنابر رهیافت قرائت زمینه، مؤلف همواره درگیر مسائل و معضلات عصر خود بوده؛ بنابراین، تحلیل گفتارهای فکری در عرصه‌ی تاریخ، مستلزم قرار دادن متون در زمینه‌ی سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک زمان و آشنایی با جزئیات وقایع و حوادث زمان نگارش متن است. اسکینر این هر دو رویکرد را در بررسی متن ناکافی دانسته و معتقد است علاوه بر متن و زمینه‌ی آن، انگیزه، نیت و هدف نویسنده را نیز باید در نظر داشت (اسکینر، الف ۳۹۳۱، ۹۶۱). این امر از طریق مطالعه‌ی آثار و جریانهای فکری و مسائل دوره‌ی مورد نظر حاصل می‌شود. از طرف دیگر چون متن مکتوب نوعی ارتباط زبانی است که در نوشتار تجلی می‌یابد، بنابراین در منظومه‌ای از واژگان هنجارین مرسوم و گفتارهای مرتبط با آن و در نسبت با آثار معاصران و فضای ایدئولوژیک زمان قرار می‌گیرد. به‌زعم او برای فهم یک متن باید حداقل به پنج پرسش اساسی پاسخ داد. نویسنده چگونه در متن خود زمینه‌ی ایدئولوژیک کنش‌های سیاسی را ترسیم کرده و تفاوت او با دیگر نویسندگان معاصرش در این زمینه چیست؟ مؤلف هنگام تصرف در هنجارهای مرسوم ایدئولوژیک، چه کاری انجام می‌دهد؟ نویسنده چگونه ایدئولوژیها را شناسایی، نقد و تحول آنها را بررسی و تبیین کرده است؟ در این متن، ارتباط ایدئولوژی و کنش سیاسی که اشاعه‌ی آن ایدئولوژی را توضیح داده چگونه ترسیم شده است؟ کدام اندیشه و کنشهای سیاسی زمانه‌ی نویسنده منجر به ترسیم و ترویج هنجار مرسوم شده‌اند؟

ذکر این نکته خالی از فایده نیست که در وضعیت فعلی فقر منابع احتمالاً روش اسکینر

را نمی‌توان تمام و کمال در بخش عمده‌ای از تاریخ ایران به کار برد، اما همان‌طور که خود نیز اشاره می‌کند، مقصود «نمایاندن شیوه‌ی خاصی برای مطالعه و تفسیر متون تاریخی» (اسکینر، ب ۱۳۹۳، ۳۱) است. لذا در این مقاله تلقی وی از هنجار مرسوم و نیت مؤلف در مقام مفاهیم راهنما به صورت محدود استفاده می‌شود.

بدینسان متن اثری مرتبط با خالق آن در نظر گرفته می‌شود و با بررسی واژگان و اصطلاحات به کار رفته در آن بر آنچه خالق احتمالاً در خلق اثر در حال انجام دادنش بوده است، تأکید می‌شود. در واقع، در این رهیافت متن نوعی کنش کلامی انتقادی در نظر گرفته می‌شود که گسست‌های مفهومی را در دوره‌ای خاص نشان می‌دهد. از این رو، در این مطالعه با نگاهی تاریخی زمینه و زمانه‌ی نویسنده‌ی *قابوسنامه*، نسبت ایدئولوژی زمانه و کنش سیاسی او بررسی شده، و مهم‌ترین نوآوری‌های او که با تصرف در هنجار مرسوم زمانه به دست آمده است، نشان داده می‌شود.

اشارات صریح عنصرالمعالی در مورد حکومت بر مبنای خرد، راستی و مردمی، همچنین صورتبندی دقیق و مفصل وی از اخلاق عملی، او را در مقابل گفتار هنجارین متعارف و مرسوم زمانه قرار می‌دهد؛ گفتاری که بر اجرای شریعت به‌عنوان غایت سیاست تأکید داشت و با قدرت‌یابی روزافزون فقها و شریعتمداران متناظر بود. منشأ مشروعیت حکم می‌تواند الهی یا مردمی باشد، اما به نظر می‌رسد تأکید نویسنده‌ی *قابوسنامه* بر عقل عملی و اخلاق فردی و سیاسی شاهان، او را در برابر کسانی که نگاه آرمانی-شرعی به حکومت داشتند قرار می‌دهد.

در گفتار مسلط قرون اولیه‌ی ایران دوره‌ی اسلامی، حاکم باید منشور امارت از خلیفه می‌گرفت و در لوای او حکومت می‌کرد. لذا به وجهی سنت‌گرا و ارتودوکسی، مشروعیت حاکم در گرو تبعیت از خلیفه و اجرای شریعت قلمداد می‌شد. بدینسان در صورت تحقق این شرط، حتی برخی متفکران اهل سنت، اطاعت از حاکم جائز را در شرایط خاص و ضروری روا می‌دانستند (میرعلی، ۱۳۹۱، ۱۲۶). در این موضوع مباحث عنصرالمعالی درباره‌ی حکومت بر مبنای خرد متعارف و لزوم حفظ حکومت بر مبنای عملی عدل میان سه رکن جامعه، او را در مقابل گفتمان مسلط قرار می‌دهد. در بعد اعتراض بر ضد حاکم،

او به تلویح اشاره دارد که نادیده‌گرفتن نصایح خردمندان و غرور قدرت، موجب خودکامگی و غفلت از ملکداری و ازدست‌رفتن حکومت می‌شود. از این رو، عنصرالمعالی در سراسر اثر دلمشغول شیوهی اعمال قدرت است. این مقاله می‌کوشد با تحلیل متن *قابوسنامه* به این پرسش‌ها پاسخ دهد که حکم و اطاعت یا رابطه‌ی فرمانروایی در *قابوسنامه* چگونه بازتاب یافته است؟ با توجه به دیدگاه عمل‌گرای عنصرالمعالی، غایت سیاست و اعمال قدرت در *قابوسنامه* چیست؟

۲. زمینه و زمانه

پیآمد بی‌واسطه‌ی سقوط شاهنشاهی ساسانی، تبدیل ایران به بخشی از مملکت جدید اسلامی بود. لیکن از همان آغاز، ایرانیان روابط پرتنش با حکام جدید عرب برقرار کردند. شیوه‌ی زندگی اغلب ایرانیان، کشت و کار زمین و حفاظت از منابع محدود آبی و تأسیسات پیچیده‌ی آن بود؛ شیوه‌ای که فاصله‌ی بعیدی با زندگی قبیله‌ای و فرهنگ بادیه‌نشینی اعراب داشت. این ناسازگاری حتی در گاهشماری ایرانی و تقویم عربی هم نمود داشت، لذا از نخستین دهه‌های ورود اسلام به ایران، نهضت‌های پایداری در برابر سلطه‌ی اعراب آغاز شد که برخی از آنها صبغه‌های فکری و فرهنگی پررنگی داشتند. تصورات موعودگرای زرتشتی، نهضت مساوات‌طلب شعوبیه، شورش‌های محلی با انگیزه‌های مذهبی و راهکار عاجل فرمانروایی مشترک یک عرب و یک ایرانی (دریایی، ۱۳۹۳، ۶۹) بخشی از جلوه‌های آن بود که سرانجام تشکیل حکومت‌های مستقل و نیمه‌مستقل در ایران را ممکن کرد. پادشاهی آل زیار که در اوایل قرن چهارم به دست مردآویج (۳۱۵-۳۲۳ ق) تأسیس شد، یکی از این حکومت‌ها بود که می‌کوشیدند از اطاعت خلفای عباسی سرباز زنند. آنها برای تحقق این هدف، نسبت به فرهنگ ایرانی تعصب ویژه‌ای قائل بودند که برگزیدن نام‌های سره پارسی، احیای آئین‌ها و سنن ایران باستان و گسترش فرهنگ، علوم و ادبیات، برخی از جلوه‌های بارز رویکردشان بود (وکیلی و همکاران، ۱۳۹۴، ۱۳۱).

گاهی قلمرو رو به گسترش حکومت‌های محلی ایرانی در قرون نخست اسلامی ایران،

تهدیدی جدی برای خلافت بود به طوری که آل بویه مدتی بغداد را در تسخیر خود داشتند. «اما با تمام احوال برای خلفا این سعادت بود که به جای مردآویج، یعنی آن مرد متعصب ایرانی با آن برنامه‌ی تنظیم‌شده و بدین جهت سرسخت و لایتغیر، آل بویه بین‌النهرین را تصرف کردند؛ زیرا اگرچه ایشان شیعی مذهب بودند، ولی اطلاعات آنان اندک بود و با هر محیطی می‌ساختند» (اشپولر، ۱۳۶۹، ۱۶۳). مونتگمری وات^۱، اسلام‌شناس، صحنه‌ی سیاسی و اجتماعی چهار سده‌ی نخست دوره‌ی اسلامی را به شکلی فشرده، اما روشن در چهار مرحله ترسیم کرده است. از نظر وی این چهار مرحله را می‌توان فتوحات، تغییر دین، تجزیه و بازسازی نامید (Watt, 1971: p. 7). به این ترتیب در مرحله‌ی نخست اعراب در طول یک سده سرزمین‌های وسیعی از کوه‌های پیرنه و شمال آفریقا تا پنجاب را به تصرف خود درآوردند که شامل شاهنشاهی ساسانی و بخش‌هایی از امپراتوری بیزانس می‌شد و در رأس آن خلیفه در مقام جانشین پیامبر اسلام قرار داشت. دومین مرحله، تغییر تدریجی دین در متصرفات اعراب بود. این تغییر، ناشی از مدعای جهانشمولی و تبلیغی اسلام بود که البته به دلیل ریشه‌ی عربی آن همواره دینی در درجه‌ی اول، عربی تلقی می‌شد؛ گرایشی که در قرن نخست خلافت باعث شده بود اعراب خود را شهروند درجه‌ی اول بدانند که سبب بروز تعارضات شدیدی بین نومسلمانان و اعراب شد. در مرحله‌ی سوم با روی کار آمدن تیره‌ی عباسی به یاری ایرانیان، ناگزیر قوم‌محوری نخستین ضعیف شد و با گسترش قدرت امیران محلی در سرزمین‌های شرقی خلافت، وحدت جهان اسلام از هم پاشید. در مرحله‌ی چهارم، خلافت، بازمانده‌ی قدرت‌اش را از دست داد و بنابراین تلاش کرد تا کارکرد و منزلت رسمی و آیینی خود را بازیابد؛ درحالی‌که «قدرت واقعی در دست‌ان زنجیره‌ای از جنگ‌سالاران قرار گرفته بود که سرانجام عنوان «سلطان» را کسب نمودند» (ibid, pp. 7-12).

التفات به کیفیت و ماهیت اندیشه‌ی این دوران، روشنگر تفکر سیاسی و زمینه‌ی فکری، ایدئولوژیک و واژگان هنجارین^۲ منظومه‌های معنابخش حاکم بر اذهان این دوره خواهد

1. Montgomery Watt
2. normative vocabulary

بود. بدیهی است اندیشه‌ی این دوران مثل هر دوران دیگر نه محدود به میراث گذشتگان است و نه کاملاً گسسته از آن. اندیشه‌ی سیاسی در ایران دوره‌ی میانه نیز بالتبع از حیث موضوعات و مسائل نظری و معضلات عینی تشابهی با دوران پیش از خود ندارد، اما مفاهیم و مفردات چندی را از اندیشه‌ی دوران پیش از خود به میراث برد که ثمره‌ی تعاطی آنها با وقایع سده‌های نخست هجری، بازشناسی هویت ایرانی در برابر عرب بود که برخی از ابعاد آن هنوز هم ناشناخته مانده است.

نویسنده‌ی *تاریخ مردم/ایران* با اشاره به «پراکندگی هویت و اقسام وحدت» و لزوم ارائه‌ی راه حلی نافذ برای برون‌رفت از این وضعیت در قرون اولیه‌ی ایران اسلامی، خاطر نشان می‌سازد: «نیل به نوعی وحدت البته که گه‌گاه آرمان مدعیان قدرت و بهانه هیجان‌انگیزی آنها می‌شد، اما آنها این آرمان را جز به مقیاس سود و مصلحت شخصی نمی‌توانستند ارزیابی کنند. فقط اندیشه‌ی گویندگانی مثل رودکی و فردوسی یا خردمندانی مانند ابوریحان بیرونی و عنصرالمعالی بود که در این پراکندگی بی‌سرانجام، از مرز شهر و ولایت فراتر می‌رفت و زندگی مردم ایران را در تمام گوشه و کنار آن شامل می‌گشت. با این همه، همان پراکندگی بی‌سرانجام نیز لاقلاً به پاره‌ای از سرزمین‌های فلات که مدت طولانی‌تری آسایش و ایمنی می‌یافت گه‌گاه فرصتی مغتنم برای توجه به امر سازندگی می‌داد» (زرین‌کوب، ۱۳۹۴، ۵۱۹).

در چنین زمینه‌ای حکومت‌های نیمه‌مستقل ایرانی رو به انقراض می‌رفتند، سلجوقیان از افق شرق سرزمین ایران پدیدار می‌شدند و دستگاه رو به افول خلافت بغداد تلاش می‌کرد در میان ایشان متحد جدیدی بیابد. خلفا امید داشتند که سلجوقیان حنفی‌مذهب با گردن نهادن به مشروعیت ایشان وحدت از دست‌رفته جهان اسلام را بازیابند. از این‌رو، در این گیرودار حاکمان خرد نواحی ایران به حفظ قلمروهای کوچک در مخاطره‌ی خود می‌اندیشیدند و اغلب اهل نظر ایرانی با نگاهی به گذشته تلاش می‌کردند سنن ایرانی را تا حد امکان پاسداری کرده و پاسخی روزآمد برای معضلات و مشکلات عصر خود بیابند. ایشان آگاه بودند که معدوم را نمی‌توان بازگرداند و لیکن با بهره‌گیری از عناصر خردگرای سنت و بازپرداخت نویی از مفاهیم پویای آن در آشوب زمانه بستر فکری امنی تدارک

بینند. در نسبت با این فضای فکری و سیاسی، امیر عنصرالمعالی که به آداب و رسوم و سنن ایرانی التفاتی ویژه داشت و دلبسته‌ی ملک پدری بود، *قابوسنامه* را به رشته‌ی تحریر درآورد.

عنصرالمعالی از شاهزادگان دیلمی خاندان زیاری بود که نشو و نمای دودمانی ایشان در قالب جریان‌های سیاسی و نظامی جاری و فعال در کرانه‌های جنوبی دریای مازندران در سده‌ی سوم و دهه‌های آغازین سده‌ی چهارم شروع شد (اللهیاری، ۱۳۸۱، ۱۲۷). گسترش دین اسلام در هر منطقه، متأثر از عوامل متفاوتی بوده است. این امر به عواملی چون ویژگی‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی مردم آن ناحیه و حاملان عناصر فرهنگی جدید بستگی دارد. سرزمین دیلمان و گیلان، در جنوب غربی دریای مازندران، نیز از مناطقی بود که گسترش اسلام در آن با دیگر نواحی ایران متفاوت بود. این منطقه بیش از سه قرن در مقابل لشکرکشی‌های اعراب مسلمان مقاومت کرد و در آن مدت، یکی از بزرگ‌ترین ثغور قلمرو اسلامی بود. در طول سه قرن، به تدریج دین اسلام در میان ساکنان قلمرو، حتی خاندان حاکم، رواج یافت و به دنبال آن، با حضور علویان طبرستان، در سال‌های پایانی قرن سوم، در اندک زمانی مقاومت دیلمیان درهم شکست، اکثریت گیل و دیلم مسلمان شدند و سرزمین آنها بخشی از دارالاسلام شد.

از زندگی سیاسی و شخصی عنصرالمعالی اطلاع چندانی در دست نیست، اما بنا بر شواهد متنی موجود در *قابوسنامه*، او در اوایل سده‌ی پنجم متولد شد و حدوداً تا اواخر آن قرن زیست. وی در لشکرکشی‌های غزنویان شرکت داشت و مدتی در غزنین به سر برده بود. حدوداً در نیمه‌ی سده‌ی پنجم، امیرنشین کوچکی که منحصر به قسمتی از گرگان و طبرستان می‌شد را به میراث برد و از قرار معلوم به ملک پدری که خود نیز بر آن افزوده بود دلبستگی بسیار داشت. *قابوسنامه* آشکارا تأثر از دو عامل اساسی را بازتاب می‌دهد: نخست، نازش مؤلف به تبار خود که به خاندان‌های قدیمی ایران پیش از اسلام می‌رسید و افتخار بر دامادی سلطان محمود غزنوی. دیگری، نگرانی واضح امیر در خصوص آینده‌ی امیرنشین موروئی و سرنوشت فرزندش (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۴-۵).

قابوسنامه به نوعی وصیت‌نامه‌ی عنصرالمعالی به شمار می‌آید. از این رو، تمایل آشکار

نویسنده به انتقال همه‌ی دانش و تجربه‌ی خود به فرزند (همان، ۲۶۲) اثر را به یک نوع دائرةالمعارف تجربی مختصر «حول سه قلمرو اخلاق فردی، زندگی اجتماعی و معرفت پیشه‌ها» (فوشه‌کور، ۱۳۷۷، ۲۱۵) با هدف آموزش رفتار درست در زندگی مبدل کرده است. از این رو، باب‌های متعدد اثر در شرح علوم، هنرها و آداب مختلف، شامل طب، نجوم، چوگان، تفریح و تفرج، عشق، تمتع و لذت‌طلبی، خنیاگری، مهمانی، خوردن و نوشیدن و در نهایت آیین جوانمردی همگی گام‌هایی است در جهت آموزش مخاطب آن، یعنی امیرزاده‌ای که از قرار معلوم امیدی به حکومت او نیست.

قابوسنامه در نگاه نخست فاقد محوری واحد که باب‌های متعدد کتاب حول آن وحدت یابند به نظر می‌رسد. نگارش این نوع آثار مجموعه «حکمت» و کشکول حاوی مطالب گوناگون، در ایران سده‌ی میانه رواج داشت، آثاری که هدف آنها تعلیم، اندرز و یا حتی صرفاً نزهت خاطر مخاطب بود. لذا نخستین گام در بررسی قابوسنامه تلاش برای یافتن محور واحدی است که هدف و غایت نویسنده را برملا کند. از این رو، به قصد یافتن محور احتمالی، چهل و چهار باب قابوسنامه را می‌توان به مثابه‌ی قطعات یک پازل در نظر گرفت و تلاش کرد با کنار هم چیدن قطعات پراکنده به معانی موجود در ورای جملات راه یافت و به نظریه‌ی احتمالی نویسنده پی برد.

باب هشتم در ترتیب فصول کتاب نخستین بخشی است که جهانبینی سیاسی خردگرای قابوسنامه را با مایه‌ای از فلسفه‌ی تاریخ پدیدار می‌سازد. باب «در یاد کردن پندهای نوشین روان» در واقع، تمهیدی برای باب‌های آتی است. از این رو، نخستین پندی که به نقل از انوشیروان به زبان عنصرالمعالی جاری می‌شود، توجه پندنیوش به «گردش حال‌ها» است. عنصرالمعالی در زمانه‌ای آشوبناک می‌زیست. از سوی غرب دستگاه رو به زوال خلیفگان، با استفاده از ضعف آل بویه جانی دوباره یافته بود و نواحی غربی ایران و حکومت‌های نسبتاً خودمختار آن را تهدید می‌کرد و از سوی شرق نیز قدرت غزنویان در رقابت با هم‌تباران ترک خود رو به افول می‌رفت. امیر در ادامه‌ی همین باب اندرز می‌دهد که «نادان تر از آن مردم نبود که کهتری را به مهتری رسیده بیند همچنان به وی به چشم کهتری نگردد» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۵۲). فره ایزدی و نژادگی خصوصیت اصلی شاهان

باستانی ایران بود، اما آشکار است که در جهانبینی امیر مزاج دهر چنان دگرگون گردیده که هر آینه «کهنتری به مهتری رسیده».

اندرز اصولاً محصول تجربه‌ی فردی است، لذا وی در اشاره به واقعه‌گرا و عملی‌بودن نصیحت‌های خود در انتهای کتاب می‌نویسد: «هرچه عادت من بود جمله به کتابی کردم از بهر تو... از کوچکی تا به پیری عادت من چنین بوده است و من شصت و سه سال بدین سیرت بودم» (همان، ۲۶۳). با این رویکرد به نظر می‌رسد مضمون خرد عملی، محوری است که باب‌های گوناگون *قابوسنامه* بر مدار آن منسجم می‌شوند.

در دوره‌ی باستانی و اسلامی ایران زمین خواندن *سیره الملوک* و تأمل در مطالب آنها در تمایز با «کارهای عامه» از امور ضروری شاهان و شاهزادگان به شمار می‌آمد. چنان‌که نویسنده‌ی *نامه‌ی تنسر* ضمن سرزنش مخاطب می‌نویسد: «... آنچه به عهد پدر هر یک از شما رفت هیچ بر خاطر ندارید، از کارهای عامه و سیر ملوک» (تنسر، ۱۳۵۴، ۵۶). از این رو، مؤلف *قابوسنامه* می‌نویسد: «پیشه بسیار است، هر یکی را جدا شرح کردن ممکن نشود، قصه دراز گردد و کتاب من از نهاد واصل بشود» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۱۵۷). وی که پیرانه‌سر و از سر تجربت «گردش حال‌ها» دیده است به صرافت طبع می‌نویسد: «ترا بدین دانش نیاز افتد از اتفاق روزگار و حوادث‌های زمانه» (همان، ۱۵۸)؛ اشاره‌ای که منشأ تلقی رایج از کتاب *عنصرالمعالی* در مقام حکمت عملی و آموزش پیشه‌ها به امیرزاده‌ای است که امیدی به امارت وی نیست. اما آنچه که در ادامه‌ی فقره‌ی منقول و در نسبت مستحکم مفهومی با فقره‌ی منقول از *نامه‌ی تنسر* نادیده گرفته می‌شود این اشاره امیر است که «و همچنین مهتر باشی که هستی، مهتران را هم علم پیشه‌ها دانستن لابد است» (همان، ۱۵۸). توضیحات پر و پیمان امیر در خصوص انواع پیشه‌ها، تقسیم جامعه به اصناف متمایز با وظیفه‌ای مشخص و اخلاق حرفه‌ای مقرر مشغول به کاروبار خود، نشان‌دهنده‌ی دانش و نگاه فردی از طبقه‌ی اشرافی به جامعه‌ی زمان خود است. اما بر خلاف تلقی بسیاری از محققان، قلمرو فکری *عنصرالمعالی* در *قابوسنامه*، ترسیم جامعه‌ی خیالی و مدینه‌ی فاضله‌ای نیست که تنها در سامان سخن ظاهر می‌شود، بلکه وی نگاهی عملگرایانه به معرفت پیشه‌ها دارد تا به وقت ضرورت حتی امیرزاده‌ای که امید چندانی به

شهریاری وی نیست بتواند زندگی خود را سامان دهد؛ اما نه الزماً با انجام پیشه‌هایی که مهارت در هر کدام عمری می‌طلبند، بلکه قصد امیر التفات مخاطب به «رسم و سامان» است که «این ندانی اگرچه استاد کسی باشی در آن باب چون اسیری باشی». وی هشدار می‌دهد که در هر چیز باید به اسرار آن نگریست، لذا قابوسنامه به مثابه‌ی هر می به نظر می‌رسد که در آن انواع پیشه‌ها، آداب و رسوم و جوانب زندگی که عمیقاً متأثر از آداب و رسوم ایرانی پیش از اسلام است با اخلاقیات خاص خود، زمینه‌ی حکومت نیک و بسامان را فراهم می‌کند. از سوی دیگر دسته‌بندی پیشه‌ها با معیار فایده و تأکید بر مهارت که محصول تمرین و ممارست است، نشان می‌دهد که در نظر عنصرالمعالی خرد، مضمونی عملی دارد. از این رو، مباحث وی در خصوص سیاست نیز از منظری اجرایی است.

بدینسان برجستگی قابوسنامه نسبت به اغلب اندرزنامه‌های دوران میانه که بیشتر به امور حکومتی می‌پردازند، همین تأمل بر زندگی روزمره‌ی مردمان و مشاغلی است که مهارت در آنها نیاز به تمرین و ممارست عملی دارد. وی می‌نویسد: «باید که بسیار سیر ملوک خوانده باشی و بدانسته و بتن خویش خدمت پادشاهی کرده باشی تا پیش خداوند خصلت‌ها[ی] ستوده ملوک گذشته همی گویی تا آن اندر دل پادشاه کار کند و بندگان خدای تعالی را اندران نفعی و تفرجی همی باشد» (همان، ۲۰۴).

باری توجه به سبک تجربی نگارش قابوسنامه نشان می‌دهد مضمون خرد عملی، محوری است که باب‌های متعدد متنوع این اثر را وحدت و انسجام می‌بخشد و امکان تأمل و تأسیس سیاستی ناسوتی که متکی بر منظومه‌های ایدئولوژیک زمانه نیست را برای نویسنده فراهم می‌آورد.

مسئله‌ی عنصرالمعالی شیوه‌ی عملی اعمال قدرت است (فوشه کور، ۱۳۷۷، ۲۶۴). در واقع، وی نشان می‌دهد که حکمرانی خوب و رفاه مادی و معنوی رعیت و لشکری را غایت سیاست پنداشتن موجب تداوم و ماندگاری حکومت است. از این رو، وی که بر حسب اقامت طولانی در دربار غزنویان به شرایط واقعی کسب و نگهداری قدرت التفاتی ویژه داشت، بیش از آنکه مانند اصحاب شریعت دل مشغول مطابقت آراء و عقاید خود با شرع باشد و یا مانند کاتبان نصیحت‌الملوک‌ها برای پادشاه صفات و خصوصیات آرمانی

قائل باشد، می‌کوشد بر مبنای اخلاق عملی و خرد متعارف روش‌هایی عملی در تمشیت امور بیابد.

لذا درک قدرت و مفهوم فرمانروایی در نظر عنصرالمعالی از ورای سخنانش درخصوص نظم سیاسی مطلوب آشکار می‌شود. بنابراین، باب چهل و دوم *قابوسنامه*، «اندر آیین و شرط پادشاهی»، را در پرتو این ملاحظات بازخوانی می‌کنیم.

۳. نظم سیاسی مطلوب

باب «در آیین و شرط پادشاهی» ترسیم سیمای پادشاه مطلوب از نظر عنصرالمعالی است و به سه بخش تقسیم می‌شود که هر کدام با جنبه‌ای از امر سیاست مرتبط است. بخش نخست، توصیف خصال و فضیلت‌هایی است که حاکم را برای نشستن بر منصب قدرت آماده می‌کند و می‌توان آنها را ویژگی‌های حاکم مطلوب از نظر وی دانست. بخش دوم به وظایف و تکالیف پادشاه در برابر ارکان حکومتی شامل وزیر، کارگزاران و نظامیان می‌پردازد که به نوعی نشان‌دهنده‌ی ساختار حکومتی و کارکردهای آن در ذهن امیر است و باتوجه به فقدان بحث منشأ مشروعیت در مباحث وی می‌توان آن را جانشین بحث مشروعیت در دیدگاه او دانست. در بخش سوم نیز مسئولیت‌های پادشاه را در حفظ مردم و قلمرو توضیح می‌دهد، امری که آشکارکننده‌ی غایت سیاست از نظر وی است. اما عنصرالمعالی پیش از پرداختن به ساختار و کارکرد حکومت، لازم می‌بیند که از منظر فایده، به منافع کسب قدرت و حفاظت از آن بپردازد، امری که نشان از رویکرد واقع‌گرای او به قدرت و سیاست دارد.

۳-۱. حفظ حکومت، اصل سیاست

تقدیس اراده‌ی قدرت، مضمون رایج اندرزنامه‌های سیاسی دوران میانه است «... چون [جهان‌داری] میسر شد آن را عزیز باید داشت و در حفظ آن جدّ و مبالغت باید نمود» (نصرالله منشی، ۱۳۹۴، ۲۳۶). این حفظ حریم قدرت در نظر عنصرالمعالی مبتنی بر مصلحت سیاسی است و وجهی کاملاً عمل‌گرایانه دارد. ازاین‌رو، ضمن نقل حکایتی

درباره‌ی جدّ خویش و جنگاوری و «قتال» بودن وی در ابتدای حکایت می‌نویسد: «مردی بد بود و از بدی او لشکر برو کینه‌ور گشته بود» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۱۰۰)، اما در پایان حکایت، تدبیر و تأمل کار ملک و مصلحت عمل دولت را فراسوی نیک و بد اعمال فردی شهریار می‌داند و با صحّه گذاردن بر سخن جدّش که اگر مردم بیشتری را کشته بود گرفتار و اسیر نمی‌شد، به شاهزاده نصیحت می‌کند: «تا بدانچه بیاید کردن تقصیر نکنی» (همان، ۱۰۱). وی در این تأکید بر عملگرایی در ابتدای سده‌های میانه‌ی اسلام و ایران، به شکلی حیرت‌آور حتی عمل فرعون را تأیید می‌کند و می‌نویسد: «اندر پادشاهی به کارهای بزرگ عادت کن زیرا که پادشاه بزرگ‌تر از همه کسی است پس باید که گفتار و کردار وی بزرگ‌تر از گفتار و کردار دیگران باشد... چنان‌که فرعون لعنة الله اگر بدان بزرگی سخن نه گفته بودی آفریدگار جل جلاله و تقدست اسماؤه کی روایت سخن او کردی؟» (همان، ۲۳۹).

عنصرالمعالی بدترین کار پادشاه را رفتاری می‌داند که موجب «دلیری رعیت و بی‌فرمانی حاشیت است» (همان، ۲۲۸). از این رو، او راجع به پاسداری از سریر سلطنت هشدار می‌دهد: «اندر پادشاهی مگذار که کسی فرمان تو را خوار دارد... که پادشاه به صورت با رعیت راست است، فرق میان پادشاه و رعیت آن است که او فرمانده است و این فرمانبردار» (همان، ۲۳۰). این بیان قاطع دو قطب تشکیل‌دهنده‌ی جامعه‌ی سیاسی، یعنی شاه و رعیت و ماهیت رابطه‌ی بین آن دو را مشخص می‌سازد؛ برخلاف سنت باستانی ایران، شاه را دارای فره ایزدی و واجد پیکری الهی نمی‌داند که در نظر وی «صورت پادشاه با رعیت برابر است» امری که خود نشان‌دهنده‌ی چرخش در منظومه‌ی مشروعیت شاهی است و فرق پادشاه با رعیت در فرماندهی وی و اطاعت مردم است. دو زوج کلمه‌ی شاه-رعیت و سیاست-رحمت در تفکر سیاسی امیر عنصرالمعالی، نشانگر دلوپسی و دغدغه‌ی اصلی وی در رابطه با شیوه‌ی اعمال قدرت است. بنابراین، توصیه‌های متوازن وی در خصوص نگهداشت لشکر و رعیت نشان‌دهنده‌ی درکی قراردادی از جامعه دارد که در آن «شاه و رعیت دو طرف قراردادی ضمنی هستند» (فوشه‌کور، ۱۳۷۷، ۲۶۵). بنابراین، رابطه‌ی قدرت در متن قابوسنامه زمانی «موجّه و پایدار است که به سود دو طرف رابطه

باشد» (همان، ۲۶۵).

عنصرالمعالی بر آن است که منصب پادشاهی مقتضی رفاه و راحت مادی و اخلاقی است (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۲۳۰)، اما وضعیت عملی استقرار پادشاه در رأس سرزمینی که از موهبت آن برخوردار است هنگامی موجه و مشروع می‌شود که رعیت نیز از رفاه و آسایش برخوردار باشد. جالب نظر است که توجه به «بندگان خدا» چنان در نظر او بنیادی است که حتی آن را با محدودیت وسعت سرزمینی مرتبط می‌داند و در داستانی که «شخصیت محوری پیرزن» در آن یادآور افسانه‌ی والی آذربایجان و انوشیروان است، به نقل از پیرزنی خطاب به مسعود غزنوی می‌گوید: «مملکت چندان دار که به نام تو کار کنند و باقی بگذار تا کسی دیگر بدارد که بر نامه او کار کنند و تو همچنین به عشرت خویش همی باش تا بندگان خدا در بلا و محنت گرفتار نباشند» (همان، ۲۳۲). لذا آنچه موقعیت مطلوب رشک‌برانگیز حکومت و عیش حاکم را از دست‌اندازی رقبای و منازعان قدرت حفظ می‌کند، عدالت و انفاذ حکم فرمانرواست. در واقع، مطلوبیت عدل، در ثبات حکومت و جامعه و تقویت و عمران ملک پادشاه است. او که هیچ‌گاه به سیاق رایج اندرزنانه‌ها و سیاستنامه‌ها و نصیحت‌الملوک‌ها، شاه را سایه‌ی خدا و ظل الله و مؤید به او معرفی نمی‌کند، در بحث عدالت به اقتفای سنت فکری باستانی ایران، آبادانی و خرمی عالم و ایضاً ویرانی آن را وابسته به دادگری و بیداد شاه می‌داند. پژوهشگری در این خصوص می‌نویسد: «توصیه‌ی سیاستنامه‌نویسان به پادشاهان ایجاد توازن و تعادل میان ارکان جامعه، لشکر و رعیت و خزانه، بود. پس آنچه موجب عملکرد صحیح سه رکن جامعه می‌شود عدل سلطان است که حلقه‌ی ارتباط میان سه رکن به حساب می‌آید. با عدل رابطه‌ای تسلسلی میان سه رکن جامعه برقرار می‌شد. این برهم‌کنش در صورت برقراری عدالت در جامعه نتیجه‌ی مثبت و در صورت ظلم و عدم بینش سیاسی و مدیریتی حکام، نتیجه‌ی منفی در پی داشت» (ترکمنی آذر، ۱۳۹۴، ۹۱).

از این رو، در نظر عنصرالمعالی «پادشاه چون آفتاب است نشاید که آفتاب بر یکی تابد و بر دیگری نتابد» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۲۳۳). اندرزنانه‌هایی مانند *سیرالملوک* خواجه نظام‌الملک و *نصیحت‌الملوک* امام محمد غزالی و *شریعت‌نامه‌هایی مانند سلوک‌الملوک*

خنجی، عدالت حاکم را تکلیفی در برابر خدا قلمداد می‌کردند که عدم التزام بدان موجب سلب مشروعیت از حاکم می‌شد، اگرچه کمتر متفکری عصیان خلق را روا می‌دانست و مجازات ستمگران در این جهان یا جهان دیگر به خداوند واگذار می‌شد. اما عنصرالمعالی فاقد چنین نگاهی به رابطه‌ی شاه با خداست. وی بر اساس تجربه‌ی عملی زندگی سیاسی، درکی اجرایی و عرفی از اعمال قدرت یافته بود، لذا با ارائه‌ی یک رشته اندرزهای عملی، پادشاه را در داشتن رفتار درست به منظور حفظ نظام هدایت می‌کند.

در نظر او عدالت شرط مشروعیت حکومت فرمانروا نیست، بلکه محافظ قدرت و فضیلت شهریاری است. لذا در گسست از جریان غالب اندیشه‌ی سیاسی دوران میانه، عدل و داد را سرشت پادشاهی و عامل مشروعیت و حقانیت قدرت نمی‌داند، بلکه توصیه‌های وی ناظر بر فایده‌ی عملی عدالت است و تأکید می‌کند «چشمه عمارت و خرمی عالم پادشاه دادگرست و چشمه ویرانی و خرابی و دژمی عالم پادشاه بیدادگرست. و بر درد بندگان خداوند عزوجل صبور مباش و پیوسته خلوت دوست مدار که چون تو از لشکر و مردم نفور گیری مردم و لشکر نیز از تو نفور باشند و در نیکو داشتن لشکر و رعیت تقصیر مکن که اگر تقصیر کنی آن تقصیر توفیر دشمنان باشد» (همان، ۲۳۳).

وی حتی عدل را فضیلت پادشاه نمی‌داند، بلکه در نظر امیر، عدل نسق‌دهنده‌ی حکومت است که موجب رفاه مردم و رونق ملک (فوشه‌کور، ۱۳۷۷، ۲۶۴) و فرمانبرداری مردم از متولیان امور و تداوم حکومت و استمرار قدرت (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۲۳۳) می‌شود.

۳-۲. آیین شهریاری

عنصرالمعالی عمل دولت را امری خطیر می‌داند که مضمون مشترک اندرزنامه‌های دوران میانه بود. «در قعر دریا با بند غوطه خوردن و در مستی لب مار دم‌بریده مکیدن خطر است و از آن هایل‌تر و مخوف‌تر خدمت و قربت سلاطین» (نصرالله منشی، ۱۳۹۴: ۱۰۳) و لیکن اجتناب از خدمت دولتی را جایز ندانسته، ورود به دستگاه دیوانی را برای رفاه حال و تحقق مراد مشروط به هوشیاری و رعایت برخی اصول تجربی، توصیه می‌کند. نخستین اصل در نظر وی هراس از پادشاه است «هر چند که پادشاه تو را به خود نزدیک کند... تو

بدان غره مشو... و آن روز نا ایمن باش» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۱۹۸). پندهای وی در خصوص وزارت نشان از شناخت عمیق و تجربی وی از جایگاه وزیر در نظام‌های حکومتی دوران میانه‌ی ایران و مناسبات سیاسی دارد.

امیر تمام همت خود را به بیان نحوه‌ی ارتباط وزیر و پادشاه اختصاص می‌دهد و اکثر اصول اخلاق عملی او ناظر به همین وجه است. وی می‌داند که وزارت شغلی است که قدرت فراوان و سرانجامی شوم دارد. در سخنان امیر به‌روشنی می‌توان رسم وزارت دربارهای شاهان را شناخت که وزیر اجازه دارد ثروت بیندوزد، نزدیکان خود را به مناصب گوناگون بگمارد، اما عاقبت تمام دارایی او توقیف و مصادره می‌شود و جان خود را نیز می‌بازد. بدینسان اندرز می‌دهد: «همه به تو نه دهند و اگر دهند بعد از آن آنرا خواستار بود، اگر اول فرا گذارند آخر بنه گذارند. پس چیز خداوند نگاه دار و اگر بخوری به دو انگشت خور تا در گلو بنه ماند... تا دانگی به دیگران بنگذاری درمی بتوانی خوردن» (همان، ۲۱۶).

از نظر عنصرالمعالی حتی وزیر درستکار نیز از گزند پادشاه در امان نیست و روزی به خشم وی گرفتار خواهد شد. از این رو، می‌نویسد: «اگرچه در عمل پادشاه فربه شوی خویشتن لاغر نمای تا ایمن باشی، نبینی که گوسفند تا لاغر باشد از کشتن ایمن بود و کس به کشتن او نکوشد و چون فربه شود همه کس را به کشتن او طمع بود» (همان، ۱۹۹). او اگرچه آسیب ناشی از نادیده گرفتن خشم پادشاه و پند حکیمان را در یک تراز می‌گذارد، اما توصیه می‌کند که در همراهی مدام پادشاه، باید قول و عمل پادشاه را تأیید کرد و باب میل و مقصود او سخن گفت و از لجاجت پرهیز کرد و می‌نویسد: «هرکه با خداوند [پادشاه] خویش لجاج کند پیش از اجل بمیرد» (همان، ۱۹۸). از همین رو وی درباره‌ی رفتار با وزیر تجویز می‌کند که «با سیاست باش، خاصه با وزیر خویش. البته خویشتن را سلیم قلبی به وزیر منمای، یکباره محتاج رأی او مباش و هر سخنی که وزیر بگوید... بشنو اما در وقت اجابت مکن. بگوی: تا بنگرم آنکه چنانکه باید کرد بفرمایم» (همان، ۲۲۸).

وزارت در نظر امیر مقامی رفیع و خطیر است. از همین رو وی در مقام سیاست بیشتر

به وزیر توجه دارد تا پادشاه. این گفته با توجه به این نکته که عنصرالمعالی وزیر را از شرب خمر نهی کرده است برای ما آشکار می‌شود، چراکه او هیچ‌گاه چنین حکمی را برای دیگران بیان نکرده است و فقط در این مقام آن را یادآور می‌شود. از آنجا که وزیر بدون سلاح در جوار پادشاه قرار می‌گیرد لازم است تا بیشترین حزم و احتیاط را روا دارد و با پادشاه بازی زیرکانه‌ای را پیشه سازد. تضاد وزارت و پادشاهی احتمالاً در هیچ اثری به اندازه‌ی *قابوسنامه* برجسته نشده است. وزیر در نحوه‌ی تعامل با شاه باید دو رویه پیشه سازد. از یک طرف خیرخواهی، قناعت، انصاف و راستی از خود نشان دهد تا نظر مساعد او را جلب کند و از طرف دیگر باید از شاه واهمه داشته باشد و سعی کند با اطلاع از اوضاع جاری و احوال شخصی شاه، راه توطئه و نیرنگ حسودان که متمایل به عزل او هستند را ببندد. پس چون وزیر همیشه در موقعیت خطرناکی است باید پیوسته هوشیار و مراقب شاه باشد و حتی بهتر آنکه نزدیکان شاه جاسوسان وزیر باشند تا از هر «نفسی که او زند وزیر آگاه باشد» و هر زهری را پادزهری سازد.

آگاهی پادشاه از وضعیت قلمرو حکومت و اطلاع از احوال رعیت و لشکری و هوشیاری نسبت به اوضاع ممالک دیگر، وظیفه‌ی اصلی پادشاه نسبت به امنیت و حفظ حکومت است. عنصرالمعالی تأکید دارد: «غافل مباش از آگاه بودن از احوال ملوک عالم، چنان باید که هیچ پادشاهی نفسی نزند که نه تو بر آن مطلع باشی... پس باید که از حال رعیت و لشکر خویش غافل نباشی و از حال مملکت خویش بی‌خبر نباشی، خاصه از حال وزیر و باید که وزیر تو آب نخورد تا تو بدانی» (همان، ۲۳۸-۲۳۵). اعمال قدرتی که لاجرم مطلقه، اما در حفاظت از مردم و قلمرو همواره در معرض تهدید دشمن است.

۳-۳. دین و دولت

محوریت نظریه‌ی پادشاهی بر همزادی دین و دولت بود که *قابوسنامه* آن را به سکوت برگزار می‌کند و تنها در باب دوم «در ستایش و آفرینش پیغمبر علیه السلام» بعد از بیان ناگزیری مردم از سیاست به شاهزاده توصیه می‌کند که تنها در امور دینی «فرمانبردار [پیامبر] باشد... و در شکر منعم تقصیر نکند و حق فرایض دین نگاه دارد تا نیک نام و

ستوده باشد» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۱۵).

در اندرزنامه‌های ساسانی شاه آرمانی عین دین بود و عمل وی دین‌داری و عالی‌ترین جنبه‌ی شاهی زمانی آشکار می‌گشت که شاهی و دین‌داری قرین می‌شد؛ همان حکم معروف اردشیر مبنی بر توأمانی ملک و دین. به این معنا شهریاری از دین پایه و دین از شهریاری نیرو می‌گیرد و توأمان بودن حکومت و دین ایده‌ای است که پس از اسلام نیز به‌شدت مورد پسند خلفا و امرای اسلامی قرار گرفت. البته باید به یاد داشت که قرائت موبدان از این امر به گونه‌ای خاص بود. آنان شاه را مرد دین می‌دانستند، اما نه به معنای کسی که باید حکم دینی دهد، زیرا صدور حکم دینی مختص خود آنان بود، بلکه مردی که باید دین را بگسترده و به آن پایبند باشد. در نامه تنسر عبارتی آمده است که عین یا مشابه آن در کتب آن دوران تجارب الامم، عهد اردشیر، کلیله و دمنه و سیاستنامه بسیار به چشم می‌خورد: «دین و ملک هر دو به یک شکم زادند دوسیده^۱، هرگز از یکدیگر جدا نشوند، و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد» (تنسر، ۱۳۵۴، ۵۳). این برادران همزاد جدایی‌ناپذیر هیچ‌یک بدون کمک دیگری قوام و دوام ندارد، زیرا دین اساس پادشاهی است و حکومت پس از دین، نگهبان دین است. اما دیدگاه عنصرالمعالی در این باره نیز نوین‌یاد است. وی نخستین اصل اخلاق سیاسی شاهان را پارسایی می‌داند. در این زمان روابط امیران ایرانی با خلافت بغداد در آستانه‌ی گسستی دوران‌ساز بود و نقل صفات خلیفگان و داستان‌های عدالت و تقوای آنان در اندرزنامه‌ها، تلاشی جهت هم‌ترازی خلیفگان و شاهان است. از این رو، امیر درباره‌ی ضرورت پارسایی شاهان پند می‌دهد: «بدان ای پسرک اگر پادشاه باشی پارسا باش و پاک شلواری پاک دینی است» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵، ۲۲۷). آنچه در این فقره اهمیت پارسایی را نشان می‌دهد، تغییر آن به «پاک‌دینی» است که طنین ساسانی آن مشهود است. قابوسنامه گرچه اثری اخلاقی است، اما در حیطه‌ی مکارم الاخلاق قرار نمی‌گیرد. وی به‌ضرورت به اخلاق نیز از منطق سیاست می‌نگرد، لذا با اندکی تسامح می‌توان توصیه‌های اخلاقی وی مبنی بر «پاک

۱. همزاد، دوقلو

شلواری» را به زبان امروز، هماهنگ با نوعی اخلاق حرفه‌ای دانست.

۴. نتیجه‌گیری

غایت فرمانروایی در نظر عنصرالمعالی فاقد مضمون دینی است و محتوای قابوسنامه در تقابل آشکار با گفتار مسلط دوره‌ی خود، به‌وضوح خردگرا و بر مبنای اخلاقی عرفی است. عنصرالمعالی می‌کوشد مبنای مشروعیت را از پایه‌ی دینی به سمت بنیادی اخلاقی و عملی و دارای معنوی مشترک عموم انسان‌ها که به‌زعم وی «خرد، راستی و مردمی» است ببرد. او شرط پایداری پادشاهی را دین‌داری و دین را نگاهبان حکومت نمی‌داند و کاملاً به اصولی عملی استناد می‌کند که دهه‌ای پس از آن با این کلام بر قلم خواجه نظام‌الملک جاری می‌شود: «الملک بیقی مع الکفر و لاییقی مع الظلم». پندهای عنصرالمعالی نشان از دو ویژگی اساسی سیاست در نظر وی دارد. نخست تأکید بر نوعی عملگرایی است و دوم، رویکرد عرفی به مناسبات سیاسی و اعمال قدرت. او عمدتاً دل‌مشغول حفظ قلمرو امارت خانوادگی از گزند حوادث روزگار بود، لذا می‌کوشد با روشی دستوری-اخلاقی نظریه‌ی سیاسی خود را مبنی بر مماشات و سازگاری با قدرت برتر و پاسداری از مردم امیرنشین تبیین کند؛ خصوصیتی که به کار امیر محلی ناحیه‌ی کوچکی می‌آید که در بازی بزرگان گرفتار آمده و می‌کوشد با موازنه‌ی منفی و هوشیاری، چند صباحی با آرامش و نیکنامی فرمان براند.

منابع و مآخذ

- اسکینر، کوئنتین، (۱۳۹۳ الف)، *بینش‌های علم سیاست*، ترجمه‌ی فریبرز مجیدی، ج ۱: در باب روش، تهران: فرهنگ جاوید.
- اسکینر، کوئنتین، (۱۳۹۳ ب)، *بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن*، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، ج ۱: رنسانس، تهران: آگاه.
- افنخاری، اصغر، (۱۳۷۸)، «مروری اجمالی بر ساختار اندیشه سیاسی عنصرالمعالی در قابوسنامه»، *فصلنامه‌ی پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، ش ۹، صص ۶۵-۱۰۱.
- اشپولر، برتولد، (۱۳۶۹)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه‌ی مریم میراحمدی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- اللهیاری، فریدون، (۱۳۸۱)، «قابوس‌نامه عنصرالمعالی و جریان اندرزنانه‌نویسی سیاسی در ایران دوران اسلامی»، *مجله‌ی علمی-پژوهشی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره ۲، ش ۳۰ و ۳۱، پاییز و زمستان، صص ۱۲۵-۱۴۲.
- بهار، محمد تقی، (۱۳۵۶)، *سیک‌شناسی یا تاریخ تطور نشر فارسی*، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- ترکمنی آذر، پروین، (۱۳۹۴)، «بنیان نظری الگوی پیشرفت ایرانیان (تأملی بر تاریخ نوشته‌های قرن سوم تا ششم هجری)»، *مجله‌ی سیاست متعالیه*، س ۳، ش ۸، بهار، صص ۸۳-۱۰۰.
- تنسر، (۱۳۵۴)، *نامه تنسر به گشنسب*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی.
- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان، (۱۳۶۲)، *سلوک الملوک*، به تصحیح و مقدمه محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- دریایی، تورج، (۱۳۹۳)، *شاهنشاهی ایران، پیروزی عرب‌ها و فرجام‌شناختی زردشتی*، ترجمه‌ی شهرام جلیلیان، تهران: توس.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۴)، *تاریخ مردم ایران*، ج ۲: *از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه*، تهران: امیرکبیر.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، (۱۳۸۵)، *کلیات*، به تصحیح محمد علی فروغی، تهران: هرمس.
- صفرزایی، عبدالله و دیگران، (۱۳۹۷)، «تأثیر اندرزهای شاهان ساسانی بر آرای تربیتی عنصرالمعالی در قابوسنامه»، *مجله‌ی پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، ش ۲۲، بهار و تابستان، صص ۸۹-۱۰۸.

| درآمدی بر سیاست عرفی در اندرزنامه‌های دوران میانه ایران ... | ۹۳

- صفرزایی، عبدالله و محمد تقی ایمان‌پور، (۱۳۹۷)، «بازنمایی اندرزهای اردشیر ساسانی در قابوسنامه (بر اساس مراحل سه‌گانه حکمت عملی)»، *جستارهای تاریخی*، س ۹، ش ۲، پاییز و زمستان، صص ۱۲۳-۱۴۵.
- طباطبایی، سید جواد، (۱۳۹۵)، *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران: ملاحظاتی در مبنای نظری*، تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سید جواد، (۱۳۸۵)، *خواجه نظام الملک: گفتار در تداوم فرهنگی ایران*، تبریز: ستوده.
- عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر، (۱۳۹۵)، *قابوسنامه*، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی طوسی، امام ابوحماد، (۱۳۱۵)، *نصیحت‌الملوک*، با مقدمه، تصحیح و تحشیه جلال همایی، تهران: کتابخانه تهران.
- فوشه‌کور، شارل-هانری دو، (۱۳۷۷)، *اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری*، ترجمه‌ی محمد علی امیرمعزی و عبدالمحمد روح بخشان، تهران: نشر دانشگاهی.
- نصر الله منشی، ابوالمعالی، (۱۳۹۴)، *کلیله و دمنه*، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
- میرعلی، محمد علی، (۱۳۹۱)، «نظریه‌ی اطاعت از امام جائز در فقه سیاسی اهل سنت»، *حکومت اسلامی*، س ۱۷، ش ۳، پاییز، صص ۱۲۵-۱۵۰.
- نظام الملک، حسن بن علی، (۱۳۸۹)، *سیر الملوک (سیاستنامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.
- وکیلی، هادی و همکاران، (۱۳۹۴)، «رویکرد فرهنگی-اجتماعی آل زیار (۳۱۵-۴۷۰ ه.ق)»، *تاریخنامه خوارزمی*، س ۳، پاییز، ش ۱ (پیاپی ۹)، صص ۱۳۰-۱۵۳.
- یاوری، نگین، (۱۳۹۸)، *اندرز به سلطان: نصیحت و سیاست در اسلام قرون میانه*، ترجمه‌ی محمد دهقانی، تهران: نشر تاریخ ایران.
- Watt, W. Montgomery, (1971), *Muslim Intellectual*, Edinburgh University Press.

Sources Transliteration

Sources in Persian

- Allāhyārī, Fereydūn (1381 Š.), “Qābūsnāmeḥ-ye ‘Onṣor al-Ma’ālī wa Ĵaryān-e Andarznāmeḥnevisī-e Sīāsī dar Īrān-e Dawrān-e Eslāmī”, *Majāla-ye ‘Elmī-Pezūhešī-e Dāneškadeh-ye Adabīāt wa ‘Olūm-e Ensānī Dānešgāh-e Ešfahān*, 2, No. 30-31, pp. 125-142. [In Persian]
- Bahār, Moḥammad Taqī (1356 Š.), *Sbkšenāsī yā Tārīk-e Taṭavor-e Naṭr-e Fārsī*, Vol. 2, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Eftekāri, Ašḡar (1378 Š.), “Morūrī Ejmālī bar Sāktār-e Andīšeh Sīāsī-e ‘Onṣor al-Ma’ālī dar Qābūsnāmeḥ”, *Faṣlnāmeḥ-ye Pezūhešī-ye Dānešgāh-e Emām Šādeq (PBUH)*, No. 9, pp. 65-101. [In Persian]
- Ġazālī Ṭūsī, Emām Abū Ḥāmed (1315 Š.), *Naṣīḥat al-Molūk*, edited by Ĵalāl Homānī, Tehran: Ketābkāneh-ye Tehrān. [In Persian]
- koṅjī, Fażlullāh b. Rūzbehān (1362 Š.), *Solūk al-Molūk*, edited by Moḥammad ‘Alī Movaḥed, Tehran: kārasmī. [In Persian]
- Mīr ‘Alī, Moḥammad ‘Alī (1391 Š.), “Nazarīyeh-e Etā’at az Emām-e Ĵāer dar Feqh-e Sīāsī-ye Ahl-e Sonnat”, *Ḥokūmat-e Eslāmī*, 17, No. 3, pp. 125-150. [In Persian]
- Naṣrullāh Monšī, Abulma’ālī (1394 Š.), *Kelīla wa Demna*, edited by Moĵtabā Mīnovī, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Neẓām al-Molk, Ḥasan b. ‘Alī (1389 Š.), *Sīat al-Molūk (Sīasatnāmeḥ)*, edited by Hubert Dark, Tehran: ‘Elmī wa Farhangī. [In Persian]
- ‘Onṣor al-Ma’ālī, Keykāvūs b. Edkandar (1395 Š.), *Qābūsnāmeḥ*, edited by Ġolāmhosayn Yūsofī, Tehran: ‘Elmī wa Farhangī. [In Persian]
- Sa’dī, Moṣleḥ al-Dīn b. Abdullāh (1385 Š.), *Kollīāt*, edited by Moḥammad ‘Alī Forūḡī, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Šafarzānī, ‘Abdullāh; (et. al.) (1397 Š.), “Taṭīr-e Andarzhā-ye Šāhān-e Sāsānī bar Ārā-ye Tarbīātī-e ‘Onṣor al-Ma’ālī dar Qābūsnāmeḥ”, *Majāla-ye Pezūhešhā-e Tārīkī-e Īrān wa Eslām*, No. 22, pp. 89-108. [In Persian]
- Šafarzānī, ‘Abdullāh; Moḥammad Taqī Īmānpūr (1397 Š.), “Bāznamānī-e Andarzhā-ye Ardašīr-e Sāsānī dar Qābūsnāmeḥ (Bar Asās-e Marāḥel-e Se gāneh-ye Ḥekmat-e ‘Amālī)”, *Ĵostārḥā-ye Tārīkī*, 9, No. 2, p. 123-145. [In Persian]
- Ṭabāṭabānī, Sayed Ĵavād (1385 Š.), *Kājeḥ Neẓām al-Molk: Goftar dae Tadāvom-e Farhangī-e Īrān*, Tabriz: Sotūdeh. [In Persian]
- Ṭabāṭabānī, Sayed Ĵavād (1395 Š.), *Tārīk-e Andīšehhā-ye Sīāsī dar Īrān: Molāḥeẓātī dar Mabānī-e Nazarī*, Tehran: Mīnovī kerad. [In Persian]
- Tansar (1354 Š.), *Nāmeḥ-ye Tansar be Gošnash*, edited by Moĵtabā Mīnovī, Tehran: kārasmī.
- Torkamanī Āzar, Parvīn (1394 Š.), “Bonyān-e Nazarī-e Olgū-ye Pīšraft-e Īrānīān (Tamolī bar Tārīk-Neveštehā-ye Qrn-e Sevvom tā Šešom-e Hejri)”, *Majālah-ye Sīasat-e Mote’ālīyeh*, 3, No. 8, pp. 83-100. [In Persian]
- Vaktīlī, Ḥādī; (et. al.) (1394 Š.), “Roykard-e Farhangī-Ejtem’ī-e Āl-e Zīār (315-470 AH.)”, *Tārīknāmeḥ-ye Kārasmī*, 3, No. 1 (9), pp. 130-153. [In Persian]
- Zarrīnkub, ‘Abdulhosayn (1394 Š.), *Tārīk-e Mardom-e Īrān: Vol. 2, Az Pāyān-e Sāsānīān tā Pāyān-e Āl-e Būyeh*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]

Sources in English, French and German

- Daryae, Touraj (2012), *Iranian Kingship, the Arab Conquest and Zoroastrian Apocalypse: The History of Fārs and Beyond in Late Antiquity*, K. R. Cama Oriental Institute.

- Fouchécour, Charles-Henri (1986), *Moralia: Les notions morales dans la littérature persane du 3e-93 au 7e-13e siècle*, Paris.
- Skinner, Quentin (2012), *The Foundation of Modern Political Thought, Vol. 1, The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002), *Visions of Politics, Vol. 1, Regarding Method*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spuler, Bertold (1952), *Iran fruh-islamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055*, Vol. 1, Steiner Wiesbaden.
- Watt, W. Montgomery, (1971), *Muslim Intellectual*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Yavari, Neguin (2014), *Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam*, C. Hurst & Co. Publishers Ltd.