

مروری اجمالی بر ساختار اندیشه سیاسی عنصرالمعالی در قابوس نامه

• اصغر افتخاری *

چکیده: در این نوشتار مؤلف سعی دارد با تأمل در ابواب مختلف کتاب قابوس نامه، اثر گرانسنگ عنصرالمعالی، ساختارهای حاکم بر اندیشه سیاسی او را رسم نماید. از این رو، مجموع ملاحظات مؤلف کتاب، در قالب هفت بخش جداگانه (اخلاقی، حکومتی، حقوقی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و تربیتی) آمده، و سپس ارتباط منطقی میان هفت رکن فوق توضیح داده شده است. نتیجه آنکه ضمن معرفی شدن دیدگاه سیاسی عنصرالمعالی، خواننده می‌تواند بسادگی ارتباط آن را با سایر عناصر فکری مؤلف کتاب دریابد.

واژه‌های کلیدی: ۱. عنصرالمعالی ۲. اخلاق ۳. سیاست ۴. اقتصاد ۵. حکومت ۶. فرهنگ

مقدمه

در دیار ماگرایش ملی تألیف در عرصه «اندیشه سیاسی»، «برونگرا» است. هم و غم نویسندگان ما در شناساندن «خداوندان اندیشه سیاسی»، در غرب خلاصه می‌شود و تألیف - و بیشتر از آن ترجمه - معمولاً در این باره است. اگر چه هنوز راه نارفته و زوایای ناشناخته بسیار می‌باشد، اما به گوهر در پای اندیشه خودی چندان توجهی نشده و «یک از هزاران» به بیان نیامده است. با قبول این «ضرورت»، قابوس‌نامه را پیش روی خود نهادیم و در کار فهم اندیشه سیاسی مؤلف توانمند آن برآمدیم.

البته، غرض از چنین غوری فقط «ترسیم تمام عیاربنای اندیشه عنصرالمعالی» نیست، بلکه مهم شناساندن «طریق تأمل» و ورود به دنیای آرای عنصرالمعالی است؛ زیرا پراکندگی مطالب، زیادی موضوعات بحث شده و سیاق کلام مؤلف، مجموعه‌ای را پدید آورده که اگرچه با ارزش و غنی است، ولی انسجام و وضوح لازم را ندارد و امر را بر جویندگان معرفت مشتبه می‌سازد. بنابراین، یافتن محوری واحد و چیدن دقایق نظری عنصرالمعالی برحول آن، راه را برای «نظریه پردازی» و تأملات نظری و عملی بعد هموارتر می‌سازد.

از بررسی آثار مؤلفانی که گوشه چشمی به قابوس‌نامه داشته‌اند، معلوم می‌شود که اکثر ایشان مفتون قلم توانای مؤلف و ظرافتهای ادبی قابوس‌نامه شده‌اند. به عبارتی رساتر، زیبایی سخن عنصرالمعالی ادیبان را به خود فرا خوانده و این جذبه آنقدر زیاد بوده، که قابوس‌نامه را بکلی به عرصه ادبیات وابسته کرده است.

آقای محمد معین در مجموعه مقالات (معین، ۱۳۶۷، ج ۲، صص ۲۷۶-۲۸۴)، ادوارد براون در تاریخ ادبی ایران (براون، ۱۳۵۸، ج ۲، صص ۴۷۳-۴۸۴) و هرمان‌اته در تاریخ ادبیات فارسی (اته، ۱۳۵۶، ص ۲۶۶)، کلاً بر بعد ادبی قابوس‌نامه انگشت گذاشته و سخن سراپینها کرده‌اند. حتی در کارسترگ آقای ذبیح‌الله صفا (صفا، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۸۹۸-۹۰۲) نیز که از اوضاع اجتماعی، سیاسی، تاریخی و اقتصادی آن زمان در حد مقبولی سخن رفته است، باز هم از تحلیل اندیشه سیاسی عنصرالمعالی اثری دیده نمی‌شود و خواننده فقط به مجموعه‌ای از اطلاعات تاریخی مربوط به زمان حیات عنصرالمعالی آگاه می‌شود. با همه این احوال، تلاش آقای صفا از تأملات امین عبدالمجید بدوی در

کتاب بحث درباره قابوس‌نامه (بدوی، ۱۳۳۵)، ارزشمندتر و مفیدتر به نظر می‌رسد، زیرا بدوی در نهایت به بیان سرفصلهای قابوس‌نامه - که در فهرست کتاب معمولاً می‌آید - بسنده می‌کند.

خلاصه، نقصان موجود در این زمینه نه متوجه نویسندگان فوق‌الذکر، بلکه دامنگیر سیاست‌شناسان ما نیز است؛ زیرا از ادیبان توقعی جز تأمل ادبی نمی‌رود. البته، جا دارد که به اثر ارزشمند آقای سعید نفیسی و همچنین غلامحسین یوسفی اشاره شود. اگر چه این دو کتاب کاملاً جنبه ادبی دارند، اما از آنجا که مؤلفان زحمت تصحیح قابوس‌نامه را بر خود هموار نموده و گام اول را در زمینه قرائت صحیح کتاب برداشته‌اند، قابل تقدیر است. همچنین، لازم است به سلسله مقالات نگاشته شده درباره قابوس‌نامه در روزنامه کیهان (آذر و دی ۱۳۷۲) نیز اشاره‌ای شود، که جوانه‌های تأملات سیاسی در قابوس‌نامه در آن اوراق و در لابلای انبوه تأملات ادبی، قابل رؤیت است.

امیر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس و ششمین پسر زبیر (۴۱۲-۴۷۵ق)، معروف به «عنصرالمعالی»، از شاهزادگان خاندان زیاری است که در قرن چهارم و پنجم هجری در شمال ایران و بویژه در گرگان، طبرستان، گیلان و دیلمستان حکمرانی داشته‌اند. امیر عنصرالمعالی، دختر سلطان محمود غزنوی را به همسری گرفت و از او فرزندی به نام گیلانشاه آورد که قابوس‌نامه را برای وی نگاشته است (یوسفی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۳). درباره جلوس او و گیلانشاه بر تخت شاهی، میان اندیشمندان و مورخان اختلاف است. گروهی عقیده دارند که امیرزاده زیاری را حقیقتاً حکمرانی دست نداد. اما به اعتقاد برخی محققان، حکومتی - هرچند کوچک و محدود - برای آن دو بوده است (یوسفی، ۱۳۷۱، مقدمه). اگر چه نتیجه این بحث در درک هر چه صحیح‌تر گفتار صاحب کتاب مؤثر است، اما نقل شواهد تاریخی از هر طرف، ما را در تصدیق یکی از این دو قول با مشکل مواجه می‌سازد. لذا برای خروج از این بن‌بست، به نظر سومی معتقد می‌شویم و تلاش می‌کنیم تا به نحوی آن دو نظر را جمع نماییم؛ اگر چه حکمرانی عنصرالمعالی و فرزندش از حیث تاریخی مسلم هم نباشد، ولی این مطلب قطعی است که مؤلف حتماً از مسائل حکومتی آگاه بوده است. علاوه بر قول متین او، ولادتش در یک خاندان اشرافی و حکمران، می‌تواند این نظر را تأیید کند.

عنصرالمعالی از حیث علمی نیز معروف و سرآمد بود. استاد بدیع‌الزمان فروزانفر درباره او می‌گوید (یوسفی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۲):

«کیکاووس از کلیه علوم و آداب متداول آن عصر مطلع بود و حتی حرف و صنایع را نیز آموخته، بلکه در بعضی از آنها استاد بود. در کلیه فنون علمی از قبیل: طب و فلسفه و نجوم و ریاضی و شعب هر یک مهارت داشته، و ظاهراً خط پهلوی را نیز می‌خوانده است و به زبان طبری و پارسی در هر دو شعر می‌ساخته.»

این مهارت فقط به حوزه علم محدود نبود، بلکه شامل: سوارکاری، شمشیربازی، سپرداری و شناوری نیز می‌شد (آهی، ۱۳۷۲).

باتوجه به وضعیت علمی - فرهنگی آن زمان، می‌توان تصویری جامع‌تر از سیمای علمی کیکاووس رسم کرد. بنابر نقل مورخان، اگرچه سرزمین ایران در آن زمان دچار نوعی هرج و مرج و آشفتگی بود - به طوری که در همه جا شعله‌های آتش بر اثر تاخت و تاز سلسله‌های گوناگون زبانه می‌کشید - و لیکن از حیث علمی و فرهنگی شمیم دانش و معرفت به طور گسترده‌ای به مشام می‌رسید. در احوال سلجوقیان آورده‌اند که ایشان افرادی دانشمند نبودند، ولیکن دانشمندان بسیاری را - بویژه از نیشابور - به کار گرفتند. از این‌رو، آثار تألیفی بسیاری در این زمان - و از آن جمله قابوس‌نامه - به جامعه علمی عرضه شد؛ به طوری که می‌توان آن را زمان ثمربخشی زحمات نویسندگان پیشین لقب داد (فروزانفر، ۱۳۵۴، صص ۲۵۲ و ۲۹۵؛ مجدی، ۱۳۵۴، صص ۲۵۲-۲۹۵).

حال با در نظر گرفتن دو مؤلفه شخصیت کیکاووس و وضعیت مترقی علم و دانش در قرن پنجم هجری، می‌توان به مشکل موجود در راه بازخوانی قابوس‌نامه و کتابهایی از این نوع پی برد؛ که کلید درک ماهیت این گونه آثار را نیز به ما می‌دهد.

۱. ماهیت قابوس‌نامه

به نظر می‌رسد که تغییر در علوم و رشد فزاینده آنها در دوران کنونی، به طور ضمنی موجب بروز

تحولی بنیادین در نحوه نگارش کتابها و نگرش مؤلفان شده است. مقایسه آثار پیشینیان با کتابهای دوران کنونی، درک این مطلب را برای خواننده ساده خواهد کرد. متون جدید به طور تخصصی و در حوزه‌ای معین نگاشته می‌شوند، در حالی که متون قدیم به گونه دایره‌المعارف و حاوی مطالب گوناگونی است که در نگاه اول چندان هم با یکدیگر مرتبط نیستند. پیچیدگی معارف و محدودیت زمانی، دیگر امکان نگارش این گونه کتابها را به ما نمی‌دهد. همچنین، اذهان «تخصصی شده» امروزی، چنین متونی را به زحمت پذیرایند. به عنوان مثال، رسیدن به یک اندیشه سیاسی منسجم در کتابی همانند قابوس‌نامه که دارنده ابواب مختلفی همچون: احترام به والدین، آداب خوردن، پیری و جوانی است، به آسانی یافتن نظریات نویسندگان معاصر - که به طور مستقیم به سراغ موضوع می‌روند و نظر خود را بیان می‌دارند - نیست. این، همان تحول عظیمی می‌باشد که در سبک نگارش رخ داده است. روش پیشنهادی برای مطالعه این گونه آثار، آن است که خواننده می‌بایست با تأمل ابواب متفرقه را ببیند، سپس با راهیابی به معانی موجود در ورای این جملات و کنار هم چیدن آنها، نظریه منسجمی را بنیان نهد.

قابوس‌نامه از این حکم کلی مستثنا نیست. این کتاب تحت تأثیر حوزه معرفتی بسیار وسیع مؤلف و جامعه علمی قرن پنجم هجری، شامل محورهای عمده و در هم پیچیده‌ای همچون: عرفان، آداب و رسوم (اخلاق)، اقتصاد، سیاست و نظامی است. با عنایت به همین وجه، سخن ملک‌الشعرای بهار در وصف قابوس‌نامه، معنایی در خور می‌یابد؛ آنجا که می‌گوید (بهار، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۱۴):

«علاوه بر فواید عظیمی که از حیث شناسایی تمدن قدیم و معیشت ملی و علم‌زندگی و دستور حیات در کتاب مذکور مندرج است، باید آن را مجموعه تمدن پیش از مغول نامید. و همچنین سرمشق بزرگی است، از بهترین انشاء نثر فارسی.»

بنابراین برای فهم سیاسی اثر حاضر، باید شیوه پیشنهادی را به کار گرفت که در قسمتهای بعدی مقاله نتایج آن می‌آید.

۲. جایگاه قابوس‌نامه در سپهر‌گفتار سیاسی

برای سهولت تشخیص مقام قابوس‌نامه، این حوزه از گفتار انسانی را که به سیاست اختصاص دارد، به دو بخش عمده: فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی، تقسیم می‌کنیم.

در فلسفه سیاسی، ارائه کلام سیاسی منوط به وجود یک بحث مقدماتی فلسفی است. در حالی که در اندیشه سیاسی، متفکر می‌تواند جدا از ملاحظات فلسفی به استنتاج احکام سیاسی دست یازد. به طور مثال، افلاطون یک فیلسوف به شمار می‌آید، زیرا اندیشه سیاسی او از دستگاه فلسفی منسجمی که طراحی کرده است، حاصل می‌شود. در حالی که ماکیاولی به عنوان اندیشمندی سیاسی، بدون طرح چنین دستگاهی و به طور مستقیم، به استنتاج سیاسی می‌پردازد. در جرگه اندیشه اسلامی نیز دو نوع اندیشه ورزی داشته‌ایم که فارابی و خواجه نظام‌الملک‌الگوی آنها می‌باشند. فارابی در بیان اندیشه‌اش به بنیان نهادن دستگاه فلسفی همت گماشت، اما خواجه نظام‌الملک به طور مستقیم به بررسی قدرت و حفظ آن پرداخت. بنابراین، یکی فیلسوف و دیگری اندیشمند سیاسی به حساب می‌آید (داوری، ۱۳۵۴؛ همو، ۱۳۵۶). اندیشه سیاسی نیز به دو بخش: «سیاست‌نامه» و «شریعت‌نامه»، تقسیم می‌شود. ملاک این جدانگاری در موضوع، توجیه ایدئولوژیکی است که اندیشه سیاسی ایرانی به دنبال آن می‌باشد؛ بدین معنا که طیف سیاست‌نامه‌ها به توجیه ایدئولوژیکی نظریه سلطنت نظر دارد، و لیکن شریعت‌نامه‌ها به توجیه ایدئولوژیکی «خلافت» می‌پردازد (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۲۷). با توجه به مطلب فوق، می‌توان قابوس‌نامه را در زمره سیاست‌نامه‌ها قرار داد. تلاش مؤلف نیز آن است تا با روشی دستوری - اخلاقی^(۱)، نظریه سیاسی خود را تبیین و تأیید کند. شخصیت مبرز مؤلف، اوضاع علمی - فرهنگی برجسته قرن پنجم هجری و مقام شامخ قابوس‌نامه در میان آثار اندیشه سیاسی، نظر محققان و اندیشمندان زیادی را به این کتاب جلب کرده است. به همین دلیل، کتاب به زبانهای: ترکی، آلمانی، فرانسوی، انگلیسی و عربی ترجمه و به وسیله محققانی از قبیل: روبن لوی «Reuben Levy»، دتیس «Dietz»، آ. کری «A. Query»، ا. برتلس «E. Bertels»، عبدالمجید بدوی، حمد بن‌الیاس، سعید نفیسی و غلامحسین یوسفی تصحیح و نشر شده است.^(۲) مجموعه این امتیازها، نگارنده را برآن داشت تا در حد امکان به بیان آرای سیاسی او در زمینه حکومت همت گمارد.

آنچه پس از این غور اندک حاصل آمد، همانا اعتراف به عظمت و عمق سخن کیکاووس و صدق ادعای آقای حسین آهی بود؛ آنجا که می‌گوید (آهی، ۱۳۷۲):

«قابوس‌نامه در میان متونی که به نثر پارسی نوشته شده، از همه ارزشمندتر، فصیحتر و سودمندتر است. من که خود بارها گلستان و نصیحت‌نامه امیر را بازنویسی کرده و یا درس گفته‌ام، می‌توانم با صراحتی صادقانه بگویم که گلستان سعدی هرگز به اعتبار و پایه قابوس‌نامه عنصرالمعالی نمی‌رسد.»

۳. ارکان عمده اندیشه سیاسی عنصرالمعالی

با نظر در ابواب چهل و چهارگانه قابوس‌نامه، می‌توان به هفت رکن اساسی: اخلاقی، حکومتی، حقوقی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و تربیتی، در اندیشه سیاسی امیر عنصرالمعالی اشاره کرد. در ادامه، بر مهم‌ترین اصول حاکم بر این هفت رکن مروری خواهیم داشت.

رکن اول: اخلاق

قابوس‌نامه را بحق می‌توان کتابی اخلاقی قلمداد کرد، زیرا آغاز و انجام آن با «اخلاقیات» است. اما قرار گرفتن اخلاق به عنوان یکی از ارکان اندیشه سیاسی، خود محتاج بحث و نظر است. در این تأمل، می‌توان بر دو مطلب درنگ کرد؛ یکی ماهیت پند و اندرزها، و دیگری تعریف اخلاق. در ارتباط با موضوع اول، همین بس که پند و اندرز قبل و بعد از ورود اسلام در این دیار رایج بوده است، و میراث‌باستانی ما منبعی غنی در این زمینه دارد. این راه در بستر اندیشه ادامه می‌یابد، تا اینکه در قالب «نصیحت‌نامه‌ها» در حوزه سیاست تجلی می‌یابد. در دوران ساسانیان این رسم چنان شایع و رایج گردید، که منصبی رسمی با عنوان: «اندرز پند» تأسیس شد. (رجائی، ۱۳۷۳، ص ۱۸). هدف از این اندرزنامه‌ها، ارائه چگونگی رفتار مناسب در زندگی سیاسی است. نویسنده الاخبار الطوال در این باره می‌نویسد (رجائی، ۱۳۷۳، ص ۲۱):

«به واسطه اشتهال برآداب و دوراندیشی‌ها، برای انسان رأیی بهتر از رأی خودش و حزم و

احتیاطی بیشتر از حزم و احتیاط خودش پدید می‌آورد.»

قابوس‌نامه را مؤلفش با نظر به همین وجه، «نصیحت‌نامه» خوانده است (یوسفی، ۱۳۷۱، صص ۵ و ۳). گمان بر این است که عنوان اصلی کتاب نیز همین باشد، زیرا با محتوای کتاب تطابق تمام دارد. از این رو، به این بعد از قابوس‌نامه بسیار عنایت شده است، تا آنجا که ملک‌الشعرای بهار می‌گوید (بهار، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۲۱):

«اما در کلام جامع و حکم و پندیات، این کتاب را مانند نیست.»

بنابراین، با علم به اینکه سیاست‌نامه‌ها استمرار سنت اندرزنامه نویسی دوره ساسانیان است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۳۹)، می‌توان به جایگاه اخلاق در اندیشه سیاسی پی‌برد. حقیقت این است که در سنت اندرز نامه‌نویسی، همه مفاهیم - و از آن جمله سیاست - در قالب اخلاقی ارائه می‌شوند. از اینجا، می‌توان به ضرورت ارائه معنایی تازه از اخلاق پی‌برد؛ کاری که متعاقباً بدان خواهیم پرداخت.

به هر حال، مقدمه قابوس‌نامه را باید این گونه نگریست تا مفهوم واقعی سیاسی آن برای ما آشکار شود (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱-۳):

«چنین گوید جمع‌کننده این کتاب امیرعنصرالمعالی... با فرزند خویش گیلانشاه که بدان ای پسر! که من پیر شدم... [پس] مصلحت دیدم که پیش از آنکه عزل به من رسد نامه اندرنکوهش روزگار و سازش کار بیش از بهره از نیک نامی یاد کنم... بر موجب مهرپدیری... پس بدان ای پسر! که این نصیحت‌نامه و این کتاب مبارکه شریف را بر چهل و چهار باب نهادم. امید که برمصنف و خواننده و نویسنده و شنونده مبارک و میمون افتد؛ ان‌شاءالله‌تعالی وحده العزیز.»

اما در باب مفهوم اخلاق، به نظر می‌رسد این واژه در قاموس قابوس‌نامه، معنایی گسترده دارد؛ به گونه‌ای که گاه موافق با اخلاق اسلامی می‌افتد - آنچنانکه در احوال پدر و مادر، سپاس خداوند متعال، خضوع و فروتنی و بسیاری از ابواب قابوس‌نامه آمده است - و گاه همانند احکام صادره در خنیاگری، تفرج و حکومت، با اخلاق اسلامی مخالف است.

اخلاق در این معنای عام، دارای «گوهر ذاتی» و مهمی است، که می‌توان آن را «توان‌آرزیابی» نامید.

از این دیدگاه، اخلاق و سیاست نسبتی و ثیق می‌یابند؛ آن‌گونه که (آشوری، ۱۳۷۱):

«هر اخلاقی سیاستی دارد و هر سیاستی اخلاقی ... ماکیاوولی نیز که می‌خواست رشته پیوند اخلاقیات و سیاست را از هم ببرد، در واقع کاری جز آن نمی‌خواست بکند که آن را از یک اخلاقیات ببرد و به اخلاقیات دیگری پیوند بزند، زیرا او هنوز اخلاقی جز اخلاق قرون وسطایی نمی‌شناخت.»

از پس این دو ملاحظه، می‌توان به درون رکن اخلاقی قاپوس نامه گام نهاد. او به تبع ماهیت کلی کارش که متأثر از سیاست اندرزنامه نویسی است، از دوگونه اخلاق سخن می‌گوید:

اول، قسمی از اخلاق می‌باشد که ناظر بر احوال عموم مردمان است، و ایشان را واجب است تا به جهت اصلاح امور از روی عقل و نقل بدانها وفادار باشند.

دوم، قسمی که اخلاق کارگزاران یا «خواص» نامیده شده است، و اشعار بر اصول مهمه در نزد متولیان امور دارد.

با توجه به ارتباط نوع دوم از اخلاق به بحث حاضر، در ادامه بحث غرض از اخلاق فقط معنای دوم آن خواهد بود.

رکن دوم: حکومت

«حکومت» به عنوان دستگاه متولی اداره امور کشور، در اندیشه عنصرالمعالی مرکب از: پادشاه، سپهسالاران، وزیران، دبیران، ندیمان و خدمتگزاران است.

قبل از پرداختن به هر یک از این اجزا و بیان کار و ویژگی‌های آنها در درون این ساختار، لازم است تا به اساس این ساختار - که پادشاه بوده و در قالب نظریه «سلطنت» آمده است - نظری دقیق بیفکنیم.

چنانکه گفته شد، قاپوس نامه در حوزه سیاست‌نامه‌ها قرار دارد. اصول مهم سیاست‌نامه‌ها عبارتند از: شاه محوری، توجه به نظریه ایرانی سلطنت - در دوران قبل از ورود اسلام - و توجه به دین بسان نوعی ابزار با حرمت و ارزشمند (طباطبائی، ۱۳۶۸، فصول ۲ و ۱). قاپوس نامه نیز از این روند کلی برکنار نبوده است. لذا، مشاهده می‌شود که پادشاه در مرکز منظومه شمسی حکومت قرار دارد، و نظریه

مؤلف همان تئوری «سلطنت» است. برای درک ادله توصیه این نظام، توجه به فرهنگ سیاسی ایران و اوضاع وقت عنصرالمعالی لازم می‌نماید.

الف: فرهنگ سیاسی

ریشه‌های اولیه تأیید سلطنت در دو جا قرار دارد:

ریشه‌های ذهنی این نظریه را می‌توان به طور واضح در اسطوره‌های ایرانی مشاهده کرد. به‌عنوان مثال، از کیومرث در افسانه‌ها به عنوان اولین مخلوق یاد می‌شود، که نظام پادشاهی را بنیان نهاد. لذا این گونه تصور می‌شود که نظام پادشاهی از ابتدای خلقت در نزد ایرانیان به ودیعت گذاشته شده است.

ریشه‌های تاریخی: در این باره، می‌توان به بنیانهای نظری - عملی محکمی در درون تاریخ مفصل ایرانی دست یافت. در ابتداء، قبایل آریایی برای ایجاد ملتی جدید، با مشکلاتی دست به‌گریبان بودند که راه حل آن - به‌گمان بزرگان ایشان - در اتخاذ نظریه سلطنت به دلایل ذیل بود:

اول، نظریه سلطنت پاسخی مناسب برای چالشهای درونی قبایل آریایی به شمار می‌رفت.

دوم، این نظریه می‌توانست وطن آریایی جدید را از شر شیاطین خارجی مصون نگاه دارد.

در نتیجه، بتدریج ساختار خانوادگی تغییر کرد، ده (ویس) و ولایت (دهیو) به وجود آمد، و ریاست خاندان (مابد) جای خود را به رئیس (پیشیتی) داد. بدینسان، تمرکز قدرت تحت نظر آمرانه شاه (خشایشیه) پا به عرصه وجود گذاشت، وجود سابقه «شاه آرمانی» در ایران و بعد سیاسی دین زردشت مبنی بر اینکه «هورامزدا» را سلطنتی است بدون مثال و تجلی آن بر روی زمین همان پادشاه می‌باشد، هر دو روند شکل‌گیری نظریه سلطنت در این دیار را تأیید می‌کنند (رجایی، ۱۳۷۲، صص ۵۳-۹۰).

ب: اوضاع سیاسی - اجتماعی

وضعیت سیاسی - اجتماعی ایران در نیمه اول قرن پنجم چندان بسامان نبود. ترکان سلجوقی با

شورش خود خلفای بغداد را به هراس افکنده بودند، و ایجاد این تزلزل به همراه ضعف نیروی فائقه آل بویه، به نیروهای معارض امکان ابراز وجود داده بود و روی هم رفته نوعی بی‌نظمی و تفرق‌آرا می‌رفت که حاکم شود. در کنار این مسئله، معضل مسلمانان و نصرانیان نیز وجود داشت که گاه بر اثر تعصبات مذهبی، جنگهایی را موجب می‌شد (نفیسی، ۱۳۴۲، صص، یج - یه). بدیهی است در این زمان برای بسامان شدن امور، نظریه سلطنت می‌توانست نسبت به دیگر نظریات کار آمدتر باشد، بویژه که در فرهنگ ایرانی - با توجه به مطلبی که گفته شد - هم ریشه داشته است.

مطلب قابل توجه در همین زمینه، وضعیت خاندان عنصرالمعالی است. این خاندان در آن زمان از زیر چتر ولایت خلفای عرب خارج شده بودند، و از همین رو برآداب و سنن ایرانی تأکید زیادی داشتند. دعوای این خاندان، انحراف خلفای عرب از اسلام ناب و ارائه چهره‌های مشوه از اسلام بود. لذا گمان آنان بر این بود که با رجوع به فرهنگ و سنت ایرانی، در حقیقت خود را از زیر بار رسمهای اعراب خارج می‌نمایند (مقبلی، ۱۳۷۲).

مجموع این ملاحظات، نظریه سلطنت را در قابوس نامه حاکم می‌سازد، و عنصرالمعالی را وادار می‌دارد تا پادشاه را در مرکز دایره حکومت قرار دهد. در ادامه این نوشتار با رجوع به قابوس نامه، به شرح وظایف و بیان جایگاه هر یک از نهادها و دستگاه سلطنت (ارکان) خواهیم پرداخت.

پادشاه

گوهر پادشاهی، «فرمانروایی» است؛ از این رو کیکاووس ضمن بیان دو حکایت، پسر را بر این مهم هشدار می‌دهد و از او می‌خواهد چون بدین مقام راه یافت، در آن مراقبت تمام نماید (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۶۹):

«در پادشاهی خویش مگذار که کسی فرمان تو را خوار دارد؛ که تو را خوار داشته باشد، که در پادشاهی، راحت، در فرمان دادن است و اگر نه صورت پادشاه با رعیت برابر است. و فرق میان پادشاه و رعیت آن است که وی فرمانده است و رعیت فرمانبردار.»

پس چون احوال سلطان محمود و مسعود شاه را در این امر نظاره می‌کند و تحمل اولیة ایشان در

انفاد احکام را هویدا می‌سازد، از زبان او نقل می‌کند که: «خاکم به سر باد که در مُلک من فرمان نبرند و شرط شاهی نگذارند»، چرا که (نقیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۷۱):

«پادشاهی که فرمان او روان نباشد نه پادشاه باشد، که نظام ملک در روانی فرمان است.»
اما چون به موضوع اخلاق می‌پردازد، پس از بیان اصولی در اخلاق عمومی پادشاهان از قبیل: خوبی، مهربانی، رحم و مروت در کار، یادآور اخلاق اختصاصی ایشان می‌شود و اصول ذیل را به تفرق بیان می‌دارد:

اصل اوّل: پارسایی

امیر دربارهٔ پارسایی، این‌گونه تذکر می‌دهد (نقیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۷):
«بدان ای پسرک! اگر پادشاه باشی، پارسا باش ... و پاک شلوار، که پاک شلواری پاک دینی است.»

اصل دوّم: رعایت عدل و داد

امیر دربارهٔ عدالت پادشاه گوید (نقیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۷۱):
«رعیت به عدل توان داشت و رعیت از عدل آبادان باشد... پس بیداد را در مملکت راه مده، که خانهٔ ملکان از داد برجای باشد و قدیم گردد و خانهٔ بیدادگران زود نیست شود... چنانکه حکماء گفته‌اند: چشمهٔ خرمی عالم، پادشاه عادل است و چشمهٔ دژمی، پادشاه ظالم.»
بنابراین عدل در نظر صاحب قابوس نامه، ظلم نکردن است. با توجه به رأی کلی سیاست‌نامه، مشخص می‌شود که ظلم هر آن کاری است که در بنیان حکومت و جامعه خلل آرد و به نحوی تضعیف پادشاه یا مُلک کند.

اصل سوّم: مشورت با خردمندان

امیر خرد را گوهری گرانسنگ می‌داند و در وصف آن گوید (نقیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۷):
«هر کاری که بخواهی کرد با خرد مشورت کن، که وزیر پادشاهی، خرد است... و به هر کاری که در

خواهی شدن، نخست شمار بیرون آمدن آن برگیر و تا آخر نیننی به اول مبین.»

اصل چهارم: حفظ شوکت

امیر شوکت پادشاه را عامل مهمی در برقراری حکومت می‌شمرد و می‌گوید (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۷):

«بدترین کاری پادشاه را، دلیری رعیت و نافرمانی و حاشیت باشد.»

اصل پنجم: به سیاست بودن

منظور امیر از سیاست در اینجا، «زیرکی» می‌باشد؛ آن گونه که در امور ساده ننگرد و همیشه زوایای تاریک را در نظر دارد. از همین رو، وی درباره رفتار با وزیر، این گونه «سیاستی» را تجویز می‌کند (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۷):

«به سیاست باش، خاصه با وزیر خویش. البته خویشش را تسلیم قلبی به وزیر خویش ننمای و یکباره محتاج رأی او م باش. و هر سخنی که وزیر بگوید ... بشنو اما در وقت اجابت مکن. بگوی که تا بنگرم، آنگاه چنانکه باید بفرمایم.»

منظور دیگر او از سیاست نمودن زیر دستان، همانا عقوبت و زجر ایشان در تخلفشان توسط پادشاه است، تا از این طریق راه را بر خرابی عمارت و ولایت ببندد؛ چنانکه خود با صراحت می‌نویسد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۷۱):

«روانی فرمان [پادشاه] جز به سیاست نباشد. پس در سیاست نمودن تقصیر نباید کرد تا امرها روان باشد و شغلها بی تقصیر.»

اصل ششم: سپردن کار به کاردان

امیر کاردانی را شرط سپردن کار به افراد می‌داند و تذکر می‌دهد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۹):

«و هر کاری را به کسی نتوان داد که گفته‌اند: «لَکَلَّ عَمَلٍ رِجَالٌ» پس کار به کاردان سپار تا از درد

رسته باشی. تو را توفیق خواهم در دعا تا دهی هرکاردان را کاردانی.»

اصل هفتم: اطلاع از حال رعیت و کارگزاران

امیر آگاهی پادشاه از وضعیت مملکت را امری لازم برمی‌شمرد و تأکید دارد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۹):

«پس باید که از حال لشکر و رعیت نیک آگاه باشی و از حال مملکت خویش بی‌خبر نباشی، خاصه از حال وزیر خود و باید که وزیر تو آب بخورد تو بدانی.»

البته، اصل اطلاع در نزد امیر عنصرالمعالی بیش از آنکه ناظر بر وظیفه پادشاه و دلسوزی نسبت به خلق باشد، رنگ امنیت و حفظ حکومت به خود می‌گیرد و عبارت: «باید وزیر تو آب بخورد تو بدانی»، نیز این امر را مسجل می‌کند که پادشاه را چشمها و دستهایی بسیار باید باشد تا اعمال همگان را ببیند و ضبط نماید، چرا که «اعتماد» نسبت به یکدیگر در این نظام کم است و - چنانکه دیدیم - اساساً نه در نظریه و نه در عمل، به آن هرگز اشاره نمی‌شود.

خلاصه کلام، در مقابل اخلاق عملی پادشاهان، بر پادشاه فرض می‌نماید که (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۷۲-۱۷۳):

«تا از شراب پادشاهی مست [نشود] و در شش خصلت تقصیر [نماید]: هیبت و داد و دهش و حفاظ و آهستگی و راستگویی. [که] اگر پادشاه از این شش خصلت یکی دور کند، نزدیک شود به مستی پادشاه. و هر پادشاهی که از پادشاهی مست شود، [او] در رفتن پادشاهی بود.»

سپهسالاران

شاید قراردادن سپهسالاران در مرتبه بعد از پادشاه با توجه به وجود وزیران در مرتبه سوم، قدری عجیب به نظر برسد. حقیقت امر نیز این است که می‌باید چنان تقدیمی رعایت می‌شد. با این حال، مشاهده می‌شود که عنصرالمعالی باب چهل و یک کتاب خود را به سپهسالاران - و نه وزیران - اختصاص داده است. شاید علت آن، فرهنگ سیاسی ویژه آن روز باشد. همان طوری که پیش از این به

تفصیل بیان شد، فرهنگ استبدادی حاکم علی القاعده نظامیان را که نمود عالی «قدرت» می‌باشند، بر وزیران که نمایندگان شاخص سیاست می‌باشند، برتری می‌دهد. براین اساس، قربت سپهسالاران بر شاهان نه عجیب، بل متوقع است. اما مهمترین اصول سپهسالاری عبارتند از:

اصل اول: حفظ هیبت

سپهسالار بایستی که در دیده مردم در درون و بیرون هیبتی داشته باشد. این مهم، از طریق شجاعت فردی، استخدام شجاعان و تهیه سازوبرگ مناسب رزم حاصل می‌شود (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۴).

اصل دوم: حفظ لشکر

امیر، سپهسالار را بسیار سفارش می‌کند که در جلب رضایت افرادش، جدیت تمام نماید، و از احسان، اعطای خلعت و زیادی معاش ایشان غفلت نرزد و بدین طریق دل ایشان برای مبارزه قوی دارد (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۶۴-۱۶۵) تا آنجا که گوید (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۶۵-۱۶۶):

«چنان باید که در وقت لشکر تو به جان سر تو سوگند خوردند و تو بال لشکر سخی باش. پس اگر به خلعت توفیری از پیش نتوان کردن، به نان و نبیذ و سخن خوش تقصیر مکن. [و] یک لقمه نان و یک قدح نبیذ بی لشکر خویش مخور. آنچه نان کند، زرو سیم و خلعت نکند. [پس] لشکر خویش را همیشه دل خوش دار. اگر خواهی تا جان از تو دریغ ندارند، نان باره از ایشان دریغ مدار.»

اصل سوم: جنگاوری

سپهسالار باید خود جنگاور باشد، جنگاوران را گرد خود جمع کند و در امر جنگ آشنا به روشهای مناسب باشد تا بتواند خصم را در هم کوبد و فتحی به دست آورد (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۶۵-۱۶۶). اگر چه عنصرالمعالی در این باب در امور جنگی سخن به تفصیل می‌آورد، اما در بیان کیفیت و چگونگی رابطه شاه و سپهسالار کوتاهی می‌کند. معلوم نیست این تعلل را به چه چیزی باید حمل

نمود؟ به هر حال، بدیهی است که تاریخ گذشته ما به میزان زیاد، متأثر از رفت و آمد همین سپهسالاران است که هر کدام زمانی به فراخور توان نظامی خود، تخت پادشاهی را به خود اختصاص داده‌اند و سپس به وسیله سپهسالاری دیگر از تخت فرو افتاده‌اند. لذا رابطه پادشاه با سپهسالار چندان معلوم نبوده و پادشاه نمی‌دانسته است که آیا به منظور صیانت وطن باید سپهسالار را قوی کند - که در آن صورت خطر جان او زیاد شود - یا اینکه ضعیفش نماید، که در آن صورت از پس دفاع بر نمی‌آید. سکوت عنصرالمعالی در این باب را شاید بتوان براین وجه از مسئله نیز حمل کرد.

وزیر

برخلاف باب پیشین، در اینجا امیر عنصرالمعالی تمام هم خود را به بیان نحوه ارتباط وزیر و پادشاه اختصاص می‌دهد و اکثر اصول اخلاق عملی او ناظر به همین وجه است. 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 زیرکانه را پیشه سازد.

«مقام وزارت» عهده‌دار امور عامه و مهم کشور از جانب پادشاه است و بیشتر کارهای دولتی به دست او انجام می‌شود. از طرفی بنابر فرهنگ رایج، پادشاه صاحب شوکت و قدرت چندان شایسته اعتماد نیست؛ چنانکه وزیر هم قابل اعتماد نمی‌باشد. پس در چنین جوی، رابطه وزیر و پادشاه بسیار پیچیده و حساس خواهد بود. البته، در این میان وزیر باید بیشتر هوشیار باشد، زیرا شاه چون اراده کند به نیروی سپهسالار سر وزیر از دست برود؛ ولی وزیر را چنین قدرتی نیست. با توجه به این مطلب، اصول ذیل برای موفقیت وزیر ارائه می‌شود.

اصل اول: دو رویه بودن وزیر

وزیر در نحوه معاملت پادشاه، باید که دو رویه پیشه سازد. از یک طرف باید خیرخواهی، قناعت، انصاف و راستی از خود نشان دهد تا نظر مساعد او را جلب کند (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۵۹):

«با خداوندان خویش راستی کن و انصاف ولی نعمت خویش | و مردم | بده و همه خویشتن مخواه که گفته اند: «مَنْ أَرَادَ الْكُلَّ فَاتَهُ الْكُلُّ»... پس چیز خداوندگار خود نگاه دار و اگر بخوری به دو انگشت خور تا در گلوت نماند.»

و از طرف دیگر، وزیر باید از شاه و همه داشته باشد و سعی کند با اطلاع از اوضاع جاری و احوال شخصی شاه، راه را بر مکر حسودان که در پی عزل اویند، ببندد (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۶۰-۱۶۱):
«اگر چه بی خیانت و صابین باشد، همیشه از پادشاه ترسان باشد. و هیچ کس را از پادشاه چندان نباید ترسید، که وزیر را ... پس اگر پادشاه بالغ و تمام باشد، از دو بیرون نباشد؛ یا دانا بود یا نادان. اگر دانا بود و به خیانت تو راضی نباشد، به وجهی نیکوتر دست تو کوتاه کند. و اگر نادان و جاهل باشد - نعوذبالله - بوجهی هر کدام زشت تر بود تو را معزول کند. و از دانا مگر به جان بجهی، و از نادان و جاهل به هیچ روی نرهی.»

پس چون وزیر همیشه در خطر است، بر او است تا شاه را هیچگاه تنها نگذارد و پیوسته او را مراقبت نماید. 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 (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۶۰-۱۶۱).

اصل دوم: جلب رضایت مردم
وزیر باید جلب رضایت مردم و تأمین منافع خود نماید، به مردم ملاحظت کند، در برخورد با ایشان انصاف داشته باشد و در عمارت بلادشان بکوشد (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۵۹):
«پس در وزارت، معمار و دادگرباش تا زبان و دست تو همیشه دراز بود... با لشکر و رعیت همیشه منصف باش ... و به عمارت کوش و از آن به حاصل کن | غرض خود را | و ویرانیهای مملکت آبادان دار.»

اصل سوم: سخت نگرفتن به عمال خود
بر وزیر واجب است تا برای حفظ خود و تحقق اهدافی که دارد، به عمال خود نیز سخت نگیرد که

اگر چنین نماید، امر وزارت را به خود تنگ کرده است (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۵۹):

«اما به یک بار دست عمال فرو میند. چون چربی از آتش دریغ‌داری، کباب خام آرد. پس | تادائگی به دیگران نگذاری درمی نتوانی خورد و اگر بخوری محرومان خاموش نباشند و یله نکنند که پنهان ماند.»

اصل چهارم: کاردانی همکاران وزیر

همکاران وزیر باید که کاردان باشند و مفلس نباشند، چرا که در آن صورت لطف وزیر هدر می‌رود. برای اثبات این مدعا، امیر عنصرالمعالی از قول بوذرجمهر حکیم نقل می‌کند که علت انزهام ساسانیان آن بود که در کارهای بزرگ استعانت از غلامان کوچک جستند، یا اینکه عامل مفلس چون به کاری رسد همچون شالیزاری ماند که اول خود را از رود کَرم وزیر سیراب می‌نماید و تا چنین نکند به دیگران توجهی ننماید (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۱). در مثالی دیگر، امیر همکاران وزیر را این‌گونه وصف می‌کند (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۲):

«و یا چون جوی خشک باشد [که] از دیرباز آب نخورده باشد، چون آب در آن جوی افکنی تا نخست جوی‌تر و سیراب نشود، آب را بکشت و جالیز نرساند.»

باتوجه به این چهار اصل مهم، می‌توان این‌گونه اظهار داشت که وزیر در نظر عنصرالمعالی در مقامی رفیع و خطیر ایستاده و امیر سعی دارد با تنبیه و آگاهی بخشی به وزیر، او را در این مهم یاری رساند. 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 می‌گردد، چرا که او هیچگاه چنین حکمی را برای دیگران بیان نکرده است و فقط در این مقام آن را یادآور می‌شود (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۳):

«و نبیذ مخور، که از نبیذ خوردن غفلت و بزه خیزد و نمودبالله از وزیر و عامل رعنا و نیز چون پادشاه به نبیذ خوردن مشغول باشد و وزیر هم به نبیذ خوردن مشغول باشد، زود خلل در

مملکت راه باید ... چنین باش که گفتیم که وزیران پاسبان مملکت باشند و سخت زشت بود که پاسبان را پاسبانی دیگر باید.»

دبیران

منظور از دبیران همان کاتبانند که ضمن اطلاع از مهارت "گفتن و نشستن"، امور دفتری پادشاهان را به عهده دارند. کاتب باید که زیرک و تیزفهم، و مدام در خدمت امیر خود باشد. و چون کاتب در این کار از اسرار تمام آگاه است، باید که ولی نعمت خود را به احوال دیگران آگاه سازد (نقیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۵۷):

«سر ولی نعمت نگاه [دار] و خداوند خویش را از همه شغلها آگاه [کن] ... و بظاهر تفحص شغل وزیر مکن، و لکن به باطن از همه کارها آگاه باش.»

از آنجاکه حال دبیران چندان در حیطة کلام ما نمی‌گنجد، به همین اندک قناعت می‌کنیم. آنچه مهم است، اصل خدمت و سرسپردگی تمام و کمال دبیران به پادشاه می‌باشد، که نمودی دیگر از فرهنگ سیاسی مبتنی بر استبداد است.

ندیمان

ندیمان افرادی را گویند جامع‌الاطراف که حاجات اولیه پادشاهان را برمی‌آورند و ابزار دست ایشانند. عنصرالمعالی چندین وظیفه و ویژگی برای آنان معین می‌کند که از زیاندانی، زیبارویی، خوشگویی، قوت جسمانی، شاعری و دبیری تا توان سرگرم کردن پادشاه به وقت فراغت را شامل می‌شود. پس، اصل در نزد ندیمان آن است که تا حد امکان حوزه مهارت‌های خود را گسترش دهند؛ تا حاجات شاه را برآورده سازند و بدین سان به خداوندگار خود نزدیک شوند (نقیسی، ۱۳۴۲، باب ۳۸).

خدمتگزاران

کسانی را خدمتگزار گویند که در حاشیه امر سلطنت قرار دارند، و هرکدام به گونه‌ای رفع حاجات

دربار می‌کنند. عنصرالمعالی اگر چه خدمت پادشاهان را امر خطیری می‌داند، و لیکن اجتناب از آن را جایز نمی‌داند و ورود به دستگاه دیوانی را برای رفاه حال و تحقق مراد توصیه می‌نماید. اما اصول عملی این کار نیز مهم‌ند.

اصل اول: ترس از پادشاه

مؤلف هراس داشتن از پادشاه را اصلی مهم می‌داند (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۴۴):

«هر چند پادشاه تو را نزدیک خویش ممکن دارد، تو بدان نزدیکی وی غره مشو و گریزان باش، اما از خدمت گریزان مباش ... اگر تو را از خویشستن ایمن دارد، آن روز نایمن تر باش.»

اصل دوم: همراهی مدام پادشاه

خدمتگزار باید که قول و عمل پادشاه را تأیید کند (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۴۴)

سخن جز بر مراد پادشاه مگوی و با وی لجاج مکن، که در مثل گفته‌اند: هر که با پادشاه درافتد و لجاج کند، پیش از اجل بمیرد.»

یا اینکه می‌گوید: (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۴۷):

«دو چیز را نمی‌توان خوار شمرد: یکی خشم پادشاه و دیگر پند حکماء.»

اصل سوم: تظاهر به عجز

از آنجاکه جان، مال و ناموس مردم در نظام پادشاهی تحت سلطه پادشاه است، لاجرم آن کس که در پی ترقی است باید در مراحل اولیه خود را از توانگری به دور دارد تا دیگران به بد قصد او نکنند (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۴۵):

«اگر چه در عمل پادشاه فربه شوی، خویشتن را لاغر نمای تا ایمن باشی. نبینی که تاگوسفند لاغر بود، از کشتن ایمن باشد و کس به کشتن او نکوشد و چون فربه شود، همه کس را به کشتن او طمع افتد.»

نتیجه آنکه، خدمتگزار باید میان خوف و رجا زندگی کند تا بتواند با طی مدارج دیگر، به مقام و منزلتی دست یابد.

رکن سوم: ارتش

مسائل مهم درباره «امنیت و نظم»، ذیل بحث «سپهسالاران» آورده شد. در اینجا به اختصار به ارتباط موجود میان نظام پادشاهی و نظامیان، و قدر و منزلت این گروه در حکومت می‌پردازیم. آنچه از «ارتش» در اینجا به ذهن خواننده متبادر می‌شود، تصویری است که در چارچوب فرهنگ پیشین ایرانیان معنا می‌دهد. نظامیان در این فرهنگ به دلیل: کسب حکومت، ایجاد مشروعیت، صیانت مملکت از دشمنان داخلی و خارجی، و گسترش قلمرو پادشاهی، ارزش دارند (رضاقلی، ۱۳۷۱، صص ۸۰-۹۰). در ارتباط با مسئله کسب حکومت، پیش از این در مبحث فرهنگ سیاسی سخن گفته شد. اما در باب مشروعیت، سخن یعقوب به هنگام فتح نیشابور به طور کامل افاده معنا می‌نماید؛ آنجا که خطاب به مردم گفت: (رضاقلی، ۱۳۷۱، ص ۸۱):

«مگر امیرالمؤمنین جز به حکم شمشیر بر شما حکومت می‌کند؟ این هم حکم من. پس، اشاره به شمشیر کرد.»

امنیت و توسعه ارضی نیز از کارکردهای مشترک نیروهای نظامی است، که مد نظر عنصرالمعالی نیز بوده است.

اخلاق نظامی از نظر عنصرالمعالی، اصولی را به همراه دارد که عبارتند از:

اصل اول: ضرورت وجود دشمن

«جهدکن نادشمن نیندوزی، پس اگر دشمنت باشد مترس و دلتنگ مشو که هر که را دشمن نبود، دشمن کام بود.» (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۳)

اصل دوم: تدبیر مدام

«در نهان و آشکارا از کار دشمن غافل مباش و از بدکردن با او میاسای. دایم در تدبیر مکر او باش و هیچ وقت از حيلة او ایمن مباش.» (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۳)

اصل سوم: بزرگ شمردن دشمن

«از دشمن قوی همیشه بر نایمنی باش و ترسان ... و دشمن خود را خوار مدار. و با دشمن ضعیف دشمنی کن، که با دشمن قوی. و مگو که او خود کیست و که باشد؟» (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۳)

اصل چهارم: اولویت دشمن داخلی

«از دشمن به هیچ حال ایمن مباش، خاصه از دشمن خانگی. و خود بیشتر از دشمن خانگی ترس، که بیگانه آن را دیدار نیفتد در کار تو که او را افتد. و چون از تو ترسیده گشت دل او هرگز از بد اندیشیدن تو خالی نباشد و بر احوال تو مطلع بود و دشمن بیرونی آن ندانده که وی داند.» (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۵)

اصل پنجم: دوستی مجازی

«با هیچ دشمن دوستی یکدل مکن، لکن دوستی مجازی می‌نماید، مگر مجازی حقیقت گردد.» (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۵)

اصل ششم: اعتدال

«پس اندازه همه کارها نگاه‌دار، خواه در دوستی و خواه در دشمنی، که اعتدال جزوی است از عقل کلی.» (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۶)

همه این اصول، یک اخلاق نظامی مبتنی بر "ایجاد ترس" را پدید می‌آورد، که عصاره آن عبارت است از: به زور می‌توان سرزمینی را گرفت، حکومتی مشروع ایجاد کرد، حسودان داخلی را ساکت نمود، دشمنان خارجی را شکست داد، و خلاصه خزانه را تقویت نمود و کار دولت را بسامان کرد (رضاقلی، ۱۳۲۱، ص ۸۳).

رکن چهارم: حقوق

عمده سخن حقوقی امیر عنصرالمعالی، در باب سی‌ام: «اندر آیین عقوبت و عفو کردن آمده است. اگر چه او سخنان بسیاری بیان داشته است که خالی از لطف نیست و چه بسا موافق با واقعیت نیز باشد، اما آنچه توجه خواننده را جلب می‌کند، بی توجهی وی به مسئله "حق" و "حقوق" حاکمان و

فرمانبران در قبال یکدیگر است. بدیهی است، وقتی مسئله «عقوبت» حل می‌شود، که پیش از آن تکلیف حقوق دو طرف مشخص شده باشد. با این حال، این‌گونه به نظر می‌رسد که امیر با قبول قانون حاکم و رایج آن زمان، از کنار این مهم می‌گذرد و سپس اصول عملی آن را به صورت ذیل بیان می‌دارد.

اصل اول: گناهکار بودن ذاتی انسان

امیر با گناهکار دانستن آدم عَلَيْهِ السَّلَام می‌گوید (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۹):

«اگر کسی گناه کند، از خویشتن در دل عذر گناه او بخواه، که آدمی است و نخست گناه آدم کرد.»

اصل دوم: وجوب عفو و بخشش

امیر یکی از نشانه‌های شرف افراد را عفو آن می‌داند و تأکید می‌کند (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۰۹-۱۱۰):

«چون گناهی را از تو عفو خواهند، عفو کن. و عفو کردن بر خود واجب‌دان، اگر چه گناهی سخت بود... [چه در این صورت] از شرف و بزرگی خالی نباشی... پس چون مجرم عذر خواهد، اجابت کن و هیچ گناه مدان که به عذر نیرزد.»

اصل سوم: عقوبت به اندازه جرم

امیر انصاف را در آن می‌داند که عقوبت به اندازه جرم باشد؛ چنانکه گوید (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۱۰):

«اما... حد عقوبت او نگر و اندر خور گناه عقوبت فرمای، که خداوندان انصاف چنین گفته‌اند که: عقوبت، سزای گناه باید کرد.»

اما خود پا را فراتر می‌گذارد و می‌افزاید (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۱۰):

«اگر کسی گناهی کند و بدان گناه مستوجب عقوبت گردد، تو به سزای آن گناه او را عقوبت کن تا طریق تعلم و آزر و رحمت فراموش نکرده باشی. چنان باید که یک درم گناه را نیم درم فرمایی تا هم از کریمان باشی و هم از شایستگان که نشاید که کریمان کار بی‌رحمان کنند.»

حال، جای آن دارد تا از نظر امیر عنصرالمعالی درباره «عدالت»، رکن رکین ساختار قضایی، جويا

شویم. بررسی نشان می‌دهد که جز توصیه به "داد" و تحذیر از "بیدادگری"، کلامی در وصف عدالت و تبیین ماهیت آن در قابوس‌نامه نیامده است. برای درک چرایی این مطلب، لازم است به وضعیت قضایی حاکم بر ایران در قرن چهارم و پنجم هجری نگاهی داشته باشیم.

از آنجا که در آن زمان نظام دادخواهی سازمان یافته و کارآمدی وجود نداشت، رسم بر آن بود تا برای نمایش دادخواهی، شاه ایامی را به رسیدگی کار ستمدیدگان اختصاص دهد (رضاقلی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۰). ریشه «وجوب عفو و بخشش» در ادبیات سیاسی نیز در همینجا می‌باشد، زیرا پادشاه قدر قدرت تمام بود و قانون نیز در کف او قرار داشت. پس شاه می‌توانست با نادیده گرفتن آن دلی را به دست آورد یا ذکر خیری از خود به جای گذارد. گذشته از این، «قضات» نیز چنین مقامی را دارا بودند، زیرا «نایب» پادشاه قلمداد می‌شدند. اگر چه احکام برگرفته از اسلام بود، ولی صورتی سازمانی و منضبط نداشت. لذا، ایشان می‌توانستند به تبعیت از پادشاه، رأیی حتی خارج از احکام اسلام صادر کنند؛ به طوری که در بیان وضعیت حقوقی ایران آمده است (رضاقلی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۱):

«... این احکام یک شکل و از طرف سازمانی منضبط نشر و رسیدگی نمی‌شده [و] هر قاضی در

صدور رأی، خود را چندان در بند قوانین نمی‌دیده است.»

نتیجه آنکه، حقوق اسلامی - که رسماً مد نظر بود - اجرا نمی‌شد، و به جای آن «حقوق خود جوش» - که برگرفته از مناسبات اجتماعی بود - به کار می‌رفت. نمونه بارز این حقیقت، در واژه «عدالت» مشاهده می‌شود. اگر چه در وصف یا آثار ارزنده عدالت بسیار سخن رفته، ولی در عمل به معنای گردن نهادن به امر پادشاه تجلی کرده است. از این رو، قضات خود عامل ظلم و اجحاف می‌شدند یا در صدور رأی از متغیرهای شخصی تعبیت می‌کردند. همه این عوامل، مردم را به جایی می‌رساند که در نهایت از قاضی توقع خیر و نیکی داشته باشند، نه اجرای احکام؛ چنانکه گویند: «عنا بة القاضی خیر من شاهدة عدل» (لطف و عنایت قاضی، از دو شاهد عادل بهتر است)، «العفو عند القدرة» (به هنگام قدرت داشتن، عفو معلوم می‌شود) یا «اذا ملک فاسجح» (هنگامی که توانگر شدی، لطف و رأفت نما). همه مطالب پیشگفته درجایی معنا می‌یابد که مکانیسم واقعی تحقق عدالت، به علتی

مختل شده باشد. از این رو، اگر فرد با داشتن دو شاهد عادل از رسیدن به حق اسلامی خود عاجز بماند، ناچار باید از قاضی نیکی و ترحم بخواهد. همچنین، اگر قدرت قاضی به او توان زیر پا گذاشتن حق را بدهد، لاجرم بایستی از او تقاضای بخشش کرد تا بتواند حق مسلم خود را بگیرد (رضاعلی، ۱۳۷۱، صص ۱۸۳-۱۸۴). با نظر در قابوس نامه، این "شخص محوری" بخوبی برای ما آشکار می‌شود، بویژه هنگامی که عنصرالمعالی فرزندش را این گونه نصیحت می‌کند (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۱۱۰-۱۱۱):

«اگر تو را به کسی حاجتی باشد، اول نگر تا آن مرد کریم هست یانی و یالئیم است. اگر مرد کریم بود، حاجت بخواه و فرصت نگاه دار. و بوقتی که تنگ دل بود، مخواه. و نیز پیش طعام بر گرسنگی حاجت مخواه. و در حاجت خواستن سخن نکو بیندیش و بنشین و قاعده نیکو فرونه و آنگاه با ملخص سخن بدان حاجت بیرون برو. اندر سخن گفتن بسیار تلافی نما... خویشتن چون چاکر و بنده او ساز. چون حاجت یابی، به هر جایی شکر کن... و شکر کردن حاجت نخستین را امیدوار شدن حاجت دومین باشد... و اگر مرد لئیم و بخیل باشد، به هشیاری از او هیچ مخواه که ندهد و به وقت مستی خواه که لئیمان و بخیلان به وقت مستی سخنی تر باشند.»

رکن پنجم: اقتصاد

اگر از اقتصاد در اینجا سخنی گفته می‌شود، بیشتر به خاطر اهمیتی است که امروزه در سیاست یافته است، والا پیشینیان این گونه به آن نظر نمی‌کردند. امیر به دو وجه از اقتصاد - یعنی تجارت خارجی و داخلی - توجه می‌نماید و البته درباره اصل اولیة اقتصاد، «پول»، نیز سخنانی دارد. او بازرگانی را از جمله صنعتها و پیشه‌ها خارج کرده (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۱۹)، و با صراحت امر خرید و فروش بنده و غلام را نیز از حیطة اقتصاد کنار گذاشته است (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۷۸):

«آدمی خریدن علمی است دشوار... و بیشتر خلق گمان برند که بنده خریدن از جمله بازرگانیهاست. بدان که برده خریدن و علم آن، از جمله فیلسوفی است.»

حال با لحاظ این دو نکته، به بیان اهم نظریات او در باب اقتصاد می پردازیم.

اصل اول: گردآوری و حفظ مال

امیر یک باب تمام را به این مهم اختصاص داده و معتقد است که فرد بایستی در جمع مال بکوشد تا از این طریق توانگری یابد. و چون در این کار موفق باشد، باید با دوری از اسراف و تأمل در خرج آن، مال خود را حفظ کند (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۷۳):

«ای پسر! از فراز آوردن چیز غافل مباش ... و چون فراز آوردی آن را نگاهدار تا بهر باطلی تر از دست ندهی که نگاه داشتن سخت تر از فراز آوردن باشد ... اما خرج باید یکی کی باندازه دخل باشد تا نیازمند نباشی ... و بدانک مردمان عامه توانگران را دوست دارند بی نفعی، و همه درویشان را دشمن دارند بی ضرری ... و اسراف را دشمن دار و شوم دان.»

اصل دوم: جهل و عقل در تجارت

امیر در تجارت، بر دو عنصر جهل و عقل تأکید می کند و می گوید (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۱۹):

«اصل بازرگانی بر جهل نهاده اند و فرع آن بر عقل؛ چنانکه گفته اند: لو لالجهال لهلك الرجال یعنی اگر نه بیخردان بودندی جهان تباہ شدی.»

منظور مؤلف این است که کار معامله، چه در حضر و چه در سفر، متضمن خطر است. از این رو، عاقل که این را می داند، هرگز گرد این کار نمی گردد ولی جاهل - «که چشم عقل دوخته» - در این کار وارد می شود.

اصل سوم: طلب سود

امیر آگاه بودن از سود و زیان را شرط اساسی در اقتصاد می داند (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۲۳):

«به دست خط خویش، هیچ برخویش واجب مکن تا اگر وقتی که خواهی که منکر شوی بتوانی ... با غلامان و کسان خویش همیشه شماره کرده دار و معامله خود باز می پرس و مطالعه همی کن تا از

آگاه بودن سود و زیان خویش فرو نمائی.»

البته، مؤلف با وارد کردن عامل «حفظ جان»، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که همه این معامله‌ها باید به نحوی جان را مصون دارد؛ در غیر آن، حفظ جان بر حفظ مال ارجح است. فهم این اصول، تا اندازه زیادی در گرو درک جو غالب سیاسی - اجتماعی دوره عنصرالمعالی است. به علت نبود امنیت اقتصادی، بدبختی است که کار اقتصادی مطلوب نباشد و کسی به طرف آن نرود، مگر جاهل؛ وگرنه عاقل یا نمی‌رود یا اگر هم برود، از ترس غارت‌های حکومتی و غیرحکومتی لاجرم «پوشیدگی» را پیشه می‌سازد تا کسی از نظر او آگاه نشود (رضاقلی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲). امیر عنصرالمعالی در این باره می‌نویسد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۲۳):

«کار دریا با کار پادشاه مثل کرده‌اند، که به جمع آید و به جمع بشود.»

رکن ششم: فرهنگ

کریستوفر داسن درباره جامعه با فرهنگ گوید (مولر، ۱۳۷۱، شماره ۶):

«خوشبخت مردمی که تاریخ ندارند و سه برابر خوشبخت‌تر مردمی که جامعه‌شناسی ندارند، زیرا مادام که فرهنگ زنده‌ای داریم بر آن آگاه نیستیم. و آنگاه که با خطر از دست دادن آن روبرو می‌شویم یا زمانی که فرهنگ زنده می‌میرد، شروع می‌کنیم به پی بردن وجود فرهنگ و بررسی علمی‌اش.»

فرهنگ در بینش عنصرالمعالی، معنایی خاص دارد که شامل مجموعه معارف یا هنرهایی می‌شود که شرافت و عزت به آدمی می‌بخشد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۲۲):

«تن خویش را بعت کن به فرهنگ و هنر آموختن، چیزی که ندانی پیاموزی.»

بنابر نظر مؤلف، فرهنگ دو بخش عمده دارد؛ یکی «امتیازات نسبی»، و دیگری امتیازاتی که خود

وی به تلاش کسب می‌نماید (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۸):

«اما جهد کن که اگر چی اصیل و گوهری باشی، گوهر تن نیزداری که گوهر تن از گوهر اصل بهتر؛ چنانکه گفته‌اند: الشرف بالعقل و الادب لا بالاصل والنسب، که

بزرگی خرد و دانش راست، نه گوهر و تخمه را.»

امیر با اشاره‌ای گذرا به «اصل و نسب» به عنوان جزء ثابت فرهنگ آدمی، از کنار آن می‌گذرد و اهتمام خود را بر بخش دوم - که تعیین کننده اصلی است - می‌گذارد؛ چنانکه گوید (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۸):

«و بدانک تو را پدر و مادر نام نهد، [پس با آن] پس با آن هم داستان می‌باش. آن، نشانی بود. نام آن بود که تو به هنر برخویش نهی تا از نام زید و جعفر و عم و خال به استاد و فاضل و فقیه و حکیم افتی، که اگر مردم را با گوهر اصل گوهر هنر نباشد، صحبت هیچ کس را به کار نیاید.»

«علم و دانش» مهمترین جزء هنر را شکل می‌دهد؛ به گونه‌ای که سلامتی دوجهان را عنصرالمعالی در هنر (جزء متغیر و اصلی فرهنگ) می‌داند، و دانش را سرمایه همه نیکیهایی که هنر را به وجود می‌آورند، معرفی می‌نماید (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۳۳). از این رو، امیر در طلب دانش چنین دستور می‌دهد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۲۲):

«سقراط گفت که هیچ گنجی به از دانش نیست و هیچ دشمن برتر از خوی بد نیست و هیچ عزّی بزرگوارتر از دانش نیست ... پس چنان کن ای پسر که دانش آموختن را بیدار کنی و در هر حال که باشی، چنان باشد که یک ساعت از تو نگذرد تا دانش نیاموزی.»

پس اگر ابواب متعددی از قابوس‌نامه در شرح علوم مختلف همچون: طب، نجوم، و چوگان‌بازی آمده است، همه از این طریق و منظر قابل توجه و تأمل است. حتی از یک نظر می‌توان قابوس‌نامه را گامی واحد در راستای هنرآموزی دانست که گاهی خطابش به عوام و گاهی به نخبگان است و سعی دارد تا به نحوی آنان را در راه آموزش هنرهای لازمه هر فن یاری رساند. و این، بخش دوم از «هنر» - در این معنا - را شکل می‌دهد که «آداب» را شامل می‌شود.

نتیجه آنکه، اگر چه داشتن امتیاز نسبی برای فرهیختگی فرد لازم است، ولی آنچه نقش قاطع را ایفا می‌نماید، «هنر» آدمی است که مشتمل بر «علم» و «آداب» است. کسی که از هنر محروم باشد، همچون خار مغیلاں است که «تن دارد ولی سایه نه» یعنی سودی برای خود و دیگران ندارد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۸):

«و مردم به سبب و اصل اگر بی‌هنر بود از روی اصل و نسب از حرمت داشتن مردم بی‌بهره نباشد و
بتر آن بود که نه گوهر دارد و نه هنر.»

رکن هفتم: تربیت

ارسطو در مقام بیان چگونگی تقسیم اوقات برای پرداختن به امور گوناگون و واجب، علاوه بر کار و تفریح، زمانی را به «فراغت» اختصاص می‌دهد. منظور ارسطو از فراغت، «تفریح» و «استراحت» نیست، بلکه پرداختن به فعالیت‌هایی است که فی‌نفسه ارزش دارند (فاستر، ۱۳۵۸، ج ۱، قسمت اول، ص ۲۹۸). در اندیشه عنصرالمعالی، رکن تربیتی چنین نقشی را عهده‌دار است. افزون بر آنکه، رکن تربیتی صرفاً به این محدوده منحصر نیست، و حوزه «تفریح» و «تفرج» را نیز شامل می‌شود. مجموعه سخنان امیر را می‌توان در ابواب ذیل جستجو کرد: باب چهاردهم: «اندر عشق و ورزیدن و رسم آن»، باب پانزدهم: «اندر تمتع کردن و ترتیب آن»، باب سی و ششم: «اندر آداب خنیاگری» و باب چهل و چهارم: «اندر آیین جوانمردی».

روح حاکم بر این چهارباب، به پرورش روان اختصاص دارد. در ابواب دیگری از قبیل بابهای: هشتم، یازدهم، دوازدهم و سیزدهم یا در ضمن ابواب مختلف قابوس‌نامه - از آن جمله چهارباب فوق‌الذکر - سخن بر سر محدودیتها و روشهای تفریح و گذراندن ایام فراغت است.

از آنجا که سخن گفتن در این زمینه مستلزم وقت بسیار است و به اشاره نمی‌توان حق آن را - چنانکه هست - ادا کرد، به ناچار از شرح «عشق و عاشقی»، «تمتع و بهره‌وری»، «خنیاگری»، و «جوانمردی» در بینش عنصرالمعالی چشم می‌پوشیم و به ذکر اصول مهم حوزه تربیت بسنده می‌کنیم.

اصولی که از چهار باب اول به دست می‌آید، عبارتند از (افتخاری، ۱۳۷۲):

اصل اول: دوستی به جای عاشقی

عنصرالمعالی نه عاشقی و نه ترک آن را برای روح آدمی جایز می‌شمارد. لذا هم در مدح و هم در

ذم عشق، سخن گفته است. از یک طرف او در عشق رگه‌هایی از «نفس پرستی و شهوت» می‌بیند، لذا برآن می‌شورد و «استفراغ شهوتش» می‌خواند؛ چنانکه گوید:

«ممکن نگردد که به یک دیدار، کسی بر کسی عاشق شود. اول چشم بیند، آنکه دل پسندد. چون دل پسند کرد، طبع بدو مایل شود آنگاه تقاضای دیدار او کند. اگر تو شهوت خویش را در امر دل کنی و دل را متابع شهوت‌گردانی، تدبیر کنی که یک بار دیگر او را ببینی. چون دیدار دوباره شود، طبع براو مضاعف گردد و هوای دل غالبتر شود.»

پس، لازم می‌بیند تا به روزه و پارسایی و ناز این شهوت فرو گرفته شود. اما از طرف دیگر عشق را دردی خوش می‌داند و منسوب به روحهای لطیفش می‌کند:

«بدان ای پسر تا کسی لطیف طبع نبود، عاشق نشود، از آنکه عشق از لطافت خیزد. و هر چه از لطافت خیزد، بی‌شک لطیف بود.»

امیر در این راه تا بدانجا پیش می‌رود که غیر عاشق را آدم نمی‌داند. وی برای خلاصی از این دوگانگی، حدی از عاشقی را که دوستی می‌خواند، برای تریبیت روح آدمی ضرور می‌شمرد. «دوستی» آدمی را عاشق و دیوانه نمی‌کند، ولی نیاز او را به مهر و محبت برآورده می‌سازد:

«در عاشقی کس را وقت خوش نباشد، ولی دوستی موجب راحت دل است. در عاشقی [عاشق] دایم در محنت باشد، ولی در دوستی مردم همیشه با وقتی خوش باشد.»

اصل دوم: خنیاگری و ایجاد ملاطفت در روحیه آدمی

امیر با عنایت به طبع آدمیان، «خنیاگری» را تجویز کرده و فصلی مشیع را درباره آن آورده است. اگر چه عده‌ای خنیاگر را لفظ کامل و شامل برای هنر موسیقی می‌دانند (گل‌سرخ، ۱۳۷۲)، ولی سخن نگارنده قابوسی‌نامه خلاف این را می‌رساند، زیرا در این باب سخن برکسب درآمد از طریق خنیاگری است و بیشتر جا داشت تا در حوزه «اقتصاد» بیاید؛ همچنانکه «صنعتش» می‌نامد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۴۱).

به هر حال، از آنجا که توجه عنصرالمعالی در این باب بیشتر بر روان آدمیان است، ذکر این مطالب در مقولهٔ «تربیتی» بی‌مناسبت نیست. اگرچه محتوای این باب درشت و نامطلوب می‌نماید، ولی به

اصل آن - که ایجاد ملاحظت در روان آدمی است - خللی وارد نمی‌آورد؛ زیرا آنچه باطل می‌شود «روش» عنصرالمعالی است، نه ذات و گوهر سخن او.

اصل سوم: جوانمردی و اعتدال طبع آدمی

عنصرالمعالی در آخرین باب از قابوس‌نامه، «شناخت خود از انسان» را ارائه می‌دهد. بنابراین، در «انسان‌شناسی» او، آدمیان از سه نعمت: «خرد»، «راستی» و «مردمی» برخوردارند. و لیکن «گندی آلت و تیرگی راه»، موجب می‌شود که در بروز آنها و پرورششان خلل ایجاد شود. انسان از آنجا که ترکیبی است از «متفرقات» - که خالق آنها را در وجود وی نهاده است - می‌تواند عوالم بسیاری را در وجود خود ایجاد کند. انسان از این حیث شبیه «عالم اصغر» (جهان ظاهر) است که در آن طبایع مختلف - از آب، باد، خاک و آتش - گرد آمده‌اند و طبیعت با ایجاد واسطه‌های مناسب بین هر یک از این دو، توانسته است به حد اعتدال برسد. در نتیجه، انسان نیز باید به حد اعتدال خود دست یابد. و هر گاه انسان معتدل شود، در جرگهٔ «جوانمردان» قرار می‌گیرد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۸۰):

«و این [عقل و نفس] با همهٔ آدمیان موجود است. و لیکن چون میان تن و جان بیماری حجاب شود، بند اعتدال سست شود.»

اما گوهر جوانمردی سه چیز است: آنچه گویی بکنی، خلاف راستی نکنی و آخر آنکه در کار شکیبایی ورزی (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۱۸۱).

خلاصه، در تربیت روح و روان، اصل بر ایجاد اعتدال است. بنابراین، از عشق مقداری را می‌گیرد و نامش را دوستی می‌نهد، یا خنیاگری را برای ایجاد لطافت روح تجویز می‌کند. همچنین به عنوان یک اصل کلی، سفارش به ایجاد اعتدال میان تن و جان می‌کند تا از این طریق طبایع متضاد را در مقام خود بنشانند و در وجود آدمی گرد هم آورند. و چنین فردی، حتماً از «جوانمردان» خواهد بود.

اما در ارتباط با جزء دوم که «تفریح» و «اوقات خوش» است، امیر سه اصل را متذکر می‌شود:

اصل اول: ضرورت وجود تفریح

عنصر المعالی نه تنها ضرورت وجودی چنین اوقاتی را نفی نمی‌کند، بلکه پرداختن به امور جدی را در همه ساعات روز خوش نمی‌دارد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۶۳):

«حکما چنین گفته‌اند، شبانه روز بیست و چهار ساعت باشد، دو بهر بیدار باشی و یک بهر بخسبی هشت ساعت به طاعت حق تعالی و به کدخدایی مشغول باید بود و هشت به عشرت و طیبیت و روح خویش تازه داشتن و هشت ساعت بیاید آرامیدن.»

اصل دوم: قبول حد و اندازه‌ای برای تفریح

امیر چون از تفریحهای گوناگون همچون: «مزاح»، «چوگان» و «شطرنج» یاد می‌کند، برای هر کدام مرزی می‌گذارد. این امر، به منظور رعایت اصل سوم است که زیاده‌روی در تفریح، خود نوعی فساد شمرده می‌شود.

به طور مثال، امیر درباره‌ی «شکار کردن» گوید (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۶۶):

«اما هر کاری را حد و اندازه‌ای باید به ترتیب، و همه روز شکار نتوان کرد.»

همچنین، وی در باب: «در چوگان زدن» می‌آورد (نفیسی، ۱۳۴۲، ص ۶۸):

«بدان ای پسر! که اگر نشاط چوگان زدن کنی، مادام عادت مکن که بسیار کس را از چوگان زدن بد برسیده است.»

اصل سوم: نبودن فساد در تفریح

جدا از حد زمانی - که امیر برای تفریح قایل است -، وی به حد کیفی نیز اعتقاد دارد. به طور مثال، در مزاح باید از نوع سرد آن که همراه با حرف زشت یا دشنام است، دوری جست. در نرد و شطرنج باید به «بسیار باختن عادت نکنی» و به «محقّری از محقرات» بسنده‌نمایی، به «قمار باز» مشهور نشوی و

از گلاویز شدن با دیگران بر سر این امور بشدت باید پرهیز کرد (نفیسی، ۱۳۴۲، صص ۵۴-۵۵).
با فراغت از بیان احکام هفتمین رکن، شرح اندیشه سیاسی عنصرالمعالی نیز به انجام خود می‌رسد. آنچه در اینجا آمد، درآمدی بود براندیشه ژرف کیکاووس و جای آن دارد تا به وسیله دیگران بیش از این به دست کاوش سپرده شود تا از این طریق، گوهرها نصیب خواستاران وادی معرفت گردد.

۴. انجام سخن

با تأمل در آثار به یادگار مانده از پیشینیان و مقایسه آنها با کتابهایی که امروزه منتشر می‌شوند، می‌توان به یک تحول بنیادین در سبک و نحوه نگرش به مسائل سیاسی پی برد؛ به طوری که باید گفت در گذر ایام و پیشرفت علم و دانش، حوزه معرفت آدمی چندان پیچیده و متنوع شده است، که امکان تسلط بر آن برای یک فرد عملاً ممکن نیست. لذا، آثار منتشر شده به صورت تخصصی و جزئی به امر سیاست می‌پردازند، و از حواشی عاری‌اند. اما اسلاف ما عادت‌ی غیر از این داشته‌اند؛ به طوری که بزرگان‌شان عالمانی بودند که بر همه حوزه‌های علوم تسلط داشتند، و اندیشه‌هایشان همه جوانب زندگی را در برمی‌گرفت. به همین دلیل، چون قابوس‌نامه را می‌گشاییم، در آن از آداب گرمابه رفتن، نحوه خوابیدن و چگونگی خریدن تا احکام پادشاهی همه یکجا آمده است. بنابراین، دیدگاه سیاسی آنان بسیار گسترده و غیر تخصصی - به معنای امروزی - می‌باشد و در یک کلام، «علم زندگی» را شامل می‌شود؛ علمی که اخلاق، اقتصاد، آداب و رسوم، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به همراه سیاست به طور کلی در آن جای دارند.

با عنایت به مطلب فوق، اندیشه سیاسی عنصرالمعالی را در بنایی مشتمل بر هفت رکن (اخلاق، حکومت، حقوق، اقتصاد، فرهنگ، نظامیگری و تربیت) خلاصه نمودیم، و سپس به تناسب مقال درباره هر یک از آنها از زبان او شرحی آوردیم. در این میان اهمیاتی ویژه بر رکن حکومتی داشتیم، زیرا بیشتر با سیاست ارتباط دارد.

پس از این توضیحات، حال نوبت به آن می‌رسد تا به پاسخ سؤال مهمی که در ذیل بحث سیاست

بدان اشاره کردیم، پردازیم و ببینیم که آیا اندیشهٔ سیاسی عنصرالمعالی به «استبداد» منجر می‌شود یا خیر؟ جمعی از اندیشمندان سیاسی اساساً نظام پادشاهی را که در ایران مطرح بوده است، از اتهام «استبداد» عاری و منزّه می‌دانند. از جمله ادله‌ای که برای اثبات این نظریه ارائه شده، این است که این نظریه به عقیدهٔ واضعان آن، اصلاً مبتنی بر ظلم یا تضييع حقوق نبوده و همچون نظام «فیلسوف شاهي افلاطون» نوع ایده‌آلی است که تحقق عدالت راستین را در نظر دارد (رجائی، ۱۳۷۲، صص ۹۰-۱۱۵). در همین باره، به عوامل ساختاری، اجتماعی و اخلاقی تمسک جسته می‌شود که به نحوی هر کدام در تعیین قدرت استبدادی پادشاه مؤثرند. به عنوان مثال، بجز جمشید دیگر پادشاهان همگی داعیهٔ مَنیت نداشتند و به وجود نیرویی برتر از خود معترف بودند که آنان را علی‌القاعده محدود می‌کرد. همچنین در فرایند تصمیم‌گیری، مراکز و اداره‌های گوناگون دخیل بودند و طبقات اجتماعی نقش مؤثری را ایفا می‌کردند. لذا، این نوع نظام، استبدادی نبوده است.

جدا از میزان صحت استدلال‌های فوق دربارهٔ نظریهٔ «سلطنت»، با توجه به قایوس‌نامه و آرای مؤلف - که در اینجا به تفصیل از آنها سخن گفته شد - معلوم می‌شود که «استبداد» خواه ناخواه دامن پادشاه را در نظریهٔ سیاسی عنصرالمعالی خواهد گرفت. این نتیجه، با تأمل در دو حوزه: «نظری» و «عملی» حاصل می‌شود. در بعد «نظری»، سخنان عنصرالمعالی برگرد دوکانون قرار دارد:

کانون اول، شامل بخشی از اندیشه‌های او می‌شود که به نحوی «مانع استبداد» است. به طور مثال، سخنان او دربارهٔ «پارسایی»، «ضرورت وجود رحم و شفقت در سلطان»، «دستگیری از مظلومان» و «رعایت حال افراد تحت فرمان»، از جمله توصیه‌هایی است که با «استبداد» قابل جمع نیست.

اما همهٔ اندیشهٔ عنصرالمعالی صبغهٔ ضد استبدادی ندارد، بلکه کانون دومی هم وجود دارد، که مروج روحیهٔ استبدادی در پادشاه است. به عنوان مثال، از خلال سطوری که در همین نوشته آمد، می‌توان به «تفوق بدون چون و چرای رأی سلطان»، «ضرورت گفتن آنچه که سلطان را خوش می‌آید برای اطرافیان» و «عدم مخالفت با پادشاه» اشاره کرد. کافی است به اصول مذکور در ذیل یکی از ارکان هفتگانهٔ حکومت رجوعی مجدد داشته باشیم، تا این حقیقت بیش از پیش بر ما روشن شود. نهایت آنکه، از حیث نظری اندیشهٔ عنصرالمعالی یکدست نیست و دو عنصر: «استبداد پروری» و «نفی

استبداد» را می‌توان توأمان در آن مشاهده کرد.

اما در عرصه عمل و تحقق نظریه‌ها، مشاهده می‌شود که اندیشه‌هایی از قبیل آنچه عنصرالمعالی بیان داشته، معمولاً به وادی «استبداد» منتهی شده است، زیرا حاکمان معمولاً از شراب قدرت سرمست شده، پندهای اخلاقی را وانهادند و به دنبال تحکیم سلطه خویش رفته‌اند.

عصاۃ سخن ما در این ارتباط، آن است که اگر چه عنصرالمعالی سعی وافر می‌نماید تا پادشاهی درست‌کردار را بر مسند نظام خود بنشاند و او را با توصیه‌های اخلاقی متعدد از «استبداد» برحذر دارد، و لیکن چنان نظامی سرانجام به نوعی استبداد منتهی می‌شود. این امر، به خاطر وجود ریشه‌های استبداد در بطن اندیشه او است. عبارتهایی که از عنصرالمعالی نقل شد، گواهی می‌دهند که او به این امر تفتن داشته و حداقل می‌توان گفت که از نتایج عملی آن آگاه بوده است. اما فرهنگ سیاسی عصر او به گونه‌ای بود که می‌طلبید پادشاهی مقتدر بر سرکار باشد تا بتواند زمام امور را به دست بگیرد و کار مملکت را به انجام رساند. پس او ضمن قبول این اصل، سعی می‌نماید تا ساختار حکومتی را به گونه‌ای شکل دهد که ظلم و ستم کمتری به مردم شود. لذا، بستر زمانی و مکانی عنصرالمعالی به او اجازه طرح اندیشه‌های آزاد منشانه را نمی‌داد، زیرا طرح چنان افکاری نه تنها اوضاع را بهبود نمی‌بخشید، بلکه شیرازه نیم بند حکومتی را از هم می‌پاشاند. به همین دلیل، عنصرالمعالی در قابوس‌نامه خمیر مایه‌ای دقیق از افکار ضد استبدادی را در قالب پندهای اخلاقی به پادشاه می‌خواند. البته، وی به همین مقدار بسنده می‌کند، زیرا می‌داند که اگر گامی فراتر از این نهد، حتی حامیانش علیه او برخوانند خاست. و امیر که انسان‌شناسی ماهر بود و می‌دانست که (کازانتزاکیس، ۱۳۵۷، ص ۸۱):

«انسان یک جانور وحشی است؛ یک وحشی بزرگ است... اگر با او بدرفتار کنی او به تو احترام می‌گذارد و از تو می‌ترسد. اگر با او خوب باشی، می‌خواهد چشمهایت را بکند... به آنها مگو همه مساوی هستند و همه حقوق یکسان دارند، و گرنه پا به روی حق خود تو خواهند گذاشت.»

از مقابله با استبداد آگاهانه چشم پوشید، و به بیان حداقلی از اخلاقیات بسنده کرد.

یادداشت

۱. اندرنامه‌ها را می‌توان به سه بخش کلی تقسیم کرد: «اخلاق‌نویسی» همچون سعدی، «دستور نویسی» مثل سیاست‌نامه خواجه‌نظام‌الملک و «سیره‌نویسی» همانند کارنامه اردشیر بابکان (رجائی، ۱۳۷۳، صص ۲۱-۲۲).

۲. درباره ارزش ولای این کتاب، همین بس که نویسندگان بزرگی در این دیار بدان توجه داشته و از آن نقلها کرده‌اند. سنائی غزنوی در حدیقة الحقیقة، محمد عوفی در جوامع الحکایات ولوامع الروایات، نظامی گنجوی در خسرو و شیرین، عطار در اسرارنامه، الهی‌نامه و منطق‌الطیر، از این جمله‌اند. (برای آگاهی بیشتر، رک: یوسفی، ۱۳۷۱، صص ۱۹-۲۰؛ و در زمینه کارهای تحقیقی محققان خارجی نیز رک: یوسفی، ۱۳۷۱، مقدمه؛ آهی، ۱۳۷۲).

کتابنامه

۱. آشوری، داریوش، «ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ»، کلک، شماره ۳۲ و ۳۳، ۱۳۷۱.
۲. آهی، حسین، «شمیم دانش و معرفت»، روزنامه کیهان، ۷۲/۹/۱۰.
۳. اته، هرمان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه: رضا شفق‌زاده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.
۴. افتخاری، اصغر، «اسفار ثلاثه: تجزیه، تشویه، تجزیه»، روزنامه کیهان، ۲۲ دی ۱۳۷۲.
۵. براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران، ترجمه: علی پاشا، ج ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸.
۶. بدوی، عبدالمجید، بحث درباره قابوس‌نامه، بی‌جا: ابن‌سینا، ۱۳۳۵.
۷. بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، ج ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۸. داوری، رضا، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
۹. همو، فلسفه مدنی فارابی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴.
۱۰. رجائی، فرهنگ، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: قومس، ۱۳۷۲.
۱۱. همو، معركة جهان‌بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۳.

۱۲. رضاقلی، علی، جامعه‌شناسی خودکامگی، تهران: نی، ۱۳۷۱
۱۳. صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، تهران: فردوس، ۱۳۶۶
۱۴. طباطبائی، سیدجواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸
۱۵. فاستر، مایکل، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه: جواد شیخ‌الاسلامی، ج ۱، قسمت ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸
۱۶. فروزانفر، بدیع‌الزمان، مباحثی در تاریخ ادبیات ایران، مقدمه، تصحیح و تطبیق: عنایت‌الله مجدی، بی‌جا: دهخدا، ۱۳۵۴
۱۷. کازانتزاکیس، نیکوس، زوربای یونانی، ترجمه: محمد قاضی، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷
۱۸. گلسترخی، ایرج، «در آیین و رسم خنیاگری»، روزنامه کیهان، ۳ آذر ۱۳۷۲
۱۹. معین، محمد، مجموعه مقالات، به کوشش: مهدخت معین، تهران: معین، ۱۳۶۷
۲۰. مقبلی، مریم، «بازتاب فرهنگ و تمدن در قابوس‌نامه»، روزنامه کیهان، ۱۵ آذر ۷۲
۲۱. مولر، هربرت، «واقعیت و تخیل در تاریخ»، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، ادبستان، سال ۳، شماره ۶، ۱۳۷۱
۲۲. نفیسی، سعید، (مصحح)، قابوس‌نامه، تهران: فروغی، ۱۳۴۲
۲۳. یوسفی، غلامحسین (مصحح)، قابوس‌نامه، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۱



پښتونستان د علومو او مطالعاتو د پوهنتون
پرتال جامع علومو د پوهنتون