

دلالت‌های دوئنی در اندیشه سیاسی در ایران (قرون ۵-۷ هجری)

عباس منوچهری^۱

امیرحسین حاتمی^۲

فیروز جعفری^۳

چکیده: اندرزنامه‌های باستانی، سیاست‌نامه‌ها و نصیحت‌الملوک‌ها همه مصادیقی از اندیشه سیاسی هستند که می‌توان از آنها با نام مشترک «نصیحت‌نامه» یاد کرد. این نوع گفتار با معیارهای مختلفی تفسیر و تحلیل شده است. این نوشتار با تحلیل محتوای چند متن نصیحت‌نامه‌ای یعنی سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی، نصیحت‌الملوک امام محمد غزالی و بوستان، گلستان و نصیحت‌الملوک سعدی نشان می‌دهد که چهار گونه دوئنی یعنی «نصیحت‌الملوک- نصیحت‌العموم»، «دین‌مداری-سیاست»، «اقتدار-دادگری» و «حکمران-وزیر»، مقوم هر متن نصیحت‌نامه‌ای است.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، دلالت‌های چهارگانه نصیحت‌نامه‌نویسی، نصیحت‌الملوک، نصیحت‌العموم، حکمران، وزیر، اقتدار، عدالت، دین، سیاست

پرتال جامع علوم انسانی

۱ استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس manoocha@modares.ac.ir

۲ عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی hatami1361@gmail.com

۳ کارشناس ارشد علوم سیاسی firooz.j@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۸/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۱/۱۶

Dual-based Implications in Iranian Political Thoughts (5th to 7th AH Centuries)

Abbas Manouchehri¹
Amir Hossein Hatami²
Firooz Jafari³

Abstract: Ancient *Andarznameh* and *Nasihāt al mulūk* are examples of the kind of political thought which can be called *Nasihāt Name*. Such a discourse has been interpreted from various standpoints. This paper is aimed to indicate that as a genre in political thought, *nasihāt nameh* is constituted by four constitutive elements of *Du Boni* (dual-based), namely *Nasihāt ul Mulook – Nasihāt ul Umoom*, Religious – Political, Authority - Justice, and Ruler – Advisor.

Keywords: Political thought, Four-fold implications, *Nasihāt ul Mulook*, *Nasihāt ul Umoom*, Religion, Politics, Authority, Justice, Ruler, Advisor.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

1 Professor of political science, Tarbiat Modarres University manoocha@modares.ac.ir
2 Faculty member for Department of History, Imam Khomeini International University
hatami1361@gmail.com
3 MA in Political Science firooz.j@gmail.com

مقدمه

نصیحت‌نامه‌نویسی یکی از جریان‌های تأثیرگذار در تمدن ایرانی-اسلامی و برای مدت زمان طولانی الگوی غالب تفکر سیاسی در ایران بوده است. آثاری همچون سیاست‌نامه اثر خواجه نظام‌الملک طوسی، نصیحة الملوک نوشته امام محمد غزالی، قابوس‌نامه نوشته کیکاووس بن اسکندر، الفخری فی الادب السلطانی و الدول الاسلامیه نوشته ابن‌قططی، ساز و پیرایه شاهان پرمایه اثر باباافضل کاشانی و بوستان و نصیحت‌الملوک سعدی از جمله مهم‌ترین آثاری هستند که در این عرصه به نگارش درآمده‌اند. واقعیت آن است که در مطالعات و تحقیقات جدید و جوه مختلف سیاست‌نامه‌ها و نصیحت‌الملوک‌ها مورد بررسی قرار گرفته‌اند. آثار غلامحسین زرگری‌نژاد به‌ویژه مقدمه‌های وی بر سیاست‌نامه‌های قاجاری و رسائل سیاسی قاجار و آثار سیدجواد طباطبایی به‌ویژه خواجه نظام‌الملک و درآمدهای بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران از جدی‌ترین این تحقیقات‌اند. اما نه این تحقیقات و نه تحقیقات دیگر هیچ‌کدام به دلالت‌های دوئینی مورد نظر این مقاله نپرداخته‌اند. به همین منظور در این جا به نقش و کارکرد این دلالت‌ها در تاریخ اندیشه سیاسی ایران پرداخته می‌شود.

به نظر لئو اشتراوس^۱ قدمت اندیشه سیاسی به اندازه قدمت بشر است که در قوانین، مقررات، شعر، داستان و ... تبلور می‌یابد. نزد وی، اندیشه سیاسی را می‌توان آرای سیاسی دانست که همانا خیال یا مفهومی است که ذهن به تفکر در باب آنها می‌پردازد و به نوعی با امر سیاسی در ارتباط است.^۲ اندیشه سیاسی را می‌توان چونان نوعی از اندیشه‌ورزی دانست که سامان نیک را ترسیم می‌کند و برای امکان زندگی اجتماعی بهتر راهکار ارائه می‌دهد. چنین اندیشه‌ای، دارای مقومات نظری و مؤلفه‌های هنجاری است که مختصات یک «وضع مطلوب» را ترسیم می‌کنند.^۳ اندیشه سیاسی از جمله شامل «فلسفه سیاسی»، «ایدئولوژی سیاسی»، «کلام سیاسی» و «نصیحت سیاسی» می‌شود. بر این اساس، می‌توان نصیحت‌نامه را به‌عنوان بخشی از میراث اندیشه سیاسی دانست.

اروین روزنتال در کتاب اندیشه سیاسی اسلام در دوره میانه تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای را از

1 Leo Strauss.

۲ لئو اشتراوس (۱۳۸۱)، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲، ص ۵
 ۳ درباره چیستی اندیشه سیاسی نگاه کنید به عباس منوچهری آبی‌تا، «نظریه پارادایمی اندیشه سیاسی»، فصلنامه پژوهش سیاسی، ش ۶

اندیشه‌های سیاسی در اسلام ارائه می‌دهد که عبارت است از: فلسفه سیاسی، شریعت‌نامه‌نویسی و سیاست‌نامه‌نویسی.^۱ از نظر روزنتال سیاست‌نامه‌ها را دبیران و صاحب‌منصبان می‌نوشتند، چرا که آنان «علاقه‌مند به راهنمایی و نصیحت حاکمان و وزیران حال و آینده در چگونگی اداره امور دولت هستند».^۲

فیرحی تقسیم‌بندی روزنتال را متأثر از مطالعات شرق‌شناسانه می‌داند. از نظر فیرحی، روزنتال با اتکا به روش «نسخه‌شناسی» اروپایی دست به این تقسیم‌بندی زده است. از نظر وی روزنتال، متون دوره میانه را نه بر اساس استقلال و اعتبارشان بلکه «به اعتبار دوره‌ای از یک تاریخ طولانی و مداوم می‌بیند که به‌رغم گسست‌های مقطعی و قابل درک، همچنان تداوم داشته و از سرچشمه‌ای اصیل یعنی ایران قدیم الهام گرفته است».^۳

در بحث از ماهیت اندیشه سیاسی در حوزه تمدنی ایرانی-اسلامی، سیدجواد طباطبایی معتقد است که گفتار سیاسی حوزه‌ای از گفتار به معنای عام است که در آن «حیثیتی از شهر و مدینه موضوعیت پیدا می‌کند که به تولید قدرت و توزیع آن می‌پردازد».^۴ از نظر طباطبایی بخش بزرگی از اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام در سیاست‌نامه‌ها آمده است که بازپرداختی از اندیشه سیاسی ایرانشهری هستند.^۵ به نظر وی، نصیحت‌نامه‌نویسان بدون تفکر فلسفی به تأمل در باب قدرت، مناسبات و روابط آن پرداخته‌اند و اکثر آنان نیز در خدمت دستگاه حاکماند یا به‌نوعی با آن در ارتباط بودند، از این‌رو به نظر وی «برخلاف فیلسوفان سیاسی، در تکوین سازمان سیاسی کشور و تدوین ایدئولوژی سیاسی نقش بسزا داشته‌اند».^۶ فیرحی اما سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی را مستقل و جدا از اندیشه ایرانشهری و دارای منطق خاص خود دانسته است. به تعبیر وی «در غیاب دستگاه مفهومی فلسفه و فقه مدنی که با تمهید مبانی، شرایط امکان و استمرار سیاست‌نامه‌ها در تمدن اسلامی را تدرک نموده‌اند، وجهی بر شرایط وجود سیاست‌نامه‌ها منصور نخواهد بود».^۷

۱ البته در تاریخ فکر سیاسی در غرب، سنت نصیحت‌نامه‌نویسی بسیار برجسته است. ایزوکرآت، هم‌عصر افلاطون تا سنکا، و اندرزنامه‌نویسان رنسانس، از جمله ماکیاوولی از شاخص‌ترین مصادیق نصیحت‌نامه‌نویسی در میراث فکری غرب هستند.

۲ اروین روزنتال (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: نشر قومس، چ ۲، ص ۶۱.

۳ داوود فیرحی (۱۳۸۵)، *قدرت، دانش، مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی، چ ۵، ص ۷۶.

۴ جواد طباطبایی (۱۳۶۴)، «مقدمه‌ای بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، *مجله معارف*، ش ۲، دوره ۲، ص ۸۰.

۵ جواد طباطبایی (۱۳۸۵)، *خواجه نظام‌الملک، تبریز: ستوده*، چ ۲، ص ۷۹.

۶ طباطبایی (۱۳۸۵)، همان، ص ۱۱.

۷ فیرحی، همان، ص ۷۵.

متفاوت از تعابیر فوق، زرگری‌نژاد با رویکردی تاریخی اندیشه سیاسی و مشخصاً نصیحت‌نامه‌ها را در پیوند با شرایط تاریخی آنها تحلیل می‌کند. به تعبیر وی، «اگر درست باشد که اندیشه و تفکر انسانی و حیات فرهنگی در عالم مثل پدید نیامده و در پیوندی مستقیم با شرایط عینی و حیات اجتماعی و دوره تاریخی جوامع بشری قرار دارند، لاجرم می‌توانیم نتیجه بگیریم که میراث اندرنامه‌نویسی تاریخ ایران نیز چه در تکوین و چه در امتداد حیات خود، حیاتی توأم با تکرار ارکان، مفاهیم و مقوله‌ها و مضامین، با زیرساخت‌های اجتماعی و تاریخی خود پیوندی تنگاتنگ داشته‌اند و به همین دلیل هم، چه شالوده‌های اولیه و ساختار نخستین آن و چه مبانی سکون و رکود آنها را باید در ربط با تحول یا رکود همین زیر ساخت مورد مذاقه و بررسی قرار داد»^۱.

زمینه تاریخی

پرسشی که در ابتدا باید به آن پاسخ داد این است که زمینه تاریخی پیدایش و نگارش اندرنامه‌ها و سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی کدام است؟ بدین معنا که آیا این‌گونه متون واجد ماهیتی کاملاً اسلامی و مستقل از اندیشه ایرانشهری هستند یا اینکه استمرار و «بازپرداختی» از همین اندیشه در قالب و شکلی اسلامی‌اند؟ دوم اینکه زمینه تاریخی پیدایش و نگارش اندرنامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها در یک دوره معین و خاص کدام است؟ بدین معنا که نگارش این‌گونه متون پاسخ به چه ضرورت‌های عینی (تحولات تاریخی، اجتماعی، سیاسی و مذهبی و فکری) بوده است؟

در مورد نخست، می‌توان گفت که ادبیات اندرنامه‌نویسی به‌عنوان یکی از مضمون‌های اساسی اندیشه سیاسی ایرانی در دوره ساسانی به تکامل رسید. یکی از مهمترین مضامین اندرنامه‌های ایران پیش از اسلام برعهده گرفتن کارکردهای نهاد شاهی بود و بازتاب کارکردهای نهاد شاهی، مهم‌ترین دغدغه نویسندگان اندرنامه‌ها به‌شمار می‌آمد. با آغاز نهضت ترجمه و ترجمه متون ایرانی به عربی، مضامین اصلی اندرنامه‌ها به دوره اسلامی انتقال یافت^۲ و البته محیط تازه اسلامی، تغییراتی در چگونگی کارکردهای نهاد شاهی پدید آورد. در این

۱ غلامحسین زرگری‌نژاد (۱۳۸۶)، *سیاست‌نامه‌های قاجاری*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی تهران، ص ۱۱.
 ۲ برای نمونه‌هایی از این ترجمه‌ها بنگرید به ابن‌الدیم (۱۳۸۱)، *الفهرست*، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر، صص ۱۱۹-۱۶۳.

میان نگاهی تطبیقی به اندرزنامه‌های ایرانی و اسلامی، روشن‌گر خواهد بود. برای نمونه اندرزنامه طاهر بن حسین را می‌توان نخستین جلوه بروز اندرزنامه‌نویسی حاکمان ایرانی پس از اسلام دانست. مخاطب این اندرزنامه، عبدالله پسر طاهر است که مأمون وی را حاکم دیار ربیعہ کرد. در آن زمان طاهر پدر عبدالله در خراسان حکومت داشت و هنوز در باب خلیفه عباسی طریق متابعت می‌پیمود. طاهر به فرزندش نامه مطّولی درباره سیاست و آیین ملکداری نوشت که با فاش شدن مفاد آن، اشتهار عظیمی یافت. طاهر در این نامه که طبری متن کامل آن را ذکر کرده،^۱ آموزه‌های اسلامی را با کارکردهای نهاد شاهی با هم آورده است. نامه به‌زودی شهرت عام یافت و مأمون در مورد آن گفت «ابوطیب از کارهای دین و دنیا و تدبیر و رأی و سیاست و سامان ملک و رعیت و حفظ بنیاد و اطاعت خلیفگان و به‌پا داشتن خلافت چیزی فرونگذاشته، مگر آنکه استوار داشته و درباره آن سفارش کرده است».^۲ ابن خلدون نیز نامه را آورده و آن را از طبری استنساخ کرده و در موردش نوشته «این نیکوترین چیزی است که درباره سیاست اجتماع بشری بر آن دست یافتیم».^۳ صاحب *مجمل‌التواریخ* نیز نامه را پرفایده دانسته و آن را برابر عهد اردشیر شمرده است.^۴ از متن نامه برمی‌آید که طاهر با ادبیات اندرزنامه‌نویسی عهد باستان و چارچوب و کارکردهای نهاد شاهی آشنایی داشته و از محتوای عهد اردشیر^۵ نیز مطلع بوده است. نامه حاوی مضامینی در زمینه مناسبات حکومتی و کارکردهای نهاد شاهی است و نشانگر آگاهی طاهر در آن باره است.

یکی از مضامین مهم اندرزنامه طاهر این بود که شهریاری را از آن خدا می‌دانست. در جهان‌شناسی ایرانی، شهریاری اساساً متعلق به اهورامزداست و او شهریاری کل شمرده می‌شود و اوست که پادشاهی را در زمین به نمایندگی از خود به شاه می‌دهد. در *اوستا* آمده

۱ محمد بن جریر طبری (۱۳۶۹)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱۳، تهران: اساطیر، صص ۵۶۹۲-۵۷۰۵.

۲ طبری، همان، ص ۵۷۰۵.

۳ عبدالرحمان بن خلدون (۱۳۸۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۰۷.

۴ *مجمل‌التواریخ و التخصص* (۱۳۱۸)، به تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله خاور، ص ۳۵۳.

۵ *عهد اردشیر* کتابی است که نام آن در *تواریخ اسلامی* آمده است. نامه و یا خطبه‌ای است از اردشیر بابکان در آیین ملکداری. این کتاب را نباید با کتاب *کارنامه اردشیر بابکان* اشتباه کرد. از عهد اردشیر در کتاب *تجارب الامم* ابن مسکویه نام برده شده و نسخه آن در آنجا نقل شده است (نک: ابوعلی مسکویه (۱۳۸۹)، *تجارب الامم*، ترجمه ابوالقاسم امّامی، ج ۱، تهران: سروش، صص ۱۱۴-۱۳۲). این عهد در قرن ششم نیز در میان مورخان اسلامی شهرت داشته است. بردن نام آن در *مجمل‌التواریخ و التخصص* دلیل بر شهرت کتاب مذکور در حدود سال ۵۲۰ ق. است. ابن ندیم نیز از عهد نام برده است و آن عهد را از سوی اردشیر بابکان به سوی پسرش شاپور می‌نویسد. برای بحث بیشتر در این باره نک: محمدجواد مشکور (۱۳۶۹)، *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران: دنیای کتاب، ص ۱۱.

«شهریاری از آن اهوره است».^۱ همچنین در *اوستا* بارها از شهریاری اهورامزدا سخن رفته «ای اهورامزدا، بشود که از شهریاری نیک تو همواره بهر مند شویم».^۲ بر این اساس است که طاهر نیز در نامه خود اساس مُلک را از آن خدا خوانده «بدان که ملک از آن خداست که به هر که خواهد دهد و از هر که خواهد برکند. نعمتداران صاحب قدرت - که دست دولتشان گشاده است - اگر نعمت و احسان خدای را کفران کنند و بدانچه خدایشان از فضل خویش داده گردن‌فرازی کنند، زود باشد که نعمتشان دیگر شود و به جای آن نکبت آید». طاهر در این بخش به فرزندش گوشزد کرده که پادشاهی اساساً متعلق به خداست و آن را به یکی از مردمان می‌دهد که به‌عنوان کارگزار خدا در زمین باید همواره سپاسگزار پروردگار باشد. البته در اسلام نیز مُلک از آن خدا دانسته می‌شد، اما معرفی خلفا به‌عنوان خلیفه خدا اساساً انحراف از آموزه‌های اسلامی و اقتباس از الگوی ملکداری ایرانی بود. همچنین آموزه عدالت و دادگری - که یکی از کارکردهای اساسی شاهان در ایران باستان بود - چندین بار مورد تأکید قرار گرفته است که اهمیت آن را در اندیشه طاهر نشان می‌دهد. طاهر در نامه‌اش نوشته «خدای با تو نیکی کرده و رأفت با بندگان خویش را که کارشان سپرده به توست بر تو واجب کرده و عدالت با بندگان و اجرای حق و حدود خویش را در میان آنها» لازم شمرده است. پیوستگی و ماندگاری حکومت و دادگری که در عهد اردشیر نیز آمده و به نظر می‌رسد که طاهر از آن اطلاع داشته است. دین‌یاری، عمران و آبادانی، رعایت مردم و پرسش از احوال آنها و بار عام دادن نیز از دیگر کارکردهایی نهاد شاهی در ایران باستان است که در نامه طاهر به روشنی بازتاب یافته است.^۳

اما در مورد دوم زمینه تاریخی بدین معناست که ضرورت‌های عینی و تحولات تاریخی چگونه بر نگارش و پیدایش یک اندرزنامه سیاسی اثر گذارده است. در این مقاله متون سه تن از اندرزنامه‌نویسان که هر کدام متعلق به سه دوره تاریخی متفاوت‌اند، مورد تحلیل قرار گرفته است: خواجه نظام‌الملک (۴۰۸-۴۸۵ق.)، غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق.) و سعدی (۶۰۶-۹۱۱ق.). به دیگر سخن این سه شخصیت فکری به سه عصر مختلف، یعنی «عصر تشییت و استقرار»، «عصر فترت» و «عصر انحطاط» تعلق دارند. نظام‌الملک گرچه در عصری

۱ *اوستا* (۱۳۸۷)، جلیل دوستخواه، ج ۱، تهران: انتشارات مروارید، ص ۵۷۹.

۲ *اوستا*، ج ۱، ص ۲۱۰.

۳ برای بحث بیشتر نک: فریدون الهیاری و دیگران (زمستان ۱۳۸۹)، «بازتاب کارکردهای نهاد شاهی در نامه طاهر به عبدالله»، *فصلنامه گنجینه اسناد*، س ۲۰، دفتر چهارم، ش ۸۰، صص ۱۶-۲۹.

می‌زیست که عصر تثبیت و استقرار قدرت دولت سلجوقی بود، اما این عصر واجد ویژگی‌هایی بود که او را واداشت تا سیاست‌نامه خود را بنگارد. یکی وجود نظامی متغلب، دیگری سطح نازل فرهنگی خاندان حکومتگر، تنش میان نظام قبیله‌ای ترکان و اندیشه سیاسی ایرانشهری^۱ و نیز بحران در روابط سلطان و خلیفه. در حقیقت سیاست‌نامه نظام‌الملک پاسخی بود به این مسائل.

اما پس از مرگ نظام‌الملک و ملک‌شاه، گرچه عصر درخشش علمی و فکری غزالی بود، اما جهان اسلام دوره‌ای از فترت سیاسی و اجتماعی را نیز تجربه نمود. این عصر فترت نیز واجد ویژگی‌های مهمی بود که بی‌تردید زمینه‌های افول و انحطاط بعدی تمدن ایرانی و اسلامی را فراهم نمود؛ نظیر تعصب‌ورزی حاکمان و وزرای سلجوقی در برخورد با علما و دانشمندان و یکسونگری آنان در زمینه علم و دین، ضعف اقتدار و تمرکز سیاسی پس از مرگ ملک‌شاه سلجوقی، شکست سنجر در نبرد قطوان و به دنبال آن هجوم مکرر غزها به خراسان و ویرانی مراکز علم و تمدن خراسان بزرگ مانند مرو و نیشابور، درگیری‌های خانمان برانداز مدعیان قدرت پس از مرگ سنجر.^۲ ابوالحسن بیهقی مورخ معاصر با سنجر (نیمه نخست قرن ششم) که خود در این زمان «پر مِحَن» زندگی کرده است، فضای حاکم بر جامعه آن روزگار را چنین توصیف کرده است: «آثار علم در این ایام در بلاد خراسان مندرس گشته است»^۳ و «همم بقای امم در مهاوی قصور و نقصان قرار گرفته و هر کس لذت در جمع و منع می‌داند»^۴. حتی خود غزالی نیز در اواخر عمرش (ظاهراً ۵۰۳ ق.) در پاسخ به نامه سلطان سنجر که از او برای پیوستن به لشکر گاهش دعوت نموده بود، به دقت اوضاع خراسان آن روز را تشریح می‌کند: «... بر مردمان طوس رحمتی کن که ظلم بسیار کشیده‌اند و غله به سرما و بی‌آبی تباه شده و درخت‌های صدساله از اصل خشک شده و هر روستایی را هیچ نماده مگر پوستینی و مشتی عیال گرسنه و برهنه. و اگر رضا دهد که پوستین از پشت باز کند تا زمستان برهنه با فرزندان در تنوری شوند، رضا مده که پوستشان باز کنند. و اگر از ایشان چیزی خواهند، همگنان بگیرزند و در میان کوهها هلاک شوند و این پوست باز

۱ در این زمینه نک: جواد طباطبایی (۱۳۷۵)، *خواجه نظام‌الملک*، تهران: طرح نو، ص ۵۰.

۲ برای بحث مبسوط پیرامون این وضعیت نک: آج بویل (۱۳۸۱)، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، تهران: امیرکبیر، صص ۱۰۵-۱۵۶.

۳ ابوالحسن بیهقی (بی تا)، *تاریخ بیهقی*، تصحیح احمد بهمنیار، تهران: کتابفروشی فروغی، ص ۱۰.

۴ همان، ص ۱۱.

کردن باشد.^۱ این جملات آشکارا فترت اقتصادی و اجتماعی خراسان بزرگ را در عصری که غزالی نصیحت‌الملوکش را می‌نوشت باز می‌نمایاند.

این دوره فترت در عصر سعدی یعنی اوایل قرن هفتم هجری و با هجوم مغولان به انحطاط کامل انجامید. ایلغار مغول بسیاری از بنیان‌های سیاسی، اجتماعی و فکری و فرهنگی را ویران کرد و این ویرانی اثرات مستقیم و بلندمدتی بر جامعه ایرانی-اسلامی داشت. به زبان اندکی اغراق‌آمیز یکی از مورخان معاصر ایلخانان، «اگر تا هزار سال دیگر هیچ آفتی و بلایی نرسد و عدل و داد باشد جهان با آن قرار نرود که در آن وقت بود».^۲ اضمحلال قدرت سیاسی مرکزی، هرج و مرج سیاسی - اجتماعی، کاهش شدید جمعیتی بر اثر قتل عام‌های متعدد، حکومت بیگانگان نیمه متمدن، رکود اقتصادی و کشاورزی و ... همگی محصول این هجوم ویرانگر بود. گذشته از پیامدهای فوق، تغییر روش فکری و الگوی اعتقادی ایرانیان بعد از مغول و گرایش به باطن و امور ذهنی نیز ضربه مهلکی بر ذهنیت و اندیشه ایرانی وارد کرد. رشد سریع و وسیع نهضت‌های صوفیانه و گرایش‌های زلت‌گزینانه که واکنشی در مقابل واقعیت‌های تلخ تهاجم به حساب می‌آمد.^۳ بنابر آنچه گفته شد، در ادامه نشان داده خواهد شد که ضرورت‌های عینی و تاریخی هر یک از دوره‌های سه‌گانه فوق چگونه بر متن آثار این اندرزنامه نویسان تأثیر مستقیم نهاده است.

دلالت‌های اندیشه‌ای و دو بنی‌های چهارگانه

در تاریخ اندیشه در ایران، «اندرزنامه»، «سیاست‌نامه» و «نصیحت‌الملوک»، هر یک به‌عنوان نوعی از اندیشه سیاسی شناخته شده‌اند. البته در تاریخ اندیشه سیاسی غرب نیز این نوع گفتار^۴ با ایزوکرآت، هم‌عصر افلاطون آغاز شد، با سنکا و سپس مرآت‌نویسان^۵ قرون وسطی ادامه پیدا کرد و نهایتاً با اومانیزم‌ها (اصحاب مطالعات انسانی) در عصر رنسانس مجدداً احیاء شد. در مورد مختصات هر یک از این گفتارها و همچنین جایگاه آنها در میراث فکری ایرانی، نظرات گوناگونی ارائه شده است. در این پژوهش با اتبنا به رویکرد دلالتی/پارادایمی در اندیشه سیاسی

۱ ابو حامد غزالی (۱۳۶۳)، مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، تهران: کتابفروشی سنائی - کتابفروشی طهوری، ص ۴.

۲ حمداله مستوفی (۱۳۶۴)، تاریخ‌گزیده، عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ص ۵۸۲.

۳ آ. لمبتن (۱۳۷۲)، تلاوم و تحول در تاریخ میانه غربی ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی، ص ۳۵۰.

4 Discourse.

۵ از سنت مرآت‌الامراء یا The Mirror of the King در طول قرون وسطی آثار زیادی بر جای مانده است.

سعی شده نشان داده شود که مجموعه این گفتارها در طول تاریخ ایران را می‌توان به جهت مختصات مشترکی که دارند، علی‌رغم تفاوت بین آنها از جهت زمینه‌های تاریخ ظهور و از حیث مشخصات ظاهری، به‌عنوان یک پارادایم در اندیشه سیاسی محسوب نمود.

هر اندیشه سیاسی حاصل چهار «دلالت» است. دلالت اول به معضل عمده جامعه می‌پردازد. این امر را می‌توان دلالت وضعی نامید. دلالت دوم معرفتی است، یعنی جهان بینی، انسان‌شناسی و اخلاق که ارکان مقومات نظری هر اندیشه سیاسی هستند. دلالت هنجاری نیز بر وضعی که موجود نیست اما مطلوب است، دلالت دارد. دلالت کاربردی - اندیشه سیاسی برای ارائه راه حل‌های عملی در وضعیت معین اجتماعی - سیاسی پردازش می‌شود. بدین معنا اندیشه سیاسی مبنای خط‌مشی‌ها و راهکارها در سیاست‌گذاری اجتماعی است. بنابراین آراء و مکاتب سیاسی را می‌توان برای اساس پاسخی که به چپستی مصلحت عمومی و چگونگی سامان اجتماعی و صورت‌بندی نظری خط‌مشی‌های کلان برای استقرار زندگی بهتر داده‌اند دسته‌بندی کرد. بنابراین در مجموع باید از دو سطح تنوع و گوناگونی در اندیشه سیاسی سخن گفت. یکی انواع اندیشه سیاسی است که از نظر مبانی و دلالت‌های معرفتی با یکدیگر متفاوت‌اند، یعنی فلسفه سیاسی، ایدئولوژی سیاسی، الهیات سیاسی و در سطح دیگر، در هر یک از این انواع آنگاه که در راه حلی که ارائه داده‌اند و هنجار اصلی که پردازش کرده‌اند، تفاوت و تنوع بسیاری وجود دارد. این تنوع در دوره‌های مختلف تاریخی و در حوزه‌های تمدنی گوناگون، مشاهده می‌شود.^۱

با توجه به اینکه وجه ممیزه اندیشه سیاسی وجه هنجاری آن یعنی ترسیم وضع مطلوب است، می‌توان انواع مکاتب و آرای سیاسی را حول وجه هنجاری آنها نوع‌شناسی و دسته‌بندی کرد. اندیشه سیاسی همیشه به چگونگی رفع مشکلات و استقرار وضعی متفاوت با وضع نابهنجار موجود اندیشیده است. این کار را مشخصاً متفکر سیاسی انجام می‌دهد. متفکران سیاسی معضلات و بحران‌ها را مشاهده و فهم می‌کنند و پس از تشخیص منشأ آنها با ترسیم

۱ طبق منطق عملی اسپرینگز، هر «مکتب فکری» یا هر «متفکر سیاسی»، در شرایط تاریخی خاص خود، چهار مرحله را در سیر پیدایش و شکل‌گیری‌اش طی می‌کند. اول «مشاهده بحران»، دوم «تشخیص درد»، سوم ارائه «وضع مطلوب بدیل» و چهارم ارائه «راهکار» برای دستیابی به وضع جایگزین. برای مثال، افلاطون در کتاب *سامان سیاسی* (politheia) اولین پاسخ به بی‌نظمی در جامعه و در اخلاق را ارائه کرد. در دنیای اسلام فارابی مدینه فاضله را در دوران بحران خلافت در قرن چهارم هجری به‌عنوان وضع بدیل مطلوب ارائه کرد. (نک: به توماس اسپرینگز (۱۳۷۰)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه، چ ۲).

یک وضعیت هنجارین برایشان راه حل ارائه می‌دهند. به عبارت دیگر هر اندیشه سیاسی دارای تعیناتی و تضمیناتی است. از یک‌طرف هر اندیشه سیاسی از متن ضرورت‌هایی عینی که می‌تواند مجادلات فکری تا بحران‌های اخلاقی یا بحرانهای اقتصادی-اجتماعی باشد، به وجود آمده است. از طرف دیگر اندیشمند سیاسی با عطف توجه به این معضلات و سعی در ریشه‌کاوی آنها به پردازش اندیشه هنجاری که متضمن وضع بدیل برای جایگزین شدن به‌جای وضعیت موجود است، دست می‌زند. مفاهیم و گزاره‌ها در تفکر سیاسی هم «تبیینی» هستند و هم «هنجاری». «تبیینی» به این معنا که وضع موجود را تبیین و تحلیل می‌کنند و به چستی و چرابی این وضعیت می‌پردازند و «هنجاری» به این معنا که به مؤلفه‌ها و عناصر و الگویی نظری از وضعیت بهتر می‌پردازند.

بنابراین اگرچه هر اندیشه سیاسی مشتمل بر چهار نوع مؤلفه (دلالت) معرفتی، وضعی، هنجاری و کاربردی است، اما می‌توان اندیشه‌ها، آراء و مکاتبی را که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف اندیشیده شده‌اند، به‌رغم تفاوت‌هایی که در مؤلفه‌های مبنایی و وضعی با یکدیگر دارند به‌خاطر شباهت در وجه هنجاری آنها در کنار هم قرار داد. پس می‌توان مکاتب و آراء و آموزه‌های سیاسی متفاوتی را در تاریخ که در وجه هنجاری قرابت و «هم‌خانوادگی» هنجاری دارند، تحت عنوان یک «پارادایم» یکسان در آورد.^۱ توماس کوهن پارادایم را برای تاریخ و فلسفه علم و به معنی «عدم پیوستگی تاریخی در دستگاه‌های فکری آن دو» به کار برد. بر اساس نظریه پارادایمی کوهن، هر الگوی تفحص از مفروضات بنیادین، شیوه‌های خاص تحقیق، سازوکارها، مقولات و مفاهیم خاص خود تشکیل شده است که آن را در مجموع از دیگر الگوهای تفحص متمایز می‌کند. بحث اصلی کوهن این است که «علم» در تاریخ صورت پارادایمی داشته است یعنی در مقاطع مختلف زمانی، الگوهای متفاوت تفحص علمی برای کسب دانش شکل گرفته است و هر یک مفروضات قبلی و حتی اصول و تبیین‌های ارائه‌شده پیش از خود را کنار گذاشته و با مفروضات، شیوه‌ها و سازوکارهای جدیدی به تفحص علمی پرداخته است. به این معنا «دانش» نه به صورت «افزودنی»^۲ بلکه با

۱ واژه *paradigma* به معنای «الگو»، «نمونه»، و «مثال» توسط افلاطون در آثاری همچون *تیمائوس* و *جمهوری* استفاده شده است. در قرون وسطی *paradigmatic* به معنی «نوشتن زندگی شخصیت‌های مذهبی» در مقام الگو و نمونه‌ای برای زندگی دیگران بوده است. در قرن بیستم، کوهن «پارادایم» را در چارچوب فلسفه علم بر الگوهای تفحص علمی اطلاق کرد.

2 Incremental.

انقطاع از یک مجموعه از دانسته‌ها و روش‌های کسب دانش و با آغازی جدید در تاریخ ادامه پیدا کرده است. به این ترتیب «علم» هم در طول زمان به صورت انقطاعی شکل گرفته است و هم در هر مقطع از تاریخ، به صورت انحصاری. یعنی پارادایم‌های علم در مقاطع مختلف تاریخ هم از دوره‌های پیش منقطع شده‌اند و هم اینکه در هر دوره یک پارادایم منفرد و منحصر به فرد مسلط شده است. امروزه در قلمرو مطالعات اجتماعی و انسانی از پارادایم استفاده می‌شود. البته بر خلاف پارادایم‌ها در تاریخ علوم طبیعی، در این پارادایم‌ها تغییر^۱ از جنس زمانی نیست بلکه «نوعی» است. یعنی این گونه نیست که پارادایمی تا یک مرحله یا دوره‌ای از زمان مسلط باشد و بعد پارادایم دیگری جانشین آن شود، بلکه پارادایم‌ها در «عرض زمان» و نه در طول آن وجود داشته‌اند و در طول تاریخ نیز تداوم یافته‌اند. بنابراین بر خلاف علوم طبیعی که تغییر پارادایمی را حاصل بحران‌های نظری در انجام تفحص می‌داند، در علوم انسانی به معنای اعم و در اندیشه سیاسی به معنای اخص، بحران می‌تواند یا در زمینه‌ها باشد یا در عین وجود شرایط مشابه، بحران در پاسخگویی نظری به وجود آید. البته در روایت پارادایمی هم شرایط تاریخی برای شناخت اندیشه یا مفهومی که مورد نظر است لحاظ می‌شود، اما یک پارادایم به یک شرایط واحد و معین تاریخی تقلیل داده نمی‌شود و محدود نمی‌ماند. بنابراین بر خلاف علوم طبیعی که تغییر پارادایمی را حاصل بحران‌های نظری در انجام تفحص می‌داند، اندیشه سیاسی عموماً در مواجهه با بحران‌های در زمینه‌های اجتماعی سیاسی شکل گرفته است.

بر اساس این منطق تحلیل، آراء و نظریات سیاسی را که در طی تاریخ اندیشه سیاسی تدوین شده‌اند می‌توان در قالب پارادایم‌های متفاوت شناسایی کرد. آنچه یک پارادایم را مشخص و تعلق اندیشه سیاسی معینی به آن را تعیین می‌کند نوع سامان و راه حلی است که آن مکتب یا تفکر سیاسی معین ارائه کرده است. به عبارت دیگر مقولات هنجاری با یکدیگر متفاوت‌اند و در مکاتب مختلف به هر یک از آنها در مقایسه با دیگر مقولات اولویت بخشیده شده است، اما مکاتب با مقومات نظری متفاوتی به مقومات هنجاری یکسانی قائل شده‌اند. از آنجا که اندیشه سیاسی اساساً مقولات هنجاری را پردازش می‌کند، پس می‌توان اندیشه سیاسی را نه بر اساس مقومات نظری آنها، بلکه بر اساس مقولات هنجاری

1 Shift.

محوری آنها دسته‌بندی کرد، هر چند که مقومات نظری و شرایط تاریخی-اجتماعی آنها با هم متفاوت باشد. مکاتب و آراء و متفکرانی که مقومات هنجاری یکسان را ترسیم کرده‌اند، در واقع مصادیق یک پارادایم هستند. آنها ممکن است در مقومات نظری هم با هم متفاوت باشند، ولی در مقومات هنجاری یکسان‌اند.

بر این اساس می‌توان گفت در مقاطع مختلف تاریخ، الگوهای متفاوتی برای حل معضلات اجتماعی و استقرار سامان مطلوب سیاسی شکل گرفته‌اند. هر یک از این الگوها مشتمل بر مفروضات بنیادینی بوده‌اند که متضمن پاسخ‌های معینی به پرسش قدرت و راه تحقق مصلحت عمومی بوده‌اند. اندیشه سیاسی به چگونگی رفع مشکلات و استقرار وضعی متفاوت با وضع نابهنجار موجود اندیشیده است. این کار را مشخصاً متفکر سیاسی انجام می‌دهد. متفکران سیاسی معضلات و بحران‌ها را مشاهده و فهم می‌کنند و پس از تشخیص منشأ آنها، با ترسیم یک وضعیت هنجارین برایشان راه حل ارائه می‌دهند. به عبارت دیگر، اندیشه سیاسی تعیناتی دارد و تضمیناتی. از یک طرف از متن ضرورت‌هایی به وجود آمده است که اندیشمند سیاسی به آنها پرداخته است و از سوی دیگر، اندیشه‌ای هنجاری پردازش می‌شود که متضمن وضع بدیل برای جایگزین شدن به جای وضعیت موجود است. انواع مکاتب و آرای سیاسی را می‌توان حول وجه هنجاری آنها نوع‌شناسی و دسته‌بندی کرد.

می‌توان با اکتفا به یک نوع صوری^۱ به نام «نصیحت‌نامه»^۲ پارادایمی را در تاریخ اندیشه سیاسی ایران مشخص کرد که مشخصه عمده آن دوئینی‌های چهارگانه است. به این معنا که این نوع گفتار سیاسی در مقومات معرفتی خود متکی بر عقل - شرع (کلام، فقه و عرفان)، در نظریه نظام خود مشتمل بر حکمران- وزیر، در دلالت هنجاری در بردارنده دو گانه عدالت- اقتدار و در دلالت عملی کاربردی، مبتنی بر تربیت زمامداران و رعایا است. البته این چهارگانه با هم رابطه‌ای تقویمی و متقابل دارند و یک کل را به‌عنوان «نصیحت‌نامه» بر

۱ ماکس وبر در جامعه‌شناسی تفهیمی خود Ideal Type را به‌عنوان یک مقوله پژوهشی ابداع کرد که به «نوع آرمانی» ترجمه شده است. اما با توجه به منظور وبر از آن این معادل فارسی از مدلول فاصله گرفته است. در اینجا ایده‌آل وبر به ایده‌های افلاطونی نزدیک است. محقق بر اساس انواع متکثر از مصادیق عینی، یک نمونه کلی که مفهوم کلی و نظری است و دربردارنده همه مختصات ممکن یک پدیده به معنای تام و کامل آن است را می‌سازد. در عالم واقع مصادیق بسیار با درجات متفاوتی از دوری و نزدیکی به این نوع تصویری وجود دارند. شاید بتوان گفت در سنت عرفانی هم «انسان کامل» به این معنا یک نمونه آرمانی است. در این پژوهش اندرزنانه‌های باستان، سیاست‌نامه‌ها و نصیحت‌الملوک‌ها، و آینه شهریاران و در غرب همگی مصادیقی از این نوع کلی (و نه آرمانی) هستند. آرمانی در اینجا در مقابل خاص و منفرد است نه واقع صرف. نصح در اصل به معنی اخلاص است و کلمه جامعی است و هر گونه عمل مخلصانه و خیر خواهی را معنی می‌دهد.

می‌سازند. این پارادایم همچون دیگر انواع اندیشه‌ورزی سیاسی چون «فلسفه سیاسی» یا «آرمان‌گرایی سیاسی» دارای مختصاتی همچون مقومات نظری و دلالت‌های هنجاری و تضمینات کاربردی است، اما نوع این مختصات در این گفتارها به گونه‌ای است که آنها را از دیگر انواع اندیشه سیاسی متمایز می‌کند. بنابراین بحث اصلی این است که نصیحت‌نامه‌نویسی نوعی از اندیشه‌ورزی سیاسی است که نوع خاصی از مقومات اندیشه سیاسی را دارا است.

دلالت وضعیتی: گفتار دو بنی: نصیحت‌الملوک و نصیحت‌العموم

زمینه تاریخی نصیحت‌نامه‌ها بحران‌های سیاسی و اجتماعی بوده است و نصیحت‌نامه‌ها هر یک بر وضعیت تاریخی و معضلات زمانه خود دلالت داشته‌اند. شاید بتوان گفت «بحران اقتدار» بارزترین بحران در جامعه ایرانی بوده است و دیگر بحران‌ها در پی آن آمده‌اند. در دوران باستان پراکندگی سرزمینی و آسیب‌پذیری در مقابل تهاجمات اقوام مهاجم، اقتدار متمرکز را به یک هنجار بدل ساخته بود و اندرز به شهریان با هدف استقرار حکومت نیکی صورت می‌گرفت که از عهده ضرورت‌های تاریخی سرزمین ایران برآید. از قرن چهارم تا قرن سیزدهم، بی‌قاعدگی و ناپایداری حکومت‌های بدوی در ایران انگیزه اصلی نوشتن نصیحت‌نامه‌ها بود. حکومت بدوی «نه در فرمانروایی قاعده و قانونی مستحکم داشت، نه در قالب خاندانی دیرپای دوام و استمرار می‌یافت.» در شرایط ناپایدار حکومت و دست به دست شدن مکرر اقتدار سیاسی، «نه امکانی برای دوام مالکیت‌های پایدار وجود داشت تا در پرتو قرار و آرامش خود اقتصاد زراعی را توسعه بخشد، نه تجارت بستر امنیت مطلوب می‌یافت و نه طبقه سوداگر که تحرک اقتصادی وی از جمله عوامل سبب ساز تحرک اندیشه اجتماعی بود، نه مقید به کمترین قاعده و قانونی اراده یگانه خان بزرگ و سلطان، تنها قانون ساری و جاری در ممالک محروسه بود.» لذا در بسیاری از نصیحت‌نامه‌ها، از سلطان ظالم در مقایسه با فتنه و آشوب استقبال و به این معنا، دغدغه‌ها و باورهای مردم در نصیحت‌نامه‌ها منعکس شده است.^۱

با توجه به اینکه نصیحت‌نامه‌ها عموماً گفتاری سیاسی و اخلاقی هستند، علاوه بر خطاب به حکمران، عموماً خطاب به مردم نیز نوشته شده‌اند. بنابراین می‌توان از عنوان «نصیحت‌العموم» نیز برای نصیحت‌الملوک استفاده کرد. این در حالی است که مخاطب بودن حکمران در عین حال مطرح کردن وی به عنوان یک الگو برای همگان بوده است. در

نصیحت‌نامه روی سخن بیش از هر کس با انسان بالغ، صاحب‌خانه و مال و مقام است و مورد شخص حاکم موردی جداگانه است. بنابراین مخاطب آنها صرفاً حاکمان نیستند و آنگاه هم که هستند هدف همیشه تأیید آنها نیست، بلکه مثلاً برای سنایی و سعدی نقد و هشدار و به منظور «تربیت» حکمران است. دیگر مخاطبان نصیحت عموم و حتی عامه مردم بوده است. یونانیان تربیت عمومی را به تربیت مدنی تعبیر می‌کردند چرا که واژه «سیاسی» برای یونانیان همان «مدنی» بود؛ زیرا شهروند با واژه *polites* شناخته می‌شد. می‌دانیم که ایزوکرات در مقابل افلاطون الگوی تربیتی متفاوتی را مطرح کرده بود و در سرآغاز دوران مدرن ماکیاوولی الگویی به مراتب متفاوت‌تر ارائه نمود. تا جایی که به مقومات نصیحت‌نامه مربوط می‌شود طباطبایی مفهوم ایرانشهری و دوفوشه کو بحث عرفان را مطرح می‌کند. البته این دو مانعة‌الجمع نیستند. اما آنجا که عرفان مقوم باشد عامه مردم کانون توجه است و آنجا که مفهوم ایرانشهری، شهریار. اما اهمیت این همه در چیست و چه نسبتی می‌تواند با زمانه ما داشته باشد؟ مدعایی که می‌توان داشت این است که نصیحت‌نامه با محور تقوم عرفانی و کانون توجه عامه مردم ظرفیت بالایی برای کاربردی شدن در جهت اخلاق شهروندی و فضیلت مدنی و حتی روان‌درمانی اجتماعی دارد. نصیحت‌نامه‌ها خطاب به انسان‌های بالغ و معمولاً شخص اول مملکت نوشته می‌شدند. آن‌ها مخاطبان خویش را به گوش دادن به ندای انسان‌های باتجربه که وجدان بیدار جامعه هستند، فرا می‌خوانند. همچنین هدف نهفته در آنها ادغام فرد در جامعه و معیارهای آن است.^۱ از ویژگی‌های مهم این اخلاقیات این بود که «انسان در برابر مجموعه‌ای از عوامل مؤثر و محرک قرار دارد و در واکنش در برابر آنها مجموعه‌ای از رفتارهای نیک یا بد از خود نشان می‌دهد و بالاخره این واکنش‌ها نتیجه‌هایی به دنبال دارند که در زندگی او تأثیر می‌گذارند».^۲ همچنین ویژگی دیگر اخلاقیات سنتی گذرا دانستن جهان و ناپایداری آن است که انسان باید در آن تلاش کند نام نیک از خود به‌جای بگذارد و زندگی در این جهان فرصتی برای وی به منظور آباد کردن این جهان و کسب توشه خیر برای جهان آخرت.

اندرزنامه‌ها حاوی نکات و پندهای اخلاقی بودند که به منظور تولید رفتار درست در عرصه عمومی و رسیدن به خیر و صلاح این جهان و کسب سعادت اخروی ارائه می‌شدند.

۱ شارل هانری فوشه کور (۱۳۷۷)، *اخلاقیات*، ترجمه محمد علی امیر معزی، عبدالمحمد روح بخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ص ۱۷.

۲ فوشه کور، همان، ص ۶۱۶

نقش اصلی اندرزنامه‌ها «برانگیختن نوعی نگرانی و حدت بخشیدن به آن، برحذر داشتن وجدان از خواب‌آلودگی و متقاعد کردن آن است به اینکه راحتی و آرامش واقعی در این بیداری است».^۱ در واقع فرض نهفته در اندرزنامه‌ها این بود که «افرادی با علم نافذ و حکیمانه نکاتی را که به سعادت دنیوی و اخروی رهنمون است، بیان کرده‌اند و ابنای بشر باید تلاش کنند حکمت‌های نهفته مزبور را درک و به آن عمل کنند».^۲ از این‌رو اندرزنامه‌ها از آنجا که دربردارنده تجربه‌های افراد حکیم و دانا هستند رو به گذشته دارند، اما به دلیل ماهیت آموزشی و با فرض اینکه حوادث دوباره تکرار می‌شوند و برای جلوگیری و مقابله با آنها رو به آینده دارند. بر این اساس اندرزنامه مبتنی بر اندیشه‌ای نظری نیست بلکه «مبتنی بر واکنشی اخلاقی است در برابر وقایع کلی‌ای که زندگی اجتماعی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند».

بنابراین می‌توان گفت هم برای خیر و صلاح عمومی است و هم در راستای سلطنت.^۳

نصیحت‌نامه‌ها حاوی اندرزهایی خطاب به پادشاهان هستند و هدف از آن‌ها دقیقاً این است که او را به در پیش گرفتن راه درست که موجب نیک‌نامی می‌شود تشویق کنند. غزالی نهایتاً خلیفه را سرمنشأ قدرت قانونی برای تفسیر شرع و سلطان را حامل قدرت اجرایی آن می‌دانست.^۴ از آنجا که «کار خلق خدای توانا تقلید کردن عظیم است» سلطان با قبول این مسئولیت و انجام آن سعادت می‌یابد «که ورای آن هیچ سعادت نباشد» و اگر تقصیر کند به شقاوتی افتد که ورای آن هیچ شقاوت چنان نباشد.^۵ بنابراین نصیحت‌نامه‌ها هم برای حکمرانی خوب معیار می‌دادند و هم رعایا را به اخلاق در زندگی اجتماعی دعوت می‌کردند. خواجه نظام‌الملک می‌گوید «ایزد متعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را بهره‌های پادشاهان ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلائق بگستراند».^۶ خواجه در ادامه کارکردهای نهاد پادشاهی را به قاعده درآوردن و آبادسازی جهان می‌داند. وی معتقد است شاه باید «زیردستان خویش را هر یکی را بر اندازه خویش بدارد و هر

۱ همان، ص ۲۳.

۲ رستم‌وندی، به نقل از قاسمی، همان، ص ۲۶۳.

۳ فوشه کور، همان، ص ۱۷.

۴ همان، صص ۴۹۸، ۴۴۳.

۵ همان، ص ۵۳۱.

۶ خواجه نظام‌الملک (۱۳۸۳)، سیاست‌نامه، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۷، ص ۱۱.

یک را بر قدر او مرتبتی و محلی نهد و خدمتکاران و کسانی را که شایسته باشند از میان مردم بگیرد و هر یکی از ایشان را پایگاهی و منزلتی دهد و در کفایت مهمات دینی و دنیوی بر ایشان اعتماد کند و رعایا را آنکه راه اطاعت سپرند و به کار خویش مشغول باشند او از رنجها آسوده دارد تا در سایه عدل او به‌واجب روزگار می‌گذرانند. و باز اگر کسی از خدمتکاران و گماشتگان ناشایستگی و درازدستی پدیدار آرد، اگر تأدیبی و پندی و مالشی ادب گیرد و از خواب غفلت بیدار شود او را بر آن کار بدارد و اگر بیداری نیابد هیچ ابقا نکند، او را به کسی دیگر شایسته باشد بدل کند.^۱ خواجه در ادامه و در باب وظیفه شاه در مورد آبادسازی جهان می‌گوید «و دیگر آنچه به عمارت جهان پیوندد از بیرون آوردن کاریزها و کندن جوی‌های معروف و پلها کردن بر گذر آبهای عظیم و آباد کردن دیه‌ها و مزرعه‌ها و بر آوردن حصار و ساختن شهرهای نو و بر آوردن بناهای رفیع و نشستگاههای بدیع...»^۲.

سعدی نیز کتاب *گلستان* را با بختی در مورد «سیرت پادشاهان» آغاز می‌کند و کتاب بوستان وی نیز با فصلی به نام «عدل و تدبیر رای» آغاز شده است. همچنین، کتابچه‌ای به نام *نصیحة الملوک* که منتسب به سعدی است در بردارنده مؤلفه‌ها و تضمینات سیاسی اندیشه وی است. سعدی به تشریح جایگاه حکومت و وظایف حاکمان نسبت به مردم پرداخته است. از نظر وی، پادشاهان سرند و رعیت جسد «پس نادان سری باشد که جسد خود را به دندان پاره کند».^۳ از نظر سعدی حاکمان از جایگاه مهم و قابل توجهی در جامعه برخوردارند و در باب اهمیت آنان می‌گوید: «پادشاهانی که مشفق درویشند نگهبان ملک و دولت خویشند، به حکم آنکه عدل و احسان و انصاف خداوندان مملکت موجب امن و استقامت رعیت است و عمارت و زراعت بیش اتفاق افتد. پس نام نیکو و راحت و امن و ارزانی غله و دیگر متاع به اقصای عالم برود و بازرگانان و مسافران رغبت نمایند و قماش و غله و دیگر متاع‌ها بیارند و ملک و مملکت آبادان شوند و خزاین معمور و لشکریان و حواشی فراخ‌دست، نعمت دنیا حاصل و به ثواب عقبی واصل و اگر طریق ظلم رود بر خلاف این».^۴ در اندیشه سیاسی سعدی نیز این تضاد به چشم می‌آید. در کتاب *بوستان* و در فصل «در عدل و تدبیر رای» می‌گوید:

۱ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۱۲.

۲ همان، ص ۱۳.

۳ غزالی، *نصیحة الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما، چ ۴، ص ۹۰۹.

۴ همان، ص ۹۰۳.

خبر داری از خسروان عجم
نه آن شوکت و پادشایی بماند
خطا بین که بر دست ظالم برفت
چو خواهد که ویران شود عالمی
سگالند از او نیکمردان حذر
بزرگی از او دان و منت شناس

که کردند بر زبردستان ستم
نه آن ظلم بر روستایی بماند
جهان ماند و او با مظالم برفت
کند مُلک در پنجه ظالمی
که خشم خدای است بیدادگر
که زایل شود نعمت ناسپاس^۱

دلالت معرفتی: نسبت دین و سیاست

دو ساحت نصیحت یعنی نصیحت ملوک و نصیحت عموم در نهایت برآمده از یک دوینبی معرفتی یعنی دین و سیاست است. خواجه نظام الملک در این رابطه می‌گوید «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است؛ زیرا که پادشاهی و دین دو برادرند. هرگه که در کار مملکت اضطرابی پدید آید در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند و هرگه که کار دین با خلل باشد مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکار شود و خوارج رو آرند».^۲

از نظر خواجه بر پادشاه واجب است که «در کار دین پژوهش کردن و فرایض و سنت و فرمان‌های خدای تعالی بجای آوردن و کار بستن و علمای دین را حرمت داشتن و کفاف ایشان از بیت‌المال پدید آوردن و زاهدان و پرهیزکاران را گرمی داشتن».^۳ به باور خواجه این امر موجب می‌شود که پادشاه قوی‌دل گردد و بدمذهبان نتوانند در وی نفوذ کنند و در فساد و فتنه بسته گردد و بر عدل و انصاف وی افزوده شود.

سیاست‌نامه‌نویسان، همچنین از آنجا که شاهان با آموزه‌های اسلامی آشنایی نداشتند، آنان را به یادگیری آموزه‌های اسلامی و حرمت نهادن به علما توصیه می‌کردند. سعدی در کتاب نصیحة الملوک از رابطه دین و سیاست نیز سخن به میان آورده است. سعدی در رابطه بین دین و سیاست مبنا را بر دین قرار می‌دهد و معتقد است سلطنت باید پیرو شریعت باشد. «علما و ائمه دین را عزت دارد و حرمت و زبردست همگان نشاند و به استصواب رأی ایشان حکم

۱ شیخ صلح‌الدین سعدی (۱۳۸۶)، بوستان، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس، چ ۱۳، ص ۲۰۵.

۲ خواجه نظام الملک، همان، ص ۸۰.

۳ همان، ص ۷۹.

راند تا سلطنت مطیع شریعت باشد نه شریعت مطیع سلطنت».^۱ از نظر وی هر آن کس که سر از اطاعت شریعت بیرون نهد لیاقت فرمانروایی را ندارد. «هر آن که نفسش سر اطاعت بر فرمان شریعت نهد فرماندهی را نشاید و دولت بر او نیاید».^۲ پادشاه باید در رعایت آداب دینی و عمل به دستورات دین پیشقدم باشد و نباید وظایف خود را در این زمینه فراموش نماید. همچنین باید در پی آن باشد که نظر مساعد علما را نسبت به خود جلب نماید. «عزت و اوقات نماز را نگاه دارد و به هیچ از ملامی و مناهی در آن وقت مشغول نشود و در نظر علما و صلحا مناسب حال ایشان سخن گوید و حرکت کند».^۳

غزالی نیز در عصری که خواجه می‌زیست، زندگی می‌کرد و با مشکلات و تهدیداتی که خلافت را تهدید می‌کرد آشنا بود. همچنین وی به دعوت خواجه نظام‌الملک به تدریس در مدارس نظامیه پرداخت و حتی در سال ۴۸۴ق. به ریاست نظامیه منصوب شد. غزالی نیکوترین ویژگی برای پادشاه را دین درست می‌داند؛ زیرا که «دین و پادشاهی چون دو برادرند که یک شکم مادر آمده، باید که تیمار دارند، مهم در کار دین بود و گزارنده فرایض بوقت خویش و از هوا و بدعت و شبهت‌های ناشایست و آنچه در شریعت نقصان آورد، دور باشد».^۴ از نظر غزالی ایمان پادشاه باید مبتنی بر شریعت اسلامی باشد و برای آگاهی از این امر باید «با علمای دیندار بیامیزد و تشنه شنیدن اندرهای ایشان باشد».^۵ غزالی در باب برخورد پادشاه با کسی که بدمذهب است و به دنبال تفرقه‌افکنی است می‌گوید «بی‌اوردهش و تهدیدیش نمایند تا توبه کند، یا عقوبت کند، یا نفی کندش از ولایت خویش، تا مملکت او پاکیزه بود از اهل هوا و بدعت و اسلام عزیز باشد. و ثغرها آبادان دارد بفرستادن سپاه و لشکر و عز اسلام جوید و سنت پیغامبر تازه دارد».^۶

دلالت هنجاری: اقتدار داد‌گرانه

عمده‌ترین محورهای سیاسی اندرزنامه‌های ایران باستان ترغیب پادشاهان به اعمال نیک و پرهیز دادن آنان از اعمال بد است. پادشاهان در این اندرزنامه‌ها به آخرت‌گرایی ترغیب و به

۱ غزالی، نصیحة الملوك، ص ۹۰۴.

۲ همان، ص ۹۱۲.

۳ همان، ص ۹۰۶.

۴ همان، ۱۰۶.

۵ همان، ص ۱۰۰.

۶ همان، ص ۱۰۶.

پرهیز از دنیاگرایی توصیه می‌شوند. در نصیحت‌نامه‌ها بر مفهوم عدل یا «داد» و ضرورت عدالت یا «دادگری» تأکید بسیار شده است و به مردم وظیفه همگانی آنها در فرمانبری از حکمران نیک توصیه گردیده است. البته باید توجه داشت که در یک گستره تاریخی ۵۰۰ ساله شرایط تاریخی گوناگونی برقرار بوده است که باعث شده اندرنامه‌ها بر مقولات متفاوتی تأکید داشته باشند. برای مثال تأکید بر «دادگری» برای «شهریاری نیک» و توصیه به «فرمانبرداری» از پادشاه ممکن است در دو دوره یا دو شرایط تاریخی مختلف و با توجه به وضعیت اجتماعی - سیاسی صورت گرفته باشد.

گرچه عدالت «در سنت ایرانی عنایتی شهریاری بود، اما ریشه‌ای عقلانی داشت و ضرورت تداوم فرمانروایی شمرده می‌شد».^۱ بحث عدالت در سیاست‌نامه‌ها برخلاف فلسفه سیاسی قدیم در زمینه بحث تغلب و سلطه سیاسی مطرح شده است و کسب فضیلت و دستیابی به سعادت در آن مطرح نبوده است. در واقع در سیاست‌نامه‌ها اجرای عدالت معطوف به برقراری مملکت و استمرار قدرت بوده است. در نصیحت‌الملوک‌ها نوعی هماهنگی و یکپارچگی اندیشه وجود دارد که این امر با توجه به مفهوم «خیر و صلاح عمومی» صورت پذیرفته است. مفهوم عدالت با توجه به «برداشتی که از این خیر و صلاح حاصل شده، رشد یافته است». البته مبحث عدالت در سیاست‌نامه‌ها با عدالت مطرح شده در شریعت‌نامه‌ها متفاوت است. عدالت مطرح شده در شریعت‌نامه‌ها در محدوده شرع و اجرای احکام آن خلاصه می‌شده است و فراتر از چارچوب‌های شرعی تصویری از عدالت وجود نداشته است. اما عدالت در نظر گرفته شده در سیاست‌نامه‌ها برای پادشاه از شرع فراتر می‌رود و می‌کوشد خود را به الگوی فلسفه سیاسی نزدیک سازد.^۲

مبنای سیاست‌نامه‌ها پادشاهی و کارکردهای آن است. بر مبنای نظریه شاهی آرمانی، شاه خوب موجب عمران و آبادانی جهان می‌شود و موجودات عالم می‌توانند در پناه حکومت در امنیت و رفاه زندگی کنند و از سوی دیگر شاه بد نیز موجب ویرانی و نابسامانی اوضاع می‌شود. در واقع در این نظریه شاه مبدأ و منشأ همه تحولات انگاشته شود. خواجه نظام‌الملک هدف از تألیف سیاست‌نامه را درخواست ملک‌شاه سلجوقی از اطرافیان خود به منظور آگاهی از این امر بیان می‌کند که «چییست که در عهد روزگار ما نیک است و بر

۱ زرگری‌نژاد، همان، ص ۱۰.

۲ فوشه کور، همان، ۴۸۶.

در گاه و در و دیوان و بارگاه و مجلس ما شرط آن به‌جای نمی‌آرند یا بر ما پوشیده شده است و کدام شغل است که پیش از این پادشاهان شرایط آن بجای می‌آورده‌اند و ما تدارک آن نمی‌کنیم و نیز هر چه از آیین و رسم ملک و ملوک است و در روزگار گذشته بوده است از ملوک سلجوق بیندیشید و روشن بنویسید و برای ما عرضه کنید تا در آن تأمل کنیم و بفرماییم تا پس از این کارهای دینی و دنیاوی بر آیین خویش رود.^۱

در همین زمینه خواجه نظام‌الملک گوید «ایزد متعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را بهره‌های پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام‌بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلایق بگستراند».^۲ خواجه در ادامه کارکردهای نهاد پادشاهی را به قاعده درآوردن امور و آبادسازی جهان می‌داند. وی معتقد است شاه باید «زیردستان خویش را هر یکی را بر اندازه خویش بدارد و هر یک را بر قدر او مرتبتی و محلی نهد و خدمتکاران و کسانی را که شایسته باشد از میان مردم برگیرد و هر یکی از ایشان پایگاهی و منزلتی دهد و در کفایت مهمات دینی و دنیوی بر ایشان اعتماد کند و رعایا را آن که راه اطاعت سپرند و به کار خویش مشغول باشند او از رنج‌ها آسوده دارد تا در سایه عدل او بواجب روزگار می‌گذراند. و باز اگر کسی از خدمتکاران و گماشتگان ناشایستگی و درازدستی پدیدار آرد اگر تأدیبی و پندی و مالشی ادب گیرد و از خواب غفلت بیدار شود او را بر آن کار بدارد و اگر بیداری نیابد هیچ ابقا نکند، او را به کسی دیگر شایسته باشد بدل کند».^۳ خواجه در ادامه و در باب وظیفه شاه در مورد آبادسازی جهان گوید «و دیگر آنچه به عمارت جهان پیوندد از بیرون آوردن کاریزها و کندن جوی‌های معروف و پلها کردن بر گذر آبهای عظیم و آباد کردن دیه‌ها و مزرعه‌ها و برآوردن حصار و ساختن شهرهای نو و برآوردن بناهای رفیع و نشستگاه‌های بدیع...».^۴ خواجه تا اینجای کار بر مبنای نظریه ایرانشهری و جایگاه شاه آرمانی به تشریح موقعیت شاه و کارکردهای آن پرداخته است. اما در ادامه نظری خلاف نظریه اولی خود در مورد جایگاه شاه ارائه می‌دهد و خوبی و بدی شاه را ناشی از خوبی و بدی مردم می‌داند. به باور خواجه «و چون والعیاذبالله از بندگان عصیانی و استخفافی بر شریعت و یا

۱ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۳.

۲ همان، ص ۱۳.

۳ همان، ص ۱۲.

۴ همان، ص ۱۱.

تقصیری اندر طاعت و فرمان‌های حق تعالی پدیدار آید و خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پادشاه کردار ایشان را بپشاند - خدای عزّ و جلّ ما را چنین روزگار نمایاد و از چنین مدبری دور دارد - هر آینه شومی آن عصبیان و خشم و خذلان حق تعالی در آن مردمان اندر رسد، پادشاهی نیک از میان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خون‌ها ریخته آید و هر که را دست قوی‌تر هر چه خواهد می‌کند»^۱.

امام محمد غزالی نیز کتاب *نصيحة الملوک* را برای پادشاه سلجوقی معاصرش سلطان محمد بن ملکشاه یا سلطان سنجر سلجوقی تألیف کرد. وی در مورد جایگاه پادشاهان معتقد است، آنان هم‌تراز پیامبران هستند و خداوند این دو گروه را بر دیگران برتری نهاد و علت فرستادن آنان به این منظور بود که «پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را بوی راه نمایند. و پادشاهان را برگزید، تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگی ایشان در ایشان بست بحکمت خویش»^۲. غزالی به دنبال اندیشه شاهی آرمانی، خوبی و بدی جهان را ناشی از شاهان می‌داند و معتقد است «اگر پادشاه عادل بود، جهان آبادان بود و رعیت ایمن بود، چنانکه بوقت اردشیر و فریدون و بهرام گور و کسری انوشیروان بود. و چون پادشاه ستمکار بود، جهان ویران شود، چنانکه بوقت ضحاک و افراسیاب و یزدگرد بزهکار و مانند ایشان»^۳. از این رو، غزالی به فره ایزدی معتقد است و آن را در شانزده چیز می‌داند که عبارت‌اند از: «خرد و دانش و تیزهوشی و دریافتن هر چیزی و صورت تمام و فرهنگ و سواری و زین افزار کار بستن و مردانگی با دلیری و آهستگی و نیک خوبی و داد دادن ضعیف از قوی و گشاده‌دستی و دوستی و قهری نمودن و احتمال و مدارا بجای آوردن و رأی و تدبیر در کارها و اخبار بسیار خواندن و سیرالملوک نگاره داشتن و بر رسیدن از کارهای ملوک پیشین»^۴. غزالی تمام ویژگی‌هایی که شاه باید داشته باشد را زیر عنوان فره ایزدی جمع کرده است و اگر پادشاه دارای چنین ویژگی‌هایی باشد فره ایزدی با وی است و لیاقت پادشاهی را دارد. بر این اساس معتقد است «السلطان ظلّ الله في الأرض».

غزالی در مورد در تنگدستی نگهداشتن رعیت و ظلم و ستم مدعی است که این کار موجب می‌شود سودش متوجه محترکان و انبارداران شود و بدنامی از آن پادشاه گردد. این

۱ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۱۲.

۲ غزالی، *نصيحة الملوک*، ص ۸۱.

۳ همان، ص ۸۳.

۴ همان، ص ۱۲۸.

امر می‌تواند پایه‌های حکومت وی را متزلزل سازد و وی را در امر کشورداری دچار استیصال سازد. بر این اساس پادشاه باید ستمکاران را تنبیه کند، چرا که وی خلیفه خدا بر روی زمین است. از این رو، «هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببیند نیارند برخاستن». از نظر غزالی پارسایی مردم از نیکوسیرتی مَلِک است. از این رو، مَلِک باید «بکار رعیت از اندک و بسیار نظر کند و بید کردن ایشان همداستان نباشد و نیکوکار را گرامی دارد و به نیک کرداری پادشاه دهدشان و بدکردار را از بدی باز دارد و بدکرداری ایشان را عقوبت کند و محابا نکند تا مردمان نیکویی رغبت کنند و از بدی پرهیز کنند. و چون پادشاه با سیاست نَبُود و بدکردار را رها کند، کار او با کار ایشان تباہ شود». از نظر وی ویرانی زمین در دو چیز است: عجز پادشاه و جور وی.^۱ سعدی دزدان را به دو قسمت تقسیم می‌کند. «چندی به تیر و کمان در صحراها، چندی به کیل و ترازو در بازارها. دفع همگان واجب‌اند».^۲ وی مجازات ظالمان را از آنجایی مهم می‌داند که «کام و مراد پادشاهان حلال آنگاه باشد که دفع بدان از رعیت بکند چنانکه شبان دفع گرگ از گوسفندان، اگر نتواند که بکند و نکند مزد شبانی حرام می‌ستاند».^۳ سلطانی که داد ستمدیدگان را نمی‌ستاند و ستمکاران را مجازات نمی‌نماید «در حقیقت خود کاروان می‌زند».

از نظر سعدی چنانکه پادشاه نیک و عادل باشد خدمت به خلق حتی از عبادت و زهد نیز برتر و واجب‌تر است. وی در حکایتی نقل می‌کند که یکی از پادشاهان پیشین که خواهان کناره‌گیری از قدرت و رفتن در پی راز و نیاز و عبادت بود با توصیه فردی عاقل و خردمند روبه‌رو می‌شود که خطاب به وی می‌گوید:

طریقت بجز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلچ نیست
تو بر تخت سلطانی خویش باش به اخلاق پاکیزه درویش باش
به صدق و ارادت میان بسته دار ز طامات و دعوی زبان بسته دار^۴

در سیاست‌نامه عدالت از جایگاه و اهمیت بالایی برخوردار بود. اما نوع عدالتی که در سیاست‌نامه‌ها از آن سخن به میان آمده است با نوع عدالتی که در فلسفه سیاسی قدیم مطرح بوده، متفاوت است. عدالت در فلسفه سیاسی قدیم فی نفسه هدف تلقی می‌شده است و گفتار

۱ غزالی، نصیحة الملوک، ص ۱۰۷.

۲ همان، ص ۹۰۷.

۳ همان‌جا.

۴ سعدی، بوستان، ص ۲۰۱.

عدالت معطوف به نظمی بوده که در کل جهان آفرینش وجود داشته است و رئیس مدینه به واسطه فیض الهی آن را درک و در مدینه اجرا می‌کند.

نزد خواجه اولین مؤلفه برای عدالت نزد پادشاه این است که وی خود نیز باید دادگستر باشد. «چاره نیست پادشاه را از آنکه هر هفته‌ای دو روز به مظالم بنشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف بدهد و سخن رعیت بگوش خویش بشنود بیواسطه‌ای و چند قصه که مهم‌تر بود باید که عرضه کنند».^۱ خواجه نظام‌الملک به شاه توصیه می‌نماید که در صورت بروز خطا از نزدیکان در درجه اول از خطای وی چشم‌پوشی نماید و فقط در صورت تکرار خطا با وی به سختی برخورد کند. وی می‌گوید «اولی‌تر آن باشد که چون کسی خطایی کند در حال اغماض کرده آید و پوشیده او را بخوانند و بگویند چنین و چنین کردی و ما از بهر آن تا برآورده خویش را فرو نیاریم و برکشیده خویش را نیفکنیم از سر آن در گذشتیم. پس از این خویشتن نگاه دارد و نیز چنین دلیری نکند، پس اگر جز این کند از پایگاه و حشم ما بیوفند و آنگاه آن کرده او بود نه آن ما».^۲ نظام‌الملک به پادشاه توصیه می‌کند که در مواقعی که خشمگین است باید سعی کند عقل وی بر خشمش چیره شود. چرا که «هر که را هوای نفس او بر خرد چیره باشد چون بشورد خشم او مرچشم خرد را بیوشاند و همه آن کند و فرماید که از دیوانگان بوجود آید و باز هر که را خرد او بر هوای نفس او غالب باشد بوقت خشم خرد او خواست نفس او را بشکند و همه آن کند و فرماید که بنزدیک همه عاقلان پسندیده باشد و مردمان ندانند که او در خشم شده است».^۳ شاه در مواقعی لازم بداند از قدرت بخشش خود استفاده می‌کند و در مواقعی که هم نیاز به سختگیری است، خشم خود را نشان می‌دهد. غزالی نیز در این زمینه می‌گوید عدل ورزیدن دارای دو وجه است. یکی اینکه سلطان به داد مظلوم برسد و دیگر اینکه وی را از فقر و تنگدستی نجات دهد. به گفته وی «بر پادشاه واجب است که عدل کند و اندر عدل نیک نظر و تأمل کند و نگاه دارد آنچه فرماید از سیاست تا تمام کنند کسان او چون وزیر و حاجب و نایب و شحنة، که بسیاری عدل و نظر و سیاست در زیر رشوت و برطیل می‌ماند و فایت می‌شود و آن از خوارکاری و غفلت سلطان بود، جهد باید کردن تا اندر یافته شود».^۴

۱ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۱۸.

۲ همان، ص ۱۶۶.

۳ همان، ص ۱۶۷.

۴ غزالی، نصیحة‌الملوک، ص ۱۵۳.

از نظر سعدی حاکم عادل در حکم دیوار محکم است «هرگه که میل کند که روی در خرابی دارد».^۱ از نظر وی، زمانی از پادشاهان به نیکی یاد می‌کنند که که حکومتشان بر مبنای عدالت باشد، «پادشاهی که عدل نکند و نیکنامی توقع دارد بدان ماند که جو همی کرد و امید گندم دارد».^۲ سعدی معتقد است لازمه عدالت عدم ظلم و ستم در حق با مردم است «یکی از ملوک بی‌انصاف پارسایی را پرسید از عبادت‌ها کدام فاضل‌تر است گفت تو را خواب نیمروز تا در آن یک نفس خلق را نیازی».^۳ از نظر سعدی شاه باید خود الگو و سرمشق دادگری باشد و از ظلم و ستم دوری نماید تا اطرافیانش نیز به تاسی از وی از بیدادگری در حق مردم اجتناب ورزند.

اگر زباغ رعیت ملک خورد سیبی
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد
برآورند غلامان او درخت از بیخ
زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ^۴

.....

به فرمانبران بر، شه دادگر
گهش می زند تا شود دردناک
چون رمی کنی خصم گردد دلیر
درشتی و نرمی به هم در به است
پدروار خشم آورد بر پسر
گهی می کند آبش از دیده پاک
و گر خشم گیری شوند از تو سیر
چو رگزن که جراح و مرهم نه^۵

دلالت راهبردی: حکمران و وزیر

سنت اندرزها بیانگر دلمشغولی عمده‌ای است و آن این است که می‌کوشد همواره یک وزیر اندرزگو را در پیرامون سلطان جای دهد. در دوره‌های میانی تاریخ اندرزنامه‌نویسی هنوز شرایط مطلوب برای دلالت کافی برای سلطان «به مشورت در امور و اجتناب وی از استبداد رأی فرا نرسیده بود»، بنابراین اندرزنامه‌نویسان در این دوران «کوشیدند تا سلطان را به اهمیت نصب وزرای کاردان و خردمند و مردان رأی و تدبیر و دستوران تیزبین رهنمون شوند».^۶

۱ غزالی، همان، ص ۹۱۱.

۲ همان، ص ۹۱۵.

۳ شیخ صلح‌الدین سعدی (۱۳۸۷)، گلستان، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس، ج ۲۱، ص ۳۰.

۴ سعدی، همان، ص ۳۸.

۵ سعدی، بوستان، ص ۱۹۰.

۶ زرگری‌نژاد، همان، ص ۱۲.

دوفوشه کور به نقل از کتاب *آداب سلطنت و وزارت* که بنا به گفته وی متعلق به اوایل عهد غزنوی است در باب جایگاه و اهمیت نهاد وزرات می‌نویسد: «بایستی دانست که وزیر امیری دیگر است و وظیفه او بسیار دشوارتر (از وظیفه پادشاه) است... مردم نظم و امنیت کشور را ناشی از سلطان می‌دانند و بی‌نظمی‌ها را به گردن وزیر می‌اندازند. پس ضرورت دارد که وزیر به برکت عقل و حکمت خود فیلسوف و با آباد کردن زمین‌ها کشاورز و با گردآوردن مال بازرگان و با نشان دادن گستاخی سپاهی باشد تا کشور به برکت مال اندیشی او بهشت گردد و مردم از بیم او فروتنی پیش گیرند»^۱.

خواجه نظام‌الملک و سایر سیاست‌نامه‌نویسان سعی کردند با تکیه بر اهمیت وزیر از مفهوم قبیله‌ای قدرت بکاهند و به آن تمرکز و سر و سامان ببخشند. سیاست‌نامه‌نویسان اهمیت وزیر را تا بدانجا بالا بردند که آبادانی یا ویرانی ملک را در گرو وجود وزیر می‌دانستند. خواجه در این زمینه می‌گوید که شاه باید بر کارهای وزیر نظارت داشته باشد، چرا که «صلاح و فساد پادشاه و مملکت بدو باز بسته باشد که چون وزیر نیک‌روش باشد مملکت آبادان بود و لشکر و رعایا خشنود و آسوده و با برگ باشند و پادشاه فارغ دل و چون بدروش باشد در مملکت آن خلل تولید کند که در نتوان یافت و همیشه پادشاه سرگردان و رنجور دل بود و ولایت مضطرب»^۲.

اهمیت وزارت نزد خواجه به‌عنوان نهادی ایرانی که وارث آموزه‌های ایران باستان و همچنین به‌عنوان جایگاه خردمندان و عالمان است به حدی بوده که خواجه درصدد آن برآمد که این نهاد را همچون سلطنت امری موروثی کند. وی در این زمینه می‌گوید «اگر وزیر وزیرزاده باشد نیکوتر بود و مبارک‌تر که از روزگار اردشیر بابکان تا یزدگرد شهریار آخر ملوک عجم همچنانکه پادشاه فرزند پادشاه بایستی وزیر هم فرزند وزیر بایستی و تا اسلام در نیامد همچنین بود»^۳.

غزالی نیز آبادانی مملکت را ناشی از حضور وزیری کاردان و خردمند می‌داند و از سوی دیگر یکی از علل تباهی پادشاه را وزیر بد می‌داند. وی حتی معتقد است که وزیر باید رفتار پادشاه را کنترل کند و وی را از کج‌روی باز دارد. در این رابطه می‌گوید «و اگر پادشاه نیکودل

۱ فوشه کور، همان، ص ۵۱۷ به نقل از *آداب سلطنت و وزارت*، ص ۲۱.

۲ خواجه نظام‌الملک، همان، ص ۳۱.

۳ همان، ص ۲۳۴.

باشد و مهربان بر رعیت، وی را بدان یار باشد و اگر نامهربان بود، او را با اندک مایه چیزی به آهستگی براه باز آورد. و چنان باید که جز نیک نسگالد و نکند و بداند که اول کسی بیاید و بست^۱. در همین زمینه نویسنده کتاب *آداب سلطنت و وزارت* می‌نویسد: «او در نزد سلطان سمت والای رایزنی دارد و لذا هر کاری که می‌کند مخصوصاً باید در جهت پیشگیری از بی‌عدالتی باشد، بزرگ‌ترین خطا این است که فقط مطابق میل و سلیقه سلطان سخن بگوید و در نتیجه بر تمایلات او دامن بزند»^۲. از نظر غزالی وزرا موظف‌اند «راه و آیین پیشینگان را نگاه دارند و مال‌ها که از رعیت بخواهند، مصلحت پادشاهی را بوقت و بهنگام خواهند و رسوم بدانند و به اندازه و توانایی بر رعیت باز نهند... و جاه و کفایت و شایستگی خویش اندر مصلحت رعیت بدانند، تا اندرین جهان نیک نام باشند و اندر آن جهان ثواب یابند»^۳.

غزالی نیز همچون خواجه نظام‌الملک در پی تثبیت نهاد وزارت و حفظ ارج و قرب وزیر بود. البته نه از طریق توصیه به موروثی نمودن وزارت بلکه با ارائه دستوراتی به پادشاه برای در پیش گرفتن رفتاری صحیح با وزیر. از نظر غزالی پادشاه باید با وزیر سه کار بکند: «یکی آنکه چون از وی زنتی در وجود آید، به عقوبت آن نشتابد و دیگر آنکه چون توانگر شود، به مال وی طمع نکند، سه دیگر آنکه چون حاجتی خواهد، روا کند»^۴. همچنین وی معتقد است که پادشاه باید سه چیز را از وی دریغ نکند، «یکی آنکه هر وقت که خواهد پادشاه را ببیند و دیگر سخن بدگویان بر وی نشنود و سه دیگر آنکه راز او پنهان ندارد، که دستور نیک رازدار پادشاه بود»^۵.

برخلاف خواجه نظام‌الملک و امام محمد غزالی، سعدی در دوره‌ای می‌زیست که بر اثر حمله مغولان دیگر خبری از حکومت متمرکز و قوی با تشکیلات گسترده اداری نبود و هر گوشه از ایران در دست یکی از خاندان‌ها و قبایل بود. از این‌رو نهاد وزارت در این نظام حکومتی فاقد کارایی لازم بود و نمی‌توانست مورد توجه قرار گیرد. همچنین سعدی نیز اگرچه در دربار شاهان سلغری حضور داشته و به مدح شاهان و درباریان می‌پرداخته، اما هرگز دارای مقام و منصب دولتی نبوده است و از این‌رو، نمی‌توانسته همچون سایر

۱ غزالی، *نصیحة الملوک*، ص ۱۷۷.

۲ فوشه کور، همان، ص ۵۱۷ به نقل از *آداب سلطنت و وزارت*، صص ۲۴-۲۵.

۳ غزالی، همان، ص ۱۸۵.

۴ همان، ص ۱۷۶.

۵ همان، ص ۱۷۶.

سیاست‌نامه‌نویسان مانند خواجه نظام‌الملک و غزالی دغدغه‌های اداره حکومت را داشته باشد. سعدی اگرچه گهگاه داستان‌هایی را از وزیران نقل کرده است و حتی به مدح دو تن از وزیران ایلخانیان - شمس‌الدین محمد جوینی و علاء‌الدین عظاملک جوینی - پرداخته است، اما این امر نمی‌تواند دلیلی بر اهمیت نهاد وزارت نزد وی بوده باشد.

نتیجه‌گیری

نصیحت‌نامه‌نویسی در کنار فلسفه سیاسی و شریعت‌نامه‌نویسی یکی از جریان‌های مهم و تأثیرگذار در حوزه اندیشه سیاسی در دوره اسلامی محسوب می‌شود. این جریان با اتکا به متفکرانی همچون خواجه نظام‌الملک طوسی، امام محمد غزالی، کیکاووس بن اسکندر و ... توانست خود را به‌عنوان وجه غالب اندیشه‌ورزی سیاسی ایرانیان مطرح سازد. متفکران این حوزه سعی کردند با تکیه بر میراث به‌جای مانده از پیشینیان خود در عرصه زمامداری مجموعه‌ای منسجم و نظام‌مند از الگوی حکومتداری به حاکمان زمانه خویش عرضه دارند که از پند و اندرزهای اخلاقی و نحوه برخورد با رعیت گرفته تا سرکوب مخالفان و دشمنان و حفظ نظم و امنیت جامعه را شامل می‌شد.

بر اساس الگوی نظری ارائه شده در این مقاله کتاب سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی، نصیحت‌نامه امام محمد غزالی و آثار بوستان، گلستان و نصیحت‌الملوک سعدی در قالب دوبنی‌های چهارگانه نصیحت‌الملوک - نصیحت‌العموم، اقتدار - دادگر، دین - سیاست و حکمران - وزیر مورد بررسی قرار گرفتند. سیاست‌نامه‌نویسان در آثار خود با مخاطب قرار دادن شاهان راه و رسم ملک‌داری و به‌سامان درآوردن امور را به آنها یادآور می‌شدند. سیاست‌نامه‌ها برای حفظ قدرت نوشته می‌شدند و از این‌رو در آنها راه‌های حفظ قدرت و تداوم فرمانروایی به حاکمان ارائه می‌شد. دوبنی عدالت - اقتدار به نحوه چگونگی حفظ این قدرت اشاره دارد که در آن ناصحان از حاکمان می‌خواستند برای حفظ آرامش جامعه و جلوگیری از ظلم و ستم عدالت را در جامعه برقرار نماید و داد مظلوم را از ظالم بستانند.

همچنین از آنجا که شاهان مخاطب سیاست‌نامه‌ها آشنایی چندانی با احکام و قواعد دینی نداشتند، لزوم حفظ و اجرای احکام شرعی و توجه به توصیه‌های بزرگان دینی به آنان گوشزد می‌شد. در این قالب رابطه دین - سیاست رابطه‌ای دوطرفه بود و هر دو لازم و ملزوم یکدیگر محسوب می‌شدند که بدون یکی، دیگری نیز دوام نداشت. وزیر دانا و خردمند و

آگاه به امور نیز به کرات در سیاست‌نامه‌ها مورد اشاره قرار می‌گرفت. وزیر کاردان بقا و استمرار سلطنت را تضمین می‌کرد و وزیر ضعیف و ناآگاه موجب تضعیف سلطنت می‌شد. بعد از حمله مغولان به ایران حکمرانان افرادی ناآگاه به شیوه ملک‌داری ایرانیان بودند و از زیربوم فرهنگ ایرانی آگاهی نداشتند. بنابراین به افرادی آگاه از رسم و رسوم حکمرانی ایرانیان نیاز بود. به همین منظور سیاست‌نامه‌نویسان می‌کوشیدند این امر را در قالب وزارت به حاکمان یادآور شوند. دوتایی حکمران-وزیر یکی از محورهای عمده سیاست‌نامه‌نویسی بود و در آن توصیه می‌شد وجود وزیر آگاه به امور در کنار پادشاه، از ملزومات حکمرانی محسوب می‌شود.

منابع و مآخذ

الف. فارسی

- ابن‌خلدون، عبدالرحمان (۱۳۸۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن‌الندیم (۱۳۸۱)، *التهرست*، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر.
- اسپرینگنز، توماس (۱۳۷۰)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه، چ ۲.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.
- *اوستا* (۱۳۸۷)، به کوشش جلیل دوستخواه، تهران: انتشارات مروارید.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۷۸)، *آیین و اندیشه در دام خودکامگی*، تهران: طرح نو، چ ۲.
- خواجه نظام‌الملک (۱۳۸۳)، *سیاست‌نامه*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۷.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲)، *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، تهران: قومس.
- ----- (۱۳۷۶)، *معرکه جهان‌بینی‌ها*، [بی‌جا]: احیا، کتاب، چ ۲.
- رستم‌وندی آغمیونی، تقی (۱۳۸۸)، *اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی*، تهران: امیرکبیر.
- روزنتال، اروین (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: نشر قومس، چ ۲.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۶)، *سیاست‌نامه‌های قاجاری*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- سعدی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۸۶)، *بوستان*، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس، چ ۱۳.
- ----- (۱۳۸۶)، *قصاید*، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس، چ ۲.
- ----- (۱۳۸۷)، *گلستان*، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس، چ ۲۱.

- شیخ، سعید (۱۳۶۹)، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- طباطبایی، جواد (مرداد- آبان ۱۳۶۴)، «مقدمه‌ای بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، مجله معارف، ش ۲، دوره دوم.
- ---- (۱۳۸۵)، *خواججه نظام‌الملک، تبریز: ستوده، چ ۲.*
- ---- (۱۳۸۳)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، چ ۷.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۶۹)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۷)، *نصیحة‌الملوک*، تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما، چ ۴.
- ---- (۱۳۶۳)، *مکاتیب فارسی*، به کوشش عباس اقبال، تهران: کتابفروشی سنائی - کتابفروشی طهوری.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۹)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ---- (۱۳۷۹) *سیاست مدینه*، ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۳.
- فوشه کور، شارل هانری (۱۳۷۷)، *اخلاقیات*، ترجمه محمد علی امیر معزی، عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۵)، *قدرت، دانش، مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی، چ ۵.
- قادری، حاتم (۱۳۸۴)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت، چ ۶.
- کسائی، نورالله (۱۳۶۳)، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران: امیرکبیر، چ ۲.
- *مجمل‌التواریخ و التقصص* (۱۳۱۸)، به تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: کلاله خاور.
- ناظرزاده، فرناز (۱۳۷۶)، *فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.