

بازخوانی یک کتاب: اندرز به شهریار^۱

علیرضا شمالی^۲

دانشیار و رئیس گروه علم سیاست، کالج ویتون ماساچوست

این نوشتار در بر دارنده دو بخش است. در بهر نخست، نویسنده دیدگاه خود درباره سبک ادبی و رویکرد سیاسی اندرزنامه‌ها را با خواننده در میان می‌نهد و آن‌گاه، در بهر دوم همان دیدگاه را در ارزیابی کتاب اندرز به شهریار به کار می‌برد.

یک

شاه با دلقک همی شطرنج باخت
مات کردش زود، خشم شه بتاخت
گفت "شه شه" و آن شه کبرآورش
یک‌یک از شطرنج می‌زد بر سرش

علیرضا شمالی دانش‌آموخته دکتری دانشگاه سیراکیوز و دانشیار علوم سیاسی کالج ویتون در ماساچوست است. رشته پژوهشی ایشان فلسفه سیاسی است. مقاله اخیر ایشان، "مطالعه‌ای در اندیشه سیاسی ایران قرون میانه: نظر رازی درباره عقل و اقتدار سیاسی"، در مجله پژوهش‌های ایران‌شناسی منتشر شده است.

Alireza Shomali <shomali_alireza@wheatonma.edu>

Alireza Shomali, "Review of *Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam*," *SCTIW Review* (June 2015), at <http://sctiw.org/sctiwreviewarchives/archives/637/>.

¹Neguin Yavari, *Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

^۲این نوشته پیش از این به زبان انگلیسی منتشر شده است. بنگرید به

که ”بگیر اینک شهت ای قلتبان“
 صبر کرد آن دلکک و گفت: ”الامان“
 دست دیگر باختن فرمود میر
 او چنان لرزان که عور از زمهریر
 باخت دست دیگر و شه مات شد
 وقت شه شه گفتن و میقات شد
 برجهید آن دلکک و در کنج رفت
 شش نمد بر خود فکند از بیم تفت
 زیر بالشها و زیر شش نمد
 خفت پنهان تا ز خشم شه رهد
 گفت شه: ”هی هی چه کردی؟ چیست این؟“
 گفت: ”شه شه، شه شه، ای شاه گزین
 کی توان حق گفت جز زیر لحاف
 با تو ای خشم آور آتش سجاف
 ای تو مات و من ز زخم شاه مات
 می زخم شه شه به زیر رختها“^۳

ای بسا که بتوان داستان شطرنج باختن شاه و دلکک را نمایانگر افق گسترده‌ای از اندیشه دانست، در پس آن به درک ویژگی‌های از سبک ادبی اندرنامه‌ها رسید و آن‌گاه، به فهمی تازه از کارکرد سیاسی آنها در جامعه‌های خاورمیانه پیشامدرن راهی گشود. ای بسا که گفتار و رفتار دلکک داستان مولوی بازنمای دغدغه راستین هر دولتمرد اندیشوری است که گرچه شاید به دوره عمرش، هم‌چون برخی وزیران، گاه رساله‌ای نیز در اندرز شهریار بنگارد، اما بی‌گمان باید در بزنگاه‌های سیاست، پیوسته راهکارهای کارآمد و رایزنی‌های بخردانه در میان آورد و پندی کارگشا پیش پای پادشاه نهد. در کنار این دولتمرد اندیشمند، هر شهروند نیز که در سر خیال نقد و خرده‌گیری از شاه خودکامه بپزد یا رو در روی بیشترین مردمان بایستد و زبان به نقد رفتار و گفتار و پندار توده بگشاید، می‌بایست با همان پرسش دلکک نگون‌بخت دست و گریبان بوده باشد: ”کی توان حق گفت جز زیر لحاف؟“

به راستی جنس این ”لحاف/پرده“، که شاید سپر آن وزیر دانشمند و این شهروند ناقد می‌تواند شد، چیست؟ و چه پیوستگی‌ای میان آن و سبک ادبی و گفتمانی اندرنامه‌ها

^۳جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد. ا. نیکلسون (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۰)، ۱۰۰۲.

می‌توان جست؟ از اندیشه در این نکته پرسش‌های دیگری نیز سر بر می‌کشند: به راستی شیوه‌های گفتمانی کارآمد برای در میان گذاشتن نقد، خرده‌گیری و اندرز با پادشاه خودکامه کدام‌اند؟ آیا اندرزنامه‌ها نیز می‌بایست زبان نقد سیاسی به کار گیرند و به خدمتی چون پیش نهادن راهکارهای عملی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی بپردازند؟ گرفتیم کار و بار سیاست‌ورزی هم محال‌اندیشانه می‌توانست کتاب راهنما و دستورنامه‌ای داشته باشد، آن‌گاه، آیا به راستی اندرزنامه‌ها نیز می‌بایست در شیوه گفتمانی و هدف خویش چیزی همچون دستورنامه سیاست‌ورزی باشند؟ و مانند هر آیین‌نامه‌ای، هم آیین‌وار پیچیدگی‌های بزنگاه‌های عمل و تصمیم سیاسی را یک‌به‌یک وانموده و هم با دستورهای گام‌به‌گام شاه را به برساختن بهترین تصمیم رهنمون شوند؟

بی‌گمان قدرت میان شاه و دلکک—یعنی حقیقت‌گوی سپرگرفته زیر پرده‌ها—فاصله بزرگی افکنده است. نیز دلکک از دلیری بی‌بهره است و بدین رو، پیامد سترگ آزرده شاه خشم‌آور و آتش‌سجاف را تاب نمی‌تواند آورد. چنین است که دلکک به ریزشش نمد می‌خزد، از پس پرده سخن می‌گوید و حق را بی‌پرده گفتن نمی‌تواند. به گواهی تاریخ، شاه سده‌های میانه، چه در ایران و چه در جاهای دیگر، کمابیش خودکامه بوده است و چه بسیار که خشم او جان و مال وزیر و شهروند هر دو را بر باد داده باشد. کژی و کاستی چنین شاه را بی‌پرده بر آفتاب افکندن و تمامی حقیقت همواره تلخ را رک و راست و بدون لاپوشانی و تهی از آرایه‌های ادبی و مجازها و مجیز‌گویی‌های دلنشین در پیش روی او نهادن، زهره شیران و دلیری بیکران، یعنی همان فضیلت سیاسی ناب،^۴ می‌طلبد. نقد بی‌نقاب باورها و رفتارهای مردم زمانه نیز در گرو همین دلیری ناب و نایاب است و کسی چون سقراط بر آن بود که بهای بی‌پروایی خویش در کار بست گفتمان نقد بی‌نقاب را با جان دلیر خویش بپردازد.

بدین روی، می‌توان چنین اندیشید که چه بسا ساختار ویژه اجتماعی، یعنی نبود شیوه دموکراتیک چپ‌نش قدرت در کنش و واکنش میان نویسنده اندرزنامه و شاه،^۵ نقش خویش را بر زمینه پدیداری و نیز بر سبک و زبان ادبی اندرزنامه‌ها نهاده باشد. ای بسا که چپ‌نش استبدادی ساختار قدرت نویسنده اندرزنامه را واداشته که سخن حق را در ”پرده“ بگوید تا شاید از خشم شاه، که خود نیز بی‌بهره از دلیری شنیدن و تاب آوردن حقیقت بی‌پرده و نقد بی‌پرواست، در امان ماند. پس آنچه ”پرده“ را می‌سازد، همانا

^۴گذشته از وزیران و امیران و منشیان دیوان، قاضیان، متکلمان، فقیهان، صوفیان و فیلسوفان و دیگر مردان اهل قلم نیز به نوشتن اندرزنامه پرداخته‌اند.

^۵Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 36.

سبک نویسندگی و شیوه سخنگویی اندرزننامه‌هاست. به دیگر سخن، سبک ادبی خطابی (rhetorical modality) در سنت اندرزننامه‌نویسی است که برهنه حرف نمی‌گوید و حقیقت را در پرده می‌پوشاند، اما در همان آن، پاره‌ای از حقیقت را در تشریف مجاز و کنایه و در اطلس آرایه‌های سخنوری و شگردهای روایی‌ای همچون داستان‌های تمثیلی، نکته‌گویی‌های فرازمانی و فرامکانی و قصه‌های پندآموزی که از پذیرش معناها و تفسیرهای نهایی تن می‌زنند،^۶ در پیش چشم شاه می‌نشانند. بدین قرار، در اندرزننامه‌ها پاره‌های درخوری از حکمت نظری و عملی^۷ زمانه هم نهفته و هم پدیدار می‌شوند؛ هم سبک و هم الگوی گفتمانی و هم هدف نهایی اندرزننامه‌های سده‌های میانه بر حکمت عملی و دو اندیشه کانونی آن، یعنی کار آمدی و عدالت‌جویی، استوارند. نیز به همین رو است که نمی‌باید شیوه گفتمانی و سبک ادبی اندرزننامه‌ها را با Parrhesia، یعنی گفتمان بیان بی‌پروا و بی‌پرده سخن حق، یکی دانست.

شاید در کنار ساختار استبدادی چینش قدرت میان وزیر نویسنده و شاه—که برهنه سخن گفتن با شاه را با بیم جان می‌آمیزد—یک شیوه نگرش فلسفی و تاریخی نیز نویسندگان را ناچار به کار بست گفتمان خطابی و سبک ویژه ادبی اندرزننامه‌ها کرده باشد. از دیدگاه فیلسوفان باستان و سده‌های میانه، در روان شاهان و سیاست‌پیشگان و قدرت و چیرگی جویان، نفس غضبیه (thumos) که بازما یا در بر دارنده خشم، بلندپروازی و شور و غرور روان آدمی است، بر دو پاره دیگر روان یعنی عقل (nous) و شهوت (eros) چیره است و هر دو را زیر فرمان خویش دارد. به دیگر سخن، ساختار درونی روان پادشاه او را از فیلسوف جدا می‌کند. آنکه با فلسفه می‌زید، در سیر زندگانی فلسفی و سلوک خویش روان خود را از ساختار سه‌پاره نفس غضبی، نفس شهوی و نفس عقلانی می‌رهاند و با کشتن نفس غضبی، نفس شهوی را به زیر لگام نفس عقلانی می‌کشد. بدین رو، ساختار روان او ساختار دوپاره‌ای است که درو “هم‌آمیزی عقل (nous) و شهوت (eros)، افق وحدت نفس” را بر فیلسوف می‌گشاید.^۸ در روان پادشاه چیرگی خواه اما، نفس غضبی و نفس شهوی از یکدیگر جدا نمی‌شوند و نفس عقلانی، ناتوان از مهار این درهم‌جوش غضب و شهوت، خود

Reconsidered,” *Al-Masaq*, 20:1 (2008), 47 and 52; see also Yavari, *Advice for the Sultan*, 89-90.

^۸See Paul W. Ludwig, “Eros in the Republic,” in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 202-231, esp. 227-228.

^۶See Louise Marlow, “Advice and Advice Literature” in *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, ed. Kate Fleet et al. (2015) at http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/advice-and-literature-COM_0026/.

^۷Negin Yavari, “Mirrors for princes or a Hall of Mirrors? Nizam al-Mulk's Siyar al-muluk

همچون ابزاری در کف نفس غضبی می‌افتد و خدمتگزار اراده قدرت‌جو و سروری‌طلب نفس غضبی می‌شود. زیر فرمان نفس غضبی، شهوت شاه همواره به سوی از آن خود کردن، برتری‌طلبی و خشونت‌ورزی میل می‌کند. از این رو، چنین نفسی نمی‌تواند به کمال عدالت دست یابد. جایی که در روان مبدل‌شده فیلسوف و در زیر فرمان نفس عقلانی او، شهوت نفس فیلسوف در پی چیزی کمتر از حقیقت جهان‌شمول نمی‌افتد، در روان شاه سروری‌طلب، شهوت نفس جز جویای قدرت و برتری بر دیگران نیست. چنین است که زیر فرمان نفس غضبی، روان آتش‌سجاف شاه نه دغدغه و میلی به حقیقت جهان‌شمول درباره چپستی عدالت و ایده کلی امر نیک دارد و نه نفس عقلانی زیردست و زبونش می‌تواند پذیرای هیچ درک برهانی و فهم فلسفی در زبانی غیرخطابی و غیرمجازی از کلی عدالت و امر نیک شود. دستور دانشور یا فیلسوفی که اندر زمانه می‌نگارد، هم از حکمت و هم از تجربه آموخته است که بی‌میلی شاه به رفتار بر بنای عدالت و نیز ناآموختگی شاه از چپستی عدالت، هم کشور و هم دولت را بر باد خواهد داد. به نیکی فرمانروایی کردن در گرو دلبستگی شاه به رفتار بر بنای عدالت و نیز آگاهی او از چپستی و سازوکار زندگی نیک (virtuous/noble life) و چهار پایه آن، یعنی عدالت، حلم (prudence)، دلیری و مهار نفس (moderation) است. به هر روی، در چشم افلاطون و چه بسیار پیروانش در سده‌های میانه، "تا آن زمان که جایگاه فرمانفرمایان (یعنی مقام قدرت) و جایگاه فیلسوفان (یعنی رتبه حکمت) یکی نشوند، و تا آن زمان که فلسفه و قدرت سیاسی به تمامی در هم نیامیزند و تا آنان که اکنون با پی‌گیری یکی از این دو (یعنی فلسفه یا قدرت سیاسی) از پرداختن به دیگری وامانده‌اند از این‌گونه رفتار بازنگردند، شهرها روی آسودگی از شرها نخواهند دید . . . و نژاد بشری نیز همچنین."⁹

دستور/فیلسوف به نیکی می‌داند که زمانه او چندان بیگانه از روزگار افلاطون نیست و هنوز سازوکار قدرت سیاسی با زندگی فلسفی، یعنی زیستن فردی و اجتماعی بر بنای خرد، نه در هم آمیخته‌اند و نه یکی شده‌اند. پس اینک که نفس عقلانی شاه زبون و زیردست نفس غضبی است، چاره آن است که فیلسوف/دانشور نقش "عقل منفصل" "بیرون" از نفس و روان پادشاه را به دوش گیرد و به زبان امروزیان، بازنمای خرد دولت (raison d'État) در دربار پادشاه شود تا شاید بتواند دستگاه‌های سیاسی-اداری (politeia) و نظام قانون (nomos) را با حکم خرد (logos) همساز

Publishing Company, 1997, (1100).

⁹Plato, *Republic in Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett

کند.^{۱۰} بدین قرار، دستور دانشور باید الف) آموزش شاه را در پیش گیرد و به هر شیوه که بتواند بهره‌ای از حقیقت کلی عدالت و امر نیک را به شاه بیاموزاند و نهال فضیلت اخلاقی را در روان پادشاه بنشانند و ب) در مهمات روزمره سیاست و کشورداری رای کارآمد و راهگشا در میان آورد.^{۱۱} از این گذشته، چون شاه از فضیلت مهار نفس بی بهره است و نفس عقلانی زبون او نمی‌تواند به نفس غضبی و شهوی حکم راند، چنین ناتوانی و زبونی عقلانی شاه فیلسوف/وزیر دانشور را می‌خواند که ردای سخنوران و قصه‌گویان بر تن کند و خطابه و شعر و جدل و حتی سفسطه (یعنی هر چهار صنعت سخن، جز استدلال منطقی برهانی) در کار کند تا شاید بتواند خدمت الف را به کمال بپردازد. در نقش عقل منفصل و در گیرودار چنین خدمتی (آموزش شاه) است که بسا فیلسوف/وزیر دانشور دست به نگارش اندرزنامه می‌گشاید.

کارسازی خدمت دوم، یعنی رایزنی سیاسی با شاه، در کاروبار کشورداری، اما، از وزیر رفتار و گفتاری به کلی دیگرگون می‌طلبد. در اینجا و بسان رایزن سیاسی، وزیر دانشور باید به دلیری زبانی بی‌پرده، سراسر، راست‌گفتار، واقع‌نما و واقع‌گرا در چرخش آورد.

برخلاف شیوه برهان و استدلال منطقی که تنها خرد هم‌سخنان را طرف گفت‌وگو دارد، هدف نخست در کاربرد صنعت خطابه برانگیختن احساس مخاطب است. فن خطابه به داد و ستد کلی‌های عقلانی و تجربیدی در جامعه مفهوم‌های برهانی و فلسفی نمی‌پردازد. در کاربست خطابه چنان نیست که سخنور به راستی خواهان آزادی فکری شنونده خویش باشد، چرا که خطیب در پی چیرگی بر روان مخاطب است. نیز چنان نیست که سخنور در کاربرد سبک‌هایی چون خطابه و جدل و شعر و سفسطه در پی وانمایی

ارزش و نیز همبسته سیاسی‌اش، یعنی RealPolitik را به همراه ندارد.

^{۱۱} افزون بر این هر دو، وزیر دانشور به خدمت‌هایی چون آموزش رسم‌های درباری، سازوکارهای اداری و دیوانی و دیگر سویه‌های عملی فرمانروایی که بسا در آموزش شاه گنجانیده شده هم می‌پردازد. بنگرید به

Marlow, "Advice and advice literature."

آنچه در اینجا بسیار اهمیت دارد این نکته‌هاست که خدمت‌های الف و ب در نگاه تحلیلی دو کار جدا از هم‌اند، اما در مقام عمل سیاسی در هم تنیده‌اند. نیز اینکه کار اساسی وزیر/فیلسوف در مقام نگارنده اندرزنامه و به هنگام پرداختن خدمت الف همانا بازپردازی و برگردان کلی‌های تجربیدی به زبان خطابی و مجازهای اندرزنامه است.

^{۱۰} در نگاه فیلسوفان مشایی، عقل‌های منفصل ده‌گانه و به‌ویژه عقل دهم، کلی‌های تجربیدی را در صورت مفهوم‌های فلسفی و برهانی بر فیلسوف می‌تابانند. گاه نیز برای مردمانی با نفس عقلانی ناتوان‌تر از آن فیلسوفان، عقل دهم صورت‌های محسوس و خیالین کلی‌های تجربیدی را بر قوه خیال ایشان نقش می‌زند.

به همین قرار، فیلسوف و وزیر دانشوری چون خواجه نصیرالدین طوسی، که هم به نوشتن اندرزنامه پرداخته و هم به وزارت و رایزنی خودکامه‌ای چون هلاکوخان در حمله به بغداد و سرنگونی خلیفه عباسی برخاسته، با نام عقل یازدهم نیز خوانده می‌شود. باید افزود که من اینجا مفهوم خرد دولت را در چارچوب اندیشه سیاسی مسلمانان در دوران پیشامدرن به کار می‌برم و از این رو، این مفهوم پیش‌فرض مدرن جدایی وضع واقع از

آینه‌گون واقعیت باشد. به‌راستی کاربرد صنعت خطابه یک شیوهٔ کاربست قدرت است که در آن نوعی "رابطهٔ محدودکننده و گره‌زننده، یعنی نوعی رابطهٔ قدرت، میان آنچه گفته می‌شود و آنکه آن گفته‌ها بر او گفته می‌شود" پدید می‌آید.^{۱۲} بسان عقل منفصل، نویسندۀ اندرزنامه بر آن است یا وظیفهٔ خویش چنان می‌داند که به یاری صنعت خطابه و با زبان داستان و شعر، اندک بهره‌ای از ایدهٔ کلی عدل را به پادشاه بیاموزد و احساس و روان او را برانگیزاند، بدان امید که چنان انگیزشی به پا گرفتن فضیلت اخلاقی در نهاد شاه یاری رساند. به هر روی، در نگاه فیلسوفان ایرانی سده‌های میانه، آبادانی و زندگانی پسندیدهٔ شهر و شهروندان و نیز سعادت خود پادشاه در گرو چیرگی عقل بر نفس غضبی و نفس شهوی شاه است و اگر نفس عقلانی خود پادشاه زبون و زیردست افتاده است، همانا وظیفهٔ اخلاقی وزیر بسان عقل منفصل او را فرامی‌خواند که مهار نفس پادشاه و هواهای ملوکانهٔ او را در دستور کار وزارت قرار دهد.

اینک باید پرسید که به راستی اندرزنامه‌ها شاه را به چه سمت و سویی رهنمون می‌شوند؟ آن رابطهٔ قدرت گره‌زننده که اندرزنامه‌ها به یاری فن خطابه کارسازی می‌کنند چگونه آنچه را گفته می‌شود با آنکه آن گفته‌ها بر او گفته می‌شود، یعنی شاه، پیوند می‌دهند و این امر به چه پیامدی می‌انجامد؟ مفهومی که میشل فوکو بر آن نام "قرارداد رک‌گویی" (Parrhesiastic Pact) می‌نهد،^{۱۳} به کار پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها می‌آید. به باور من، گفتمان خطابی اندرزنامه‌ها در پی برانگیختن شاه به پذیرش قرار داد رک‌گویی با وزیر است و بی‌گمان چنین پذیرشی وزیر را بر هرچه بهتر پرداختن خدمت ب، یعنی رایزنی سیاسی، تواناتر می‌سازد. پس چنان که پیشتر گفته آمد، اندرزنامه را نمی‌توان با رایزنی سیاسی در کاروبار هر روزهٔ سیاست یکی دانست، زیرا رایزنی سیاسی درخور و راستین نیازمند رک‌گویی وزیر و پیش نهادن راهکارهای ویژه به فراخور زمان و زمینهٔ تصمیم‌گیری سیاسی است؛ در گرو نقد بی‌پروا و بی‌پردهٔ رای و رفتار شاهانه است؛ تقاضای گفتن همهٔ حرف حق، برهنه و بدون پرده‌پوشی و با پرهیز از خوشامدگویی و مجیز و مجاز و قصه و شعسرایی دارد؛ و در کنار همهٔ اینها، رایزنی سیاسی راستین در گرو پذیرش خطر مرگ و خریدن خشم شاه است و دلیری گفتن همهٔ حقیقت و پنهان نکردن پاره‌ای از آن می‌طلبد.

¹³Foucault, *The Government of Self and Others*, 203. Also see Michel Foucault, *The Courage of Truth: Lectures at the College de France 1983-1984*, ed. F. Gros and trans. G. Burchell (London: Palgrave-Macmillan Press, 2011), 12, 142-143.

¹²Michel Foucault, *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France 1982-1983*, ed. F. Gros and trans. G. Burchell (London: Palgrave-Macmillan Press, 2008), 14.

رایزنی سیاسی "گفتمان برهنه‌گویی" (Parrhesiastic Discourse) است، در حالی که اندرزنامه راهبردی برای برانگیختن شاه یا صنعت و فنی برای کارسازی قرار داد رک‌گویی به شمار می‌رود. هدف قرارداد رک‌گویی افزایش ایمنی وزیر-فیلسوف-شهروند در گفتمان‌های برهنه‌گویی آینده است. باشد که در آنها وزیر-فیلسوف-شهروند بی‌محبا زبان برگشایند و همه آنچه را که حق می‌دانند و همه آنچه در نقد پادشاه و سیاست و رفتارش در خاطر دارند، بی‌هراس و به زبان واقع‌نما، و نه خطابی/استعاری، با پادشاه در میان نهند. قرارداد رک‌گویی، چنان که گفتیم، در پی آن است که هزینۀ راست و رک‌گویی را کاهش دهد و بدین روی، به گشایش افق ایمنی برای پدیداری حقیقت در کاروبار سیاست یاری رساند. در نبود نهادها و چینش‌های دموکراتیک قدرت در جامعه‌های پیشامدرن و استبدادی، ایمنی چنان افقی همواره به هوا و ارادۀ پیوسته در دگرگونی پادشاه بسته است و در بهترین حالت، بر تعهد اخلاقی دو سوی قرارداد رک‌گویی (شاه و وزیر) استوار است.^{۱۴}

در اینجاست که نقش و خدمت سیاسی و نیز ارزش اندیشگی گفتمان اندرزنامه‌ها آشکار می‌شود. چون از جامعه دموکراتیک نام و نشانی نیست و چون پادشاه خودکامه است و نفس عقلانی‌اش زیون و زیردست نفس غضبی اوست که زمام عقل و هوا هر دو را به کف دارد، ارزش اخلاقی اندرزنامه در آن است که بتواند پادشاه، یعنی مخاطب اصلی خود، را برانگیزاند که دست‌کم مجالی برای دغدغۀ حقیقت در قلب خویش بگشاید؛ گرچه برای دمی، دل‌نگران عدالت‌مندی فرمانفرمایی‌اش شود و اراده‌ای هرچند گذرا برای خویشنداری و نیک‌صفتی و دلیری در خود بپرورد تا شاید به یاری آن اراده، قرارداد رک‌گویی را محترم دارد و وزیر و شهروند و فیلسوف حق‌گو را به آتش خشم نسوزاند. به راستی زبان نرم و افسون لطیف اندرزنامه‌ها چه بسیار داستان‌ها، ستایشگری‌ها و خوشامدگویی‌ها، شعرها، حدیث و آیه‌ها و حکایت‌های دینی، افسانه‌های تاریخی و... را در هم می‌آمیزد و چه بسیار صنعت‌ها در عبارت می‌کند تا چنان دغدغۀ حقیقت و عدالتی را بیدار کند و بدین روی، با خواندن شاه به کار بست بخردانۀ قدرت، به بهی و نیکی روزگار شهروندان مددی رساند. قرارداد رک‌گویی میان دستور رایزن و پادشاه، وزیر را می‌خواند که دلیری پیشه کند و حق و نقد را به وقت رایزنی بی‌پرده آشکار کند. در برابر این، شاه نیز باید دلیری پیشه کند و پذیرای حرف حق و نقد بی‌نقاب و رایزنی بخردانه باشد. چنین است که دلیری، بسان

^{۱۴} به روشنی نشان می‌دهند که نویسنده اندرزنامه‌ها به دست همان که اندرزها روی سخن با او دارند، یعنی شاه، کشته می‌شوند.

سرگذشت بسیار وزیران دانشور و پرشوکتی که در آتش خشم شاه جان باختند در بسیاری نوشته‌های تاریخی سده‌های میانه آمده است. این سرگذشت‌ها

یکی از چهار رکن فضیلت شهر، از هر دو سوی قرارداد خواسته می‌شود. در جامعه‌های دموکراتیک نوین، قرارداد رک‌گویی در نهادهای قانونی و سیاسی-اجتماعی شهر و در چینش قدرت بر اساس قانون اساسی پدیدار شده است. از این رو، هستی سپهرهای نهادینه دموکراتیک، که داد و ستد گفتمان برهنه‌گویی میان شهروندان و سیاست‌پیشگان را سامان می‌دهند، نیاز به اندرزنامه‌ها و توان برانگیزاندگی آنها را فرو کاسته است. به سخن دیگر، در شهر دموکراتیک راستین، حکمت‌ورزی و حکومت‌گری بسان دو شیوه زیست انسانی در سپهر همگانی در هم می‌آمیزند و در پدیدار سیاست‌ورزی بخردانه یکی می‌شوند. در جامعه‌های پیشامدرن و دستگاه‌های خودکامه اما، شهروندان از قرارداد رک‌گویی احتمالی میان شاه و وزیر برکنارند.

در پایان، می‌توان افزود که از دیدگاه روش‌شناختی، ایده قرارداد رک‌گویی با مفهوم‌هایی چون قرارداد اجتماعی (Social Contract) و جهان سرشت (State of Nature) پهلو می‌زند، از این رو که هر سه ابزار تحلیلی و راه‌یابی‌اند (heuristic device). نزد اندیشمندان دبستان قرارداد اجتماعی، این قرارداد میان آدمیان در وضع و حالی خیالین و در جایی مانند عالم هورقلیا بسته می‌شود. با این همه، ایده قرارداد بسان ابزار راه‌یابی این اندیشمندان را یاری می‌کند تا از چیستی قدرت قانون‌گذار سیاسی (Sovereign) نشانی بجویند و از راز پیوند میان شهروندان پرده برگیرند. به همین شیوه، ایده قرار داد رک‌گویی به وضع و حالی خیالین بازمی‌گردد که در آن، پیوند و گره میان پادشاه پیشامدرن و وزیر رایزن استوار می‌شود. افزون بر این، ایده قرار داد رک‌گویی، چنان که در این نوشتار آمد، به فهم بهتر سرشت و کنش سیاسی گفتمان اندرزنامه‌ها یاری می‌رساند.¹⁵ چکیده سخن آنکه در سده‌های میانه، سبک و ساختار خطاب‌ی اندرزنامه‌ها پیامدهای انگیزشی و احساسی ویژه‌ای در پی داشت و به این راه و روش نقش سیاسی ارزشمند خویش، یعنی گشایش سپهری برای خرد دولت، تا با شاه و راه و رسم تصمیم‌گیری‌های سیاسی او درآمیزد، به دوش می‌گرفت. در سده‌های میانه، اندرزنامه‌های پارسی، تازی و ترکی دستاورد حکمت نظری زمانه درباره کلی عدالت و زیست سعادت‌مند را در سبک و صنعت خطابه با شاه در میان می‌نهادند. این خدمت سیاسی اندرزنامه‌ها بازنمای عقل عملی فیلسوفان و وزیران اندیشوری است که به کار نوشتن سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها پرداخته‌اند. به راستی در آیینۀ این اندرزنامه‌ها چهره‌ای از عقل نظری و نشانی از تکاپوی عقل عملی برای ساماندهی سیاست بخردانه نمایان است.

¹⁵Foucault, *The Courage of Truth*, 59.

نگین یآوری در اندرز به شهریار از حکمت نظری و پاره‌ای از کلی‌های عقلانی‌ای نشان می‌گیرد که همچون مغز در پوستهٔ خطابی و قصه‌ها و مجاز و مجیزهای اندرزنامه‌ها پیچیده شده‌اند. نام فرعی کتاب، ندهای قدسی و سیاست عرفی در میان مسلمانان سده‌های میانه، به نکتهٔ کانونی کتاب اشاره می‌کند: به زیرویهٔ هموار آن همه تصویرپردازی‌های مذهبی، افسانه‌های تاریخی، داستان‌ها، تمثیل‌ها، نکته‌گویی‌ها، شعرها و خوشامدگویی‌ها که الگوی روایتی و تکرارشوندهٔ بسیاری از اندرزنامه‌ها را به پیش چشم می‌کشند، جریانی از خردورزی ناب (reason alone) در چند و چون زندگانی نیک و چپستی عدالت و دولتمداری استوار به عدل، و نیز دربارهٔ هنر برساختن شهروندان نیک و فضیلت‌مند، روان است. زبان اندرزنامهٔ شگرفی چون سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک خطابی و سرشار از صورت‌بندی‌های مجازی و کنایی (rhetorical) است. در حالی که خرد ناب یا عقل منفصل یا به زبان امروزیان خرد عرفی فراهم می‌آورد (secular)،^{۱۶} زیرساختی را که صورت‌بسته‌های مجازی بر آن نشسته‌اند فراهم می‌آورد و بدین رو، تأویل‌داری و معنادهی آن روساخت‌ها را ممکن می‌کند.

صد البته که در نگاه فیلسوف/دستور دانشور، پادشاه خودکامه و نفس عقلانی زبونش نمی‌تواند یا نمی‌باید به این نکته راه برد. چنان پادشاهی همان بهتر که گفتمان اندرزنامه‌ها را به تمامی در معناهای ظاهری‌اش بفهمد، آن را زبان و آیینۀ چهره‌نمای واقعیت بداند و هیچ در خیالش نگذرد که این چهل‌تکهٔ افسانه‌ها و شعرها و تمثیل‌ها که در اندرزنامه‌ها به هم پیوسته‌اند، بسا که خیال‌پرورد نویسندگان و راویان‌اند و ”پایندی قهرمانان و رخدادهاشان با واقعیت تاریخ نمی‌خواند.“^{۱۷} به دیگر سخن، دوراندیشی سیاسی فیلسوف/وزیر دانشور به او آموخته است که شهریار می‌باید اندرزنامه را آیینۀ‌ای بداند که واقعیت را به دقت و همان‌گونه که هست بازتابانده است: شاه باید زبان اندرزنامه را زبان اخبار، و نه مجاز، بشمارد. اگر جز این شود، اندرزنامه از خدمت سیاسی خویش باز خواهد ماند. پادشاه خودکامه است؛ نفس غضبی‌اش چیره و عقلش زبون است و از این رو نمی‌تواند عدالت را در مفهوم فلسفی مجردش درک کند. کافی است چنین شهریاری گمان برد که روایت‌های تاریخی و داستان‌های اندرزنامه جز مثنی افسانۀ پیرزان نیستند و بنیادی در واقعیت ندارند. آن زمان است که آخرین بند از پای نفس غضبی سرکش او می‌گسلد و لگام از ارادهٔ قدرت‌پرست او بر گرفته می‌شود. در چشم فیلسوف/وزیر دانشور،

^{۱۶}Yavari, *Advice for the Sultan*, 83.

^{۱۷}Yavari, *Advice for the Sultan*, 75.

فرجام چنین رخدادی جز فرمانفرمایی مهارگسیخته پادشاه و آن‌گاه، زوال سیاسی کشور نخواهد بود. چنین است که یآوری خواننده خویش را فرامی‌خواند تا بر کارکرد ویژه زبان خطابی اندرزنامه‌ها دیده بگشاید و منطق عملی پس پشت آن را نادیده نگذارد؛ به خطا زبان خطابی اندرزنامه را سهل نگیرد و این نکته را که اندرزنامه‌ها کتاب‌های واقعیت‌نمای تاریخی نیستند و تحلیل‌هایی علمی و فلسفی از سیاست در میان نمی‌آورند نشان کاستی و بی‌ارزشی آنها نداند. بی‌شک اندرزنامه‌های سده‌های میانه نه رساله‌هایی فلسفی دربارهٔ کشورداری‌اند و نه آیین‌نامهٔ تصمیم‌گیری سیاسی‌اند که به کار رایزنی در بزنگاه سیاسی بیایند. نباید به خطا گفتمان‌های فلسفی یا رایزنی سیاسی را با گفتمان خطابی یکی گرفت یا از یکی چشم خدمتی داشت که تنها از دست دیگری برمی‌آید.

چنان که پیش‌تر گفته آمد، اندرز به شهریار به خوانش و ارزیابی شمار درخوری از سیاست‌نامه‌ها می‌پردازد و به حکمت پس پشت آنها راه می‌جوید. در نگاه یآوری، کانونی‌ترین حقیقت‌های فلسفی که در بسیاری اندرزنامه‌ها هم دیدار نموده و هم پرهیز کرده‌اند این است که عقل و حقیقت هر دو فراتر از پادشاه و خواست و ارادهٔ اویند. نیز اینکه اگر پادشاه مهار نفس غضبی و شهوی خویش از کف دهد، یعنی اگر خرد بر روان پادشاه فرمان نراند، دولتمردی او با عدل قرین نخواهد شد.^{۱۸} به همین شیوه می‌توان گفت که آن خردورزی ناب که زیرساخت معنایی و تأویلی گفتمان خطابی اندرزنامه‌ها را سامان می‌دهد، دربردارندهٔ این نکتهٔ حکمت است که سعادت‌مندی آدمیان در گرو “کردار نیک، ایمان نیک [یعنی دین درخور و پسندیده] و فرمانروایی نیک” است و این سعادت جز با پیروی از خرد ناب در کردار و در ایمان و در فرمانروایی به دست نمی‌آید.^{۱۹} این خرد است که باید بر روان شهریار و بر شهر و بر دین شهروندان حکم راند. در اندرزنامه‌های ایران پیشااسلام هم‌چون دینکرت و عهد اردشیر اصل فلسفی فرمانفرمایی بدون شرط خرد بر روان شاه و سیاست شهر و به‌ویژه بر دین در زبان مجاز و در استعارهٔ “برادری میان دین و دولتداری” با شاه در میان گذاشته شده و از آن پس این شیوهٔ صورت‌بندی در “نزدیک به تمامی اندرزنامه‌های سده‌های میانه”^{۲۰} در ایران و در دیگر کشورهای خاورمیانه تکرار شده است.^{۲۱} استعارهٔ “برادری” به شاه می‌آموزد که پاسداری از دین شهروندان و پیشبرد عدالت هر دو بر دوش اوست.^{۲۲} شاه نمی‌باید بگذارد که هیچ‌کس دیگری سررشتهٔ کار دین و دینداری مردمان را به دست گیرد، مبادا

on Some Themes in Transmission,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), 75-91.

²²Yavari, *Advice for the Sultan*, 32.

¹⁸Yavari, *Advice for the Sultan*, 22-23.

¹⁹Yavari, *Advice for the Sultan*, 75.

²⁰Yavari, *Advice for the Sultan*, 37.

²¹Shaul Shaked, “From Iran to Islam: Notes

که فاسدان مردمان را بددین کنند: "دینداری شهروندان همچون پی و بنیاد و شاهی شهریار همچون ستونی است که فرمانفرمایی بر آن هر دو بنا می‌شود: پادشاهی که بر پی و بنیاد چیره باشد، بی‌گمان بنای دولتمداری را استوار ساخته است.^{۲۳} پس شاه می‌باید سررشته "کاروبار دین در کف نگه دارد و از آن رو که دل‌های توده‌ها" بیش از هر چیز از شعارها و سخنان دینی اثر می‌پذیرد، "پادشاه نباید به هیچ کس، حتی به روحانیان دینی،" اجازه دهد که "برای خود قلمرو قدرت مستقلی" فراهم آورند و در آن بر باورهای دینی توده‌ها و امید و هراس‌های روحی و روانی‌شان اثر بنهند.^{۲۴}

این نکته‌ها در سیاست‌نامه‌های ایران باستان و سده‌های میانه یادآور آموزه نیکولو ماکیاولی، فیلسوف سیاست در پایان سده‌های میانه، است که برابری بنا کردن دین پیش شرط بنیاد نهادن دولت است.^{۲۵} ماکیاولی آشکارا شهریار را می‌خواند که دلنگران نقش چهره خویش در چشمان شهروندان بوده و پیوسته در کار مهار و شکل‌دهی به تفکر و روان توده‌ها باشد، چرا که فرمانفرمایی تمام و کمال (hegemonic sovereignty) تنها از دست پیامبری برمی‌آید که چیره بر روان توده‌ها، شمشیر شاهان را نیز به کف گیرد یا شاهی که هم شمشیر آخته دارد و هم سررشته دین و دینداری توده‌ها به دست می‌گیرد و دل‌های مردمان شکار خویش می‌سازد. تنها بدین قرار است که قدرت چنان فرمانفرمایی هم بر روان شهروندان و هم بر تن ایشان روان خواهد شد.^{۲۶}

اندرزنامه‌های پارسی و ترکی و تازی اما به هیچ‌رو چنین بی‌پرده و پروا این نگاه عمل‌گرایانه و واقع‌نگرانه (realist) به دین و کارکرد سیاسی‌اش را آشکار نمی‌کنند. به‌ویژه در سیاست‌نامه‌هایی با زمینه فرهنگی و اجتماعی ایرانی، اندرزنامه بازنمای "برابری و همپایگی شاهان و پیامبران" است و "پیوسته از هم‌رتبگی شاه و پیامبر در دستگاه جهانی آفرینش" سخن می‌گوید.^{۲۷} اما در همان حال، گفتمان اندرزنامه‌ها دربردارنده یک گرایش موازی در نسبت‌سنجی شاه و پیامبر نیز هست. در این گرایش موازی، شاهی و پیامبری دو مقام و پایه (status) متفاوت‌اند. چنین است که اندرزنامه از یک سو همواره ترس از خدا و امید به نام نیک در خاطر مردمان و پادشاه آن جهانی را گوشزد پادشاه می‌کند.^{۲۸} برای نمونه، در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک آمده است که

Mansfield (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 24.

²⁷Louise Marlow, "Kings, Prophets and the Ulama' in Medieval Islamic Advice Literature," *Studia Islamica*, 81(1995), 106.

²⁸Marlow, "Kings, Prophets and the 'Ulama,'" 114.

²³Yavari, *Advice for the Sultan*, 33.

²⁴Yavari, *Advice for the Sultan*, 33 and 77.

²⁵Ronald Beiner, "Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion," *The Review of Politics*, 55:4 (1993), 622.

²⁶Niccolo Machiavelli, *The Prince*, trans. H. C.

شاه باید در دینداری گوی سبقت از همگان برآید، دستورهای دین به کار بندد و برابر آنها امر و نهی روا دارد. فرمان‌های خداوند به جای آرد و روحانیان را قدر نهد تا در این جهان بهره‌ور از نام نیک شود و در جهان دیگر پادشاه بیند و شاهد رستگاری در آغوش گیرد.^{۲۹} از دیگر سو و در گرایش موازی با آن، سیاست‌نامه‌ها از “نزدیکی و یگانگی” شاهی و پیامبری و از “خدمت مکمل و ناچار هر یک به دیگری” سخن می‌گویند.^{۳۰}

پس از سویی اندرزنامه‌ها بازنمای واقع‌گرایی (realism) در فلسفه سیاسی فیلسوف/وزیر دانشورند و بسا که بتوان نمونه برتر چنین فلسفه‌ای را نزد روزه دادویه (ابن‌مقفع) یافت، آنجا که در اندرزنامه خویش از “فرمانفرمایی دولت بر دین” سخن به میان می‌آورد.^{۳۱} از سوی دیگر، همین اندرزنامه‌ها راست‌کیشانه‌ترین (orthodox) نگاه به چیستی دین و دینداری را در خود می‌پرورند و شاهان را به پیروی موبه‌مو از دستورهای دین فرامی‌خوانند، وی را از آتش دوزخ می‌ترسانند و امید لذت‌های بهشتی می‌دهند.^{۳۲} از سویی، شکوفایی دین در گرو پیروی‌اش از حکمت و خرد ناب دانسته می‌شود،^{۳۳} مفهوم دین بیش از هر چیز بر اساس نقش و خدمت سیاسی‌اش فهمیده می‌شود که بر ساختن کلیت اجتماع با کنار هم نشانیدن مؤمنان بسان شهروندان است،^{۳۴} و آن‌گاه، ارتداد دینی و سرپیچی از قانون شریعت همچون آسیبی به اساس درکنارهم‌بودگی مؤمنان/شهروندان دانسته شده و مجازات می‌بیند.^{۳۵} از دیگر سو، بارها و بارها به شاه اندرز داده می‌شود که از “سرپرستی و بازبینی کاروبار دین و دینداران” بازماند،^{۳۶} خرد دولت را یگانه راهنمای فرمانفرمایی خویش بداند و به یاری آن درباره ارزشمندی فهم‌های گوناگون از دین داوری کند.^{۳۷} بارها و بارها خرد ناب، نه خدای دین و نه دل‌بستگی‌های دینی شاه،^{۳۸} راهنمای فرمانفرمایی نیک شمرده می‌شود و آن‌گاه، فرمانبری مؤمنان/شهروندان از چنان پادشاه نیکی همانا دستور دین دانسته می‌شود.^{۳۹} به زبان دیگر، اندرزنامه‌ها آشکارا پیروی از دستور شاه را همان گوهر قانون و دستور خدایی بر مؤمنان/شهروندان به شمار می‌آورند: شاه را خداوند برمی‌گزیند و از این رو، پادشاهی‌اش در گرو عدالت‌پیشگی و

³²Yavari, *Advice for the Sultan*, 76.

³³Yavari, *Advice for the Sultan*, 36 and 85.

³⁴Yavari, *Advice for the Sultan*, 70 and 71.

³⁵Yavari, *Advice for the Sultan*, 137.

³⁶Yavari, *Advice for the Sultan*, 35.

³⁷Yavari, *Advice for the Sultan*, 45.

³⁸Yavari, *Advice for the Sultan*, 52.

³⁹Yavari, *Advice for the Sultan*, 50.

²⁹Yavari, *Advice for the Sultan*, 24.

³⁰Marlow, “Kings, Prophets and the ‘Ulama,’” 107 and 108.

³¹See S. D. Goitein, “A Turning Point in the History of the Muslim State,” in *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 163-164; and Said Amir Arjomand, “Abd Allah Ibn Al-Muqaffa’ and the ‘Abbasid Revolution,” *Iranian Studies*, 27:1-4 (1994), 15 and 32.

رایزنی با خردمندان است و نه برخاسته از تأیید روحانیان دین.^{۴۰} با این همه، خرد ناب پیوسته برادر دین و نه فرمانروا یا داور دین نیز خوانده می‌شود. به راستی چگونه باید این دو گرایش ناهمسو و ناهمخوان در اندرزنامه‌ها را بازفهمید؟

یک پاسخ شتابزده این است که این ناسازگاری‌ها و ناهمخوانی‌ها بی‌ارزشی و فقر اندیشگی اندرزنامه‌ها را بر آفتاب می‌افکنند. یاوری در چهار بهره نخست کتاب و نیز در برگ‌های ۹۱ و ۹۲ نادرستی چنین پاسخی را آشکار می‌کند. بی‌گمان سازگاری فلسفی و منطقی، همچنان که دقت علمی در شرح پدیدارها، شرط لازم در ساختار گفتمان‌های فلسفی و علمی است. معناداری و کارکرد سیاسی پسندیده نوشتاری به سبک خطایی اما به هیچ‌رو وابسته به سازگاری منطقی پاره‌های سازنده آن متن نیست. این هنر و فن و نیز دوراندیشی عملی و سیاسی فیلسوف یا دستور دانشور، آن‌گاه که صنعت خطابه به کار می‌بندد و اندرزنامه می‌نگارد، دستور دانشور است که چگونه کلی‌های تجریدی عقلانی‌ای چون فرمانفرمایی تمام و کمال خرد ناب را در مجازها و استعاره‌ها بگنجانند، چگونه در یک پاره نوشتار زبان کمابیش سراسر تری به کار گیرد و نکته فرمانفرمایی تمام و کمال خرد بر کاروبار سیاست و دین را آشکارتر بیان کند و چگونه در پاره دیگر، همان نکته را زیر لحاف استعاره‌ها پنهان کند یا در پرده‌ای چون زبان دینی راست‌کیشانه در پیچد. هم پیش‌تر گفتیم که فیلسوف/وزیر دانشور، به نمایندگی عقل منفصل، می‌داند که شاه "از سر طبع و ساختار روان خود اهل خردورزی نیست."^{۴۱} هم سرسپردگی کورکورانه چنان شاهی به یک دین ویژه و باورها و قانون‌هایش و هم سویه مخالف آن، یعنی بی‌باوری شاه به جهان دیگر و به پاداش و پادافره آن جهانی، هر دو می‌توانند به یکسان به زبان کشور و شهروندان باشد. جایی که عقل زبون شاه نمی‌تواند نکته تجریدی فرمانفرمایی تمام و کمال خرد ناب را درک کند، بسا که استعاره برادری بتواند به قوه خیال (بنطاسیا) شاه، و نه به عقل زبون زیردستش، نقش خیالین (image) الگوگرفته از آن حقیقت تجریدی، و کمابیش بازنمای آن، هدیه کند و بدین قرار، دست‌کم قوه خیال شاه را با شکلکی از حقیقت آشنا کند.

چنین است که به نظر من، فیلسوف یا وزیر دانشوری که نامه اندرز می‌نگارد، به زیرکی و از سر دوراندیشی عملی و سیاسی می‌داند که باید گرایش‌های ناهمخوان پیش‌گفته را در نوشتار بگنجانند تا از این پس و به هنگام رایزنی در بزنگاه‌های سیاست بتواند از آشنایی هرچند نه فلسفی بلکه خیالین شاه با آن گرایش‌ها بهره گیرد. بسا که در یک

⁴⁰Yavari, *Advice for the Sultan*, 77.

⁴¹Yavari, *Advice for the Sultan*, 75.

بزنگاه سیاست، آشنایی شاه با گرایش راست‌کیشانه به کار وزیر دانشور آید تا به یاری آن بر ارادهٔ سرکش شهریار به قدرت و برتری‌جویی لگام زند و بسا که در بزنگاهی دیگر، گرایش دیگری که به فرمانفرمایی شاه و دولت بر دین تأکید می‌کند، به کار پاسداری از قدرت تمام و کمال (hegemonic) و فرازوی از ظاهر شریعت و باورهای ایدئولوژیک و قانون‌های شرع آید و بدین رو، تخت شاهی را در کشاکش قدرت با منبر روحانیان استوار نگاه دارد.

نکتهٔ فلسفی دیگری که به زبان خطابی اندرزننامه‌های سده‌های میانه بیان شده، به نسبت میان کنشگری سیاسی و گردش چرخ فلک یا ناپایداری احوال جهان می‌پردازد. چه بسا ماکیاولی را نخستین اندیشمند به راستی مدرن بازشناخته‌اند که با رد نگاه دینی و سنتی به وضع زمانه، بسان تقدیر خداوندی، آنچه را که به راستی گوهر جهان‌بینی مدرن است در نماد شهریار خویش به نمایش آورده است: شهریار ماکیاولی کنشگر سیاسی مدرنی است که رضا به دادهٔ قضا نمی‌دهد، تکاپوی سیاسی (virtu) را با بخت زمانه (fortuna) درمی‌آمیزد و بدین روی، دولت-ملت مدرن را بنیاد می‌نهد.^{۴۲} در اندیشهٔ ماکیاولی، virtu نام کنش اندیشیده‌ای است که “وضع طبیعی” روزگار و زمانه و زمینه را، که ای بسا همچون جرقهٔ بخت به ناگهان پدیدار می‌شود، به حال خویش نمی‌گذارد، بلکه در آن دست می‌برد و به دگرگون ساختنش برمی‌خیزد. در سحرگاه مدرنیته، رضا و تسلیم مؤمنانه به روزگار، و احوال زمانه را پیامد خواست و ارادهٔ طبیعت یا خداوند دیدن جای خود را به چاره‌اندیشی کنشگر مدرن و درگیری‌اش با زمانه و زمینهٔ تاریخی می‌پرداخت. از آن پس و از نگاه مدرن، دگرگونی سیاسی نه پیامد چرخش بخت‌آلود و بی‌حساب و کتاب روزگار، که برآیند درگیری کنشگرانهٔ سیاسی با روزگار و بخت‌های چهره‌نمون آن است:

حدیث بی‌خبران است “با زمانه بساز”
زمانه با تو نسازد، تو با زمانه ستیز!

یاوری در بهرهٔ پنجم کتاب، عرفی (سکولار) بودن یک اندیشهٔ سیاسی را با همین باور سرکش به دیالکتیک fortuna و virtu همبسته می‌داند و به‌درستی بر این نکته انگشت می‌نهد که اندرزننامه‌های سده‌های میانهٔ ایران و خاورمیانه به راستی دورنمایی از کنشگری و درگیری با روزگار و بخت و زمانه در پیش چشم شاه می‌کشند و از نیاز به واکنش اندیشیده و ساختهٔ سیاستمداران به گردش گردون سخن می‌رانند.^{۴۳} اندرزننامه‌هایی چون

Politics, 13: 2 (1951), 142.

⁴²Eric Voegelin, “Machiavelli’s Prince: Background and Formation,” *The Review of*

سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک و کلیله و دمنه شاه را نه به تسلیم، که به دوراندیشی و چاره‌جویی بخردانه در واکنش به نهاد بخت‌آلود روزگار و چرخ فلک فرامی‌خوانند.⁴⁴ آن‌گاه که سخن از تکاپوی فضیلت‌مند سیاسی می‌گویند، برای چنان کنشگری وصف‌هایی چون حلم، عدالت‌ورزی، پایداری و مهارنفس برمی‌شمارند. این وصف‌ها که نماینده حکمت عملی‌اند، به‌روشنی از وصف‌هایی چون پرهیزگاری، امید به پاداش نیکوکاری و ایمان—که وصف‌های کنشگری فضیلت‌مند دینی‌اند—جدا می‌شوند. به زبان دیگر، در حالی که چهار فضیلت دینداران با پذیرش سرسپارانه به وضع جهان در مقام تقدیر خداوندی همخوان است، فضیلت‌های کنشگری سیاسی سیاستمدار را به درگیری بخردانه با واقعیت زمانه می‌خواند و دگرگون ساختن سنجیده آن واقعیت را کارسازی می‌کند.

این نکته را گفتمان اندرزنامه‌ها در کالبد گفت‌وگو از شطرنج و نرد با شاه در میان نهاده‌اند. شطرنج و نرد هر یک بسان استعاره و تمثیلی دوگانگی و دیالکتیک میان کنش سیاسی و اصل چرخش روزگار و ناپایداری زمانه را آشکار می‌کنند. از سویی، آموختن شطرنج، که سازوکارش با قاعده و حسابگرانه است، پیوسته به شهریار سفارش شده است، چرا که شطرنج و قانون‌های عقلانی‌اش تسلیم بخت و تصادف نمی‌شوند. اندرزنامه‌ها خسرو و پرویز، شاهنشاه ایرانی، را به سبب چیرگی‌اش در شطرنج می‌ستایند، زیرا او از همانندی شطرنج با سیاست‌ورزی بخردانه آگاه است و چنین می‌گوید: ”مردمان جهان از من چاره‌گرفتماری‌هایشان می‌جویند و من چگونه می‌توانم از دو تکه استخوان بی‌جان راه چاره بجویم؟“ خسرو با دو تکه استخوان بی‌جان به تاس اشاره می‌کند و آن را نمادی از بخت در کاروبار جهان می‌شمارد. از سوی دیگر، اندرزنامه‌ها بزرگمهر، دستور دانشور خسرو انوشیروان، را می‌ستایند که نرد را با شطرنج درآمیخت و بدین رو، نماد کارآمدتری از چپستی کار سیاست و کنش دیالکتیکی سیاست‌ورزان با روزگار پدیدآورد.⁴⁵

پایان سخن آنکه اندرز به شهریار دربردارنده پژوهشی درخور درباره اندرزنامه‌های پارسی و ترکی و تازی در خاورمیانه سده‌های میانه است. از خشک و استخوانی و غیردیالکتیکی دیدن دوگانه سیاست بخردانه عرفی و سیاست دینی آگاهانه پرهیز می‌کند و از اندیشه‌های فلسفی نظری و عملی و خردورزی عرفی‌ای که در کالبد گفتمان خطابی، و در زبان مجاز و استعاره و حدیث و روایت‌های دینی اندرزنامه‌ها، به‌راستی در چند و چون سیاست‌ورزی این دوران و این پاره از جهان سهمی داشته‌اند پرده برمی‌گیرد. پژوهشگران و دانشجویان تاریخ اندیشه‌ها اندرز به شهریار را بهره‌ور از ارزش بالای تحلیلی خواهند یافت.

⁴⁵Yavari, *Advice for the Sultan*, 74 and 75.

⁴³Yavari, *Advice for the Sultan*, 93.

⁴⁴Yavari, *Advice for the Sultan*, 82 and 83.