

نشریه علمی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال دوازدهم، شماره چهل و ششم، تابستان ۱۳۹۹

تبیین جایگاه قابوس‌نامه در تاریخ اندرزنامه‌نویسی

دکتر سید جلال موسوی*

چکیده

اندرزنامه‌نویسی و تعلیم در ادبیات، سنتی است که سابقه آن به ایران باستان می‌رسد. نقل تجارب عملی و حکم در قالب کلمات قصار، ضرب‌المثل و حکایات، در آن دوره به صورت گسترده رایج بوده است. این میراث گسترده به صورت‌های مختلف به دوره اسلامی منتقل شد و رفته‌رفته با عناصر اسلامی درآمیخت و بنا بر اقتضائات این دوران دچار تحولاتی شد. قابوس‌نامه یکی از اولین و مهم‌ترین متون اندرزنامه‌ای در ادبیات فارسی است که در مسیر این انتقال و تحولات قرار دارد. این مقاله در پی آن است تا با بررسی سبک و درون‌مایه قابوس‌نامه و مقایسه آن با اندرزنامه‌های پیشین و برخی اندرزنامه‌های معاصرش، آشکار کند این اثر چه نسبتی با سنت اندرزنامه‌نویسی پیش و پس از خود دارد. بررسی‌ها نشان داد بر اساس تعلق خاطر آل زیار و نویسندگان قابوس‌نامه به ایران باستان و آشنایی این نویسندگان با زبان پهلوی، این اثر در سبک و محتوا، قرابت بسیاری به سنت اندرزنامه‌نویسی پیشین دارد. برخلاف این امر صبغه اسلامی آن در مقایسه با اندرزنامه‌های معاصرش اندک و دور از انتظار است. از این رو قابوس‌نامه حامل میراث اندرزنامه‌ای پیشینیان در ادبیات فارسی است و مؤلفه‌ها و عناصر آن را در دوران اسلامی نمایندگی می‌کند.

واژه‌های کلیدی

قابوس‌نامه، اندرزنامه‌نویسی، ایران باستان، دوره اسلامی.

j.mousavy@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۹۹/۲/۲۹

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

تاریخ وصول ۹۸/۱۱/۲۷

۱. مقدمه

ادبیات تعلیم و اندرز در ایران، سلسله‌ای درازدامن دارد که یک سر آن به ایران پیش از اسلام و سر دیگرش تا عصر حاضر کشیده شده است. بر اساس این تاریخ و فرصت طولانی، منابع تعلیمی پدیدآمده، بسیار و با کیفیت‌های گوناگون هستند. برخی از آن‌ها کم‌مایه و متوسط الحال‌اند، برخی نیز در این میان از امتهات محسوب می‌شوند. اهمیت دسته اخیر، از اجتماع عوامل چندی نظیر گستردگی و نوع موضوعات، سبک و لحن بیان، و تأثیرگذاری بر دیگر آثار تعلیمی ناشی می‌شود. بر اساس همین چند معیار مطرح شده، می‌توان *قابوس‌نامه* عنصرالمعالی را از جمله مهم‌ترین آثاری تعلیمی دانست. این اثر به لحاظ نوع و گستره موضوعات، «مجموعه تمدن اسلامی پیش از مغول» است (بهار، ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۱۴). از سوی دیگر، اثر عنصرالمعالی که در «ایجاز لفظ، اشبع معنی و روانی عبارت» در عصر خود کم‌مانند است (همان‌جا)، لحنی بسیار صمیمی و گیرا دارد و نویسنده آن «از آن دسته از ناصحان نیست که خود بر مسند بلند اخلاق و پرهیزگاری به تفاخر تکیه زند و دیگران را در زیر، آلوده‌دامن و حقیر بیند» (یوسفی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۹۱). علاوه بر موارد ذکر شده، *قابوس‌نامه* بر آثار تعلیمی بعد از خود از جمله بر درخشان‌ترین آن‌ها، یعنی آثار سعدی تأثیر گذاشته است (نک: دانش‌پژوه، ۱۳۶۶: ج ۱، ۳۴۷؛ لسان، ۱۳۷۷: ج ۳، ۱۷۱). این تأثیرگذاری هم در مضامین و موضوعات (نک: نظری، ۱۳۸۱: ۱۷۵-۱۸۵) و هم در شیوه پرداخت مطلب بوده است؛ اقدام عنصرالمعالی به درج سروده‌های خود در مقام شواهد شعری در خلال مطالب *قابوس‌نامه*، نمونه‌ای از شیوه پرداختی است که وی را «پیشوای قاضی حمیدالدین مؤلف مقامات حمیدی و شیخ سعدی مؤلف گلستان» کرده است (بهار، ۱۳۷۳: ۱۱۹-۱۲۰).

بنا بر اوصافی از این دست، اثر عنصرالمعالی جایگاهی ممتاز در ادب تعلیمی یافته، تا جایی که معیاری برای سنجش دیگر متون تعلیمی قلمداد شده است.^۱ اما با وجود همه آنچه ذکر شد، تبیین دقیق‌تر جایگاه این اثر مستلزم نگرش جامع‌تری است. ضرورت این نگرش ناشی از غنا و سابقه ادبیات تعلیم و اندرز از یک سو و سیر تاریخی گسترده و تحولات چشمگیر این نوع ادبیات از سوی دیگر است. بیشتر تحقیقات صورت گرفته

دربارهٔ این اثر، ناظر به مضامین آن و تطبیق و مقایسهٔ آن‌ها با مضامین دیگر آثار تعلیمی است و به نگرش مذکور در پژوهش‌های مرتبط با قابوس‌نامه توجه کافی نشده است. پژوهش جلیل نظری (۱۳۸۱) با عنوان «مضامین مشترک قابوس‌نامه و آثار سعدی» در تبیین اقتباس‌های سعدی از مضامین قابوس‌نامه، و مقالهٔ «اندرزهای عنصرالمعالی در قابوس‌نامه و مقایسهٔ آن با نظرات تربیتی ژان ژاک روسو» در وجوه اختلاف و اشتراک آرای تربیتی عنصرالمعالی و روسو، نوشتهٔ احمد خاتمی و غلامرضا رفیعی (۱۳۹۰) از این قبیل تحقیقات مضمونی است. در این دست پژوهش‌ها گاهی فقط به یکی از موضوعات مطرح در قابوس‌نامه توجه شده است؛ نظیر پژوهش مریم السادات اسعدی (۱۳۸۹) با عنوان «خانواده در قابوس‌نامه» که آنچه را عنصرالمعالی دربارهٔ وظایف فرزندان، والدین گفته، توصیف کرده است. برخی پژوهش‌هایی نیز ناظر به سبک قابوس‌نامه است؛ «داستانک در حکایت‌های قابوس‌نامه و تطبیق آن با مینیمالیسم» (سبزی‌علی‌پور و عبداللهی، ۱۳۹۱) در تطبیق ویژگی داستان‌های مینیمالیستی با برخی حکایت‌های قابوس‌نامه، از این دست از پژوهش‌هاست. اما در این میان، مقالهٔ «قابوس‌نامهٔ عنصرالمعالی و جریان اندرزنامه‌نویسی سیاسی در ایران دوران اسلامی» (اللهیاری، ۱۳۸۱) با مقالهٔ حاضر، در نگرش تاریخی به جایگاه قابوس‌نامه همسوست. اللهیاری در مقالهٔ خود، تبیین مناسبی از اندرزنامه‌های سیاسی و جایگاه قابوس‌نامه در آن مقوله به عمل آورده است جز آنکه وی بنا بر محدودۀ پژوهش خود، به لحاظ موضوعی به جریان سیاسی قابوس‌نامه و اندرزنامه‌ها، غالباً در ایران دورهٔ اسلامی نظر کرده است. از این رو ویژگی‌های دیگر قابوس‌نامه، که با توجه به تحولات تاریخی اندرزنامه قابل توضیح است، همچنان بدون تبیین جامع باقی مانده است.

بنابراین در راستای تبیین جامع‌تر جایگاه قابوس‌نامه، در این مقاله با رویکرد توصیفی تطبیقی موقعیت این اثر با نظر به ویژگی اندرزنامه‌های پیش از اسلام، سیر انتقال آن‌ها به دوران اسلامی و تحولاتی که این آثار، بعد و در طول انتقال پیدا کرده‌اند، بررسی خواهد شد. این تبیین از راه تطبیق اجمالی محتوای قابوس‌نامه با محتوای اندرزنامه‌های پیش از اسلام و برخی اندرزنامه‌های معاصر آن صورت خواهد گرفت تا از یک سو

میزان تأثیرپذیری قابوس‌نامه از اندرزنامه‌های دوره‌های پیشین و از سوی دیگر نقش مفاهیم اسلامی در صبغه این اثر در دوره اسلامی تشریح شود. برای نیل به این تبیین، سابقه ادبیات تعلیم و اندرز، مجاری انتقال آن به دوره اسلامی، علل بقا و پذیرش این نوع ادبیات در این دوره و در نهایت تحولاتی که در فرایند این انتقال، ادبیات اندرز و تعلیم از سر گذرانده است، بحث و بررسی خواهد شد.

۲. بحث

تعلیم و اندرز از ابتدای پیدایش ادب فارسی از موضوعات اصلی آن بود و نه تنها در شعر شاعرانی اولیه نظیر حنظله بادغیسی، ابوسلیک گرگانی، رودکی و کسایی مروزی نمونه‌های آن به وضوح دیده می‌شود (نک: صفا، ۱۳۷۸: ج ۱، ۱۸۰-۱۸۲، ۳۶۸، ۳۷۱-۳۸۹ و ۴۴۱-۴۴۹)، بلکه رواج آن، به ادبیات دوره ایران پیش از اسلام می‌رسد. بخش وسیعی از متون روزگار ساسانیان، آثار اندرزنامه‌ای با عناوینی نظیر «پندنامگ»، «اندرزنامگ»، «شایست» و «ناشایست» بود و بیان پند و ثبت اندرز در آن دوران، سنتی رایج بود به طوری که از سر این رواج، منصبی با عنوان «اندرز بُد» به وجود آمده بود (رجایی، ۱۳۷۲: ۱۸). مضمون غالب این اندرزنامه‌ها «مخصوصاً در آنچه از نوع کلمات قصار بود، جوهر دانش و تجربه محسوب می‌شد و غالباً در طی امثال و تمثیلات موجز و مؤثر خود، چیزی از حکمت عملی عام خلق را در برداشت... و از زندگی پیشه‌وران و روستاییان تا حیات موبدان، دبیران و... همه چیز را تحت نظارت و انضباط نوعی اخلاق شادمانه اما جدی و موقر و تا حدی رواقی‌گونه مزدیسنايي درمی‌آورد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۱۴). کتاب ششم دینکرت، اندرزهای آذرباد مهرسپندان، یادگار بزرگمهر، اندرز اوشنردانا، اندرز دانایان به مزدیسنان، اندرز خسرو قبادان، اندرز پوریوتکشان، اندرز دستوران به بهدینان، اندرز بهزاد فرخ پیروز، آراء دین به مزدیسنان و دادستان مینوی خرد، از جمله رسالات و کتب پهلوی هستند که در بردارنده اندرزهای دینی، حکمی و تجربی آن دوران اند (نک: تفضلی، ۱۳۸۹: ۱۸۰-۲۰۱؛ ریپکا، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۷، محمدی، ۱۳۷۹: ج ۴، ۲۶۳-۳۳۳). علاوه بر حکم عملی و نصایح دینی، دسته‌ای دیگر از

اندرزنامه‌ها نظیر عهد و وصایا، کارنامه‌ها، آیین‌نامه‌ها و تاج‌نامه‌ها وجود داشتند که حاوی وصایا و پندهایی در حوزهٔ ملک‌داری بودند (تفضلی، ۱۳۸۹: ۲۱۴-۲۵۰؛ در مورد آیین‌نامه نک: محمدی، ۱۳۷۹: ۱۸۹-۲۰۲ و در مورد تاج‌نامه‌ها نک: کریستین سن، ۱۳۶۸: ۱۰۶؛ محمدی، ۱۳۷۹: ۲۰۲-۲۲۶).

۱-۲. روند و علل انتقال سنت اندرزگویی به دوران اسلامی

سنت اندرزگویی و اندرزنویسی بر اساس غنا و رواج مذکور، با آغاز دورهٔ اسلامی، به این دوران انتقال یافت و به سیر خود ادامه داد. به بیان دقیق‌تر با اینکه اصل اغلب اندرزنامه‌های ایران پیش از اسلام، رفته‌رفته از بین رفت ولی مطالب آن‌ها به دورهٔ اسلامی منتقل شد و در خلال متون این دوران برقرار ماند. بخش اعظم این انتقال به واسطهٔ ترجمه به زبان عربی صورت گرفت. اغلب متون مهم پهلوی که حاوی مطالب تاریخی، ادبی، حکمی، پند، عهد و مسائل علمی بودند در طول سه قرن اول هجری به این زبان ترجمه شدند (صفا، ۱۳۷۸: ج ۱، ۱۳۳-۱۳۴). از علل اصلی ترجمهٔ این دست آثار ایرانی به زبان عربی، روند رو به گسترش فتوحات اسلامی و نیاز به کاریست شیوه‌های ملک‌داری بود که برخلاف ایرانیان، اعراب فاقد آن بودند. در کتاب *التاج* که منسوب به جاحظ است، ضمن اشاره به سابقهٔ ایرانیان در اعمال آیین‌های کشورداری، به صراحت اشاره شده که «ما [اعراب] آیین و قوانین کشور و کشورداری و ترتیب دادن طبقات و ویژگیان و خواص و سایر طبقات عامه را از آن‌ها [ایرانیان] گرفته و... از آنان آموخته‌ایم»^۲ (جاحظ، ۱۳۰۸: ۶۷). این گونه ترجمه‌ها و اقتباس‌ها از عصر خلفای راشدین شروع شد و تا مدت‌ها برقرار ماند. خلیفهٔ دوم خود «با جماعتی از ایرانیان بسیار خلوت می‌کرد تا بر او سیاست پادشاه و به‌ویژه پادشاهان با فضیلت ایران و بالخصوص انوشیروان را بخواند زیرا او... بسیاری از آن‌ها را به کار می‌بست» (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۱۴۲). با گسترش روزافزون قلمرو خلافت، ضرورت‌های ملک‌داری و پیدایش خلفای حکمت‌دوست، از یک سو و ورود ایرانیان کاردان به دستگاه خلافت، به‌ویژه در عصر خلفای عباسی از سوی دیگر (دربارهٔ نقش ایرانیان در خلافت عباسی نک: اصفهانی، ۱۳۴۶: ۲۱۴-۲۱۵؛ مقدسی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۹۶۲). توجه به این میراث ایرانی روزافزون شود

و روند انتقال آن سرعت گرفت.^۳ بدین ترتیب «بسیاری از اندرزها، کلمات قصار، لطیفه‌ها و قصه‌های اخلاقی که جنبه حکمت عملی و تجربی داشتند، ... به عربی ترجمه شدند. کمتر کتاب عربی تألیف شده در سده‌های نخستین دوران اسلامی می‌شناسیم که در آن این‌گونه مطالب نقل نشده باشد» (تفضلی، ۱۳۸۹: ۲۲۰). این توجه به اندرزنامه‌ها و دیگر کتاب‌های اخلاقی و تربیتی ایرانی به‌اندازه‌ای بود که افرادی چون انوشیروان، بزرگمهر، هوشنگ، بهمن و آذرباد - که در ادبیات ساسانی، اندرزها و سخنان حکمی از زبان آن‌ها روایت می‌شد - در کتاب‌های ادبی و تعلیمی عربی در ردیف حکمای اسلامی و عربی درآمدند تا جایی که به گفته برخی پژوهشگران، شخصیت انوشیروان از جهت نقل اندرزها و مواظ و حکم از او، پس از علی^(ع) بزرگ‌ترین شخصیت در مآخذ عربی و اسلامی گردید (انوشه، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۶۵-۱۶۶).

علاوه بر ترجمه به زبان عربی که در انتقال مفاهیم اندرزنامه‌ها به دوران بعد مؤثر بود، تداوم زبان پهلوی در دوره اسلامی که خود حامل این مفاهیم بود، در کشاندن فرهنگ پندگویی و اندرزنامه‌نویسی به روزگار بعد از اسلام نقشی بسزا داشت؛ چراکه «خلاف آنچه تصور می‌شود با غلبه عرب این لهجه یکباره از ایران برنیفتاد بلکه تا چند قرن در ایران رواج داشت و کتاب‌ها و کتیبه‌هایی بدان نگارش یافت» (صفا، ۱۳۷۸: ۱۳۱)؛ به عبارت دیگر دست‌کم در حدود روزگار عنصرالمعالی یعنی «در قرون چهارم و پنجم بسیاری از ایرانیان به خط و زبان پهلوی آشنایی داشتند... و در همین دوره رسالاتی از پهلوی، مانند ایاتکار زریران، کارنامه اردشیر، داستان بهرام‌گور» به فارسی ترجمه شدند (همان‌جا؛ کریستین سن، ۱۳۶۸: ۹۲). علاوه بر نقش زبان پهلوی و عربی در انتقال سنت اندرزنامه‌نویسی، طبق گفته دوفوشه کور، که مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی را از قرن سوم تا هفتم تحقیق کرده است، از حدود قرن پنجم، گام مهم دیگری برای انتقال وسیع مفاهیم اندرزی دوران پیش از اسلام برداشته شد. بنا بر پژوهش وی در این ایام، رسالات اخلاقی زیادی به زبان فارسی «تدوین» شد که ریشه مفاهیم و موضوعات غالب آن‌ها به اخلاقیات موجود در اندرزنامه‌های ایران باستان می‌رسید (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۵). بدین ترتیب، بنا بر آنچه در مجموع گفته شد، رفته‌رفته منابع اندرزنامه‌ای «ترجمه‌شده» و

«مدونتی» پدید آمدند که هریک سهمی در انتقال سنت پند و اندرزگویی ایران باستان به دوره اسلامی بر عهده گرفتند و آن سنت را وارد این عصر کردند. با این اوصاف، ادبیات تعلیم و اندرز ضمن حمل میراث پیشینیان وارد عصر اسلامی شد و خواه ناخواه با آموزه‌های اخلاقی دین جدید رویارو و بنا بر مقتضیات این دوران، به‌ناچار دچار تحولاتی شد.

۲-۲. تحولات ادبیات تعلیم و اندرز در دوره اسلامی

با ورود اسلام به ایران، طوری که انتظار می‌رفت تحولات بنیادین بسیاری در جامعه روی داد. در این میان سنت اندرزگویی و اندرزنویسی نه‌تنها از میان نرفت بلکه در حجمی جالب توجه به دوره جدید منتقل و با عناصر و مفاهیم اسلامی درآمیخت و «از قرن سوم اسلامی به این طرف تألیفات زیادی به وجود آمده که در وسعت دایره و فراوانی مایه، جالب توجه بوده و تحت عنوان سیاست، آداب، نصایح، وصایا و... در عالم اسلامی انتشار گرفت. این مجموعه‌ها... داستان‌ها، قصه‌ها و افسانه‌ها، پندهای سلاطین، وزرا، عقلا و موبدان ایرانی یا اقوال پیغمبر، امامان، خلفا، علما، شعرای عرب و گاهی انبیای بنی‌اسرائیل را محتوا بود» (تحفة الملوک، ۱۳۱۷: دیباچه، ۵-۶ و نک: دوبلونا، ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۸۵-۳۹۵). می‌توان گفت نیاز همیشگی انسان به اندرز و توافق تعالیم اسلامی با موعظه و پند، از عوامل اصلی انتقال جریان اندرزنامه‌نویسی به دوره اسلامی و تداوم آن بوده است. اخلاق و تعلیم از ارکان دین اسلام است و قسمت وسیعی از آموزه‌های آن را در بر می‌گیرد. از این رو میراث اخلاقی پیشینیان در این دوران همچنان به حیات خود ادامه داد و در حجیم شدن ادب اخلاقی دوران اسلامی سهمی شد. همگام با این تداوم حیات اندرزهای پیشینیان، در کیفیت آن‌ها، بنا بر رسالت و تلقی‌های موجود در دین جدید تغییراتی به وجود آمد و اندرزنامه‌ها تا اندازه‌ای لونی جدید به خود گرفتند؛ زیرا «ورود اسلام به سنت اندرزنگاری واقعه‌اساسی بود چون قرآن خود حاوی مضامین اخلاقی بسیاری است... پیام قرآنی با وعده‌های پاداش و کیفر در جهان دیگر، به اخلاق افق دینی داده است» (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۷). به این ترتیب، در بستر جدید، ضرورتاً «طرز نگارش مخصوصی در این قسم کتب معمول شد که عبارت از این است

که مطالب را متوالیاً با آیات قرآنی و احادیث نبوی و... مزین می‌کردند» (تحفة الملوک، ۱۳۱۷: دیباچه، ۵-۶). از جمله دیگر عوامل تأثیرگذار در ایران دوره اسلامی که در عرضه افق‌های تعلیمی جدید و غنی شدن نظام اخلاقی مؤثر بود، نظام وسیع عرفان و تصوف بود که خود ریشه در تعالیم و سنت‌های اسلامی دارد (نک: عزالدین کاشانی، ۱۳۸۱: مقدمه، ۹۶-۱۰۹). این نظام در پی اعتلای آرمانی انسان و رساندن او به مقامات معنوی است. این امر از طریق سلوک سالک در جاده طریقت صورت می‌گیرد؛ سلوکی که در آن حضور پیر تعلیم‌گر و حذر دادن‌های مکرر او حیاتی است و گرنه سالک در معرض انحراف قرار می‌گیرد. بنابراین در این آموزه‌های عرفانی که «بخش عظیمی از میراث ادبی ماست، قصد نخستین تعلیم است» (زرقانی، ۱۳۸۸: ۹۶)؛ تعلیمی که به‌وفور در منابع و رسالات عرفانی به آن‌ها اشاره شده است و «کمتر منظومه عرفانی می‌توان یافت که فاقد این مضامین تعلیمی باشد» (تمیم‌داری، ۱۳۷۹: ۲۴۰). با این اوصاف، آنچه سرانجام در روند اختلاط‌ها و پیدایش افق‌های جدید اخلاقی روی داد، این بود که سنت پرمایه اندرز و اخلاق که خود در پیش از اسلام غنای کم‌نظیری داشت، در دوره اسلامی با تأثیرپذیری از تعالیم اسلامی، به غنای پیش از پیش دست یافت و رفته‌رفته در آن «روایات ملی، اندرزنامه‌ها و کارنامه‌ها با امتزاج با میراث فرهنگی فاتحان، فرهنگ التقاطی تازه اما پرمایه‌ای» را به وجود آورد (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۱۱۴) و ادبیات تعلیمی به فروغ و رونق روزافزون دست یافت.

دیگر تحولی که در فرایند انتقال سنت اندرزنامه‌نویسی به دوران اسلامی روی داد، اولویت دادن به اندرزها و اندرزنامه‌های مرتبط با ملک‌داری در این انتقال بود. چنان‌که در مقدمه اشاره شد موضوعات اندرزنامه‌ها در دوران پیش از اسلام گوناگون و متنوع بود. از میان این گوناگونی، اندرزنامه‌های سیاسی بیش از سایر اندرزنامه‌ها، با عناوینی نظیر نصیحة الملوک و سیاست‌نامه، پا به دوره اسلامی گذاشتند و در واقع این «سیاست‌نامه‌ها استمرار سنت اندرزنامه‌نویسی دوره ساسانیان بودند» (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳۹). این اولویت چنان‌که قبلاً گفته شد، ناشی از الزامات ملک‌داری بود که ایرانیان زمامدار و به‌ویژه اعراب تازه به تخت و تاج رسیده با آن رودررو شدند. نگاهی به

عناوین آثاری همچون *غرر اخبار ملوک الفرس* و *سیرهم* نوشته ثعالبی، *التاج فی اخبار الملوک* منسوب به جاحظ، *سراج الملوک* نوشته طرطوشی، *نصيحة الملوك* اثر غزالی، *سیاست‌نامه* نوشته نظام‌الملک طوسی و بسیاری آثار دیگر، خود به‌تنهایی برهانی قاطع در اثبات توجه بسیار به اندرزنامه‌های مرتبط با آداب کشورداری است (درباره نصیحة الملوک‌ها نک: میثمی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۰۸-۳۱۴). محتوای غنی و راهگشای این اندرزها طوری است که درباریان همواره آن‌ها را در پیش چشم داشتند؛ از این‌رو صاحبان تاج و تخت به انحای مختلف خود را در ارتباط مستمر با مفاهیم کشورداری مندرج در این نوع متون قرار می‌دادند به طوری که حتی به‌زعم برخی، رسم شاهنامه‌خوانی در دربارها نیز از سر همین ضرورت‌ها بوده است تا «پادشاهان آیین پادشاهی را از شاهنامه بیاموزند» (ریاحی، ۱۳۷۲: ۱۸۸). علاوه بر تحولات محتوایی که با ورود به دوره اسلامی در ادبیات تعلیمی و اندرزنامه‌ها روی داد، در قالب و سبک بیان این نوع از ادبیات، همسو با دیگر گونه‌های ادبی، تحولاتی بسیار به وقوع پیوست. ادب تعلیمی در همه ادوار از نخستین تا عصر حاضر از انواع ادبی رایج بوده است و مصادیق بسیاری در همه سبک‌ها و قالب‌های نثر و نظم دارد؛ به‌عبارت دیگر بی‌آنکه نیاز به تفصیل باشد، می‌توان گفت در سبک ساده (مرسل)، مصنوع و فنی، همین‌طور در قالب‌های مختلف اعم از مثنوی، قطعه و رباعی، ادب تعلیمی نمونه‌های بسیاری دارد. نمونه‌هایی که بیانگر تنوع طرز بیان و گوناگونی سبک‌های تعلیمی اخلاقی و اندرزنامه‌ها در طول تاریخ ادبیات ایران بعد از اسلام است.

۲-۳. تبیین صبغه قابوس‌نامه در فرایند «انتقال» و «تحول»

در میان انبوه اندرزنامه‌ها، *قابوس‌نامه* یکی از نمونه‌های اولیه و در عین حال شاخص در ادبیات فارسی است. به‌لحاظ تاریخی این اثر با دوران «انتقال» و «تحولات» ناشی از آن، ارتباط نزدیک دارد. *قابوس‌نامه* در سال ۴۷۵ ق شروع به نگارش شد (نک: عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۶۳)؛ یعنی زمانی که چندین قرن از ورود اسلام به ایران گذشته بود و تعالیم آن کم‌وبیش در حال رسوخ و تأثیرگذاری در فرهنگ و رفتار مردم بود (در این باره نک: اشپولر، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۹۰-۴۰۰). این تأثیرگذاری در آثار نویسندگان نیز در حال آشکار شدن بود؛ به‌عبارت دیگر هرچه از قرون اولیه فاصله گرفته می‌شد، زمینه

برای آشنایی نویسندگان با معارف اسلامی مهیاتر و وجهه اسلامی آثار آن‌ها افزون‌تر می‌شد. پیش‌تر اگر در اندرنامه‌ها پندهایی از دین زرتشت مطرح بود، در دوره اسلامی رفته‌رفته احادیث و کلام بزرگان بزرگان اسلامی جای آن را می‌گرفت. نصیحة الملوک غزالی که در اواخر قرن پنجم (غزالی، ۱۳۱۵-۱۳۱۷: مقدمه، ص: ه) و مقارن روزگار نگارش قابوس‌نامه نوشته شده است، به‌خوبی این مسئله را نشان می‌دهد: «کلمات، احادیث مأثوره انبیا، رسولان الهی همچون داود، سلیمان... و پیغمبر ما حضرت محمد (ص) و نیز صحابه آن حضرت، ائمه و پیشوایان دین همچون حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب و حضرت سجاد(ع)» در این اثر به‌وفور ذکر شده است (همان: هشتادوشش). علاوه بر اعمال و گفتار پیشوایان مذکور، احوال و اقوال خلفا و وزرای ایشان و نیز زهاد و عرفای اسلامی در این اثر غزالی از باب تعلیم و نصیحت به‌کرات بیان شده است (همان: هشتادوشش و هشتادوهفت). در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک نیز که به مانند اثر غزالی نوعی اندرنامه سیاسی است و زمان تألیف آن، یعنی سال ۴۸۴ق (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۴۷: مقدمه، ۲۴)، به روزگار تألیف قابوس‌نامه نزدیک است، مکرر آیاتی از قرآن مجید، احادیث پیامبر (ص)، قول صحابه و حکایات مشاهیر ذکر شده است (همان: مقدمه، ۲۶). در این اثر تأثیرپذیری از فرهنگ اسلامی به همین مقدار محدود نشده است بلکه با اراده‌ای که در مرام و مسلک نویسنده آن دیده می‌شود، کتاب گاه به جایگاه مناقشات مذهبی و انکار و تکفیر دیگر فرق اسلامی رسیده است (نک: فصل‌های چهل و سوم تا چهل و هفتم). طبعاً همپای این آثار و به اقتضای رواج روزافزون دین اسلام، اثر عنصرالمعالی نیز از تعالیم و مفاهیم این دین نمی‌توانست برکنار باشد. دعوت از فرزند برای رعایت نماز و روزه از این تعالیم اسلامی است که در اثر او نمایان است. او در مقام پدری ناصح در خطاب به فرزند خود می‌گوید: «نماز صدق قول و اقرار بندگی ست و روزه تصدیق قول و اقرار دادن به خدایی خداست...» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۹-۱۶). در ضرورت ارسال انبیا نیز ضمن تبیین آن می‌گوید: «ایزد تعالی در میان مردمان پیغامبران فرستاد تا ره داد و دانش و ترتیب روزی خوردن و شکر روزی ده گزاردن به مردم آموختند تا آفرینش جهان به عدل بود» (همان: ۱۴-۱۵).

با وجود این نمونه‌ها و با لحاظ حجم و اقتضای اثر، نمی‌توان گفت قابوس‌نامه در مقایسه با اندرزنامه‌های معاصر خود، صبغه اسلامی دارد. احادیث و حکایات بسیاری از بزرگان و مشاهیر اسلامی وجود دارد که می‌توانست به مانند شیوه غزالی و خواجه نظام‌الملک در تشریح و استحکام مباحث عنصرالمعالی به کار آید. اما به‌رغم تعدد مطالب این کتاب از یک سو و وجود حکایات و احادیث فراوان و منطبق با مباحث آن در منابع اسلامی از سوی دیگر، در قابوس‌نامه شواهد اسلامی اندک و در مقایسه با برخی اندرزنامه‌های معاصر آن، قلت این شواهد دور از انتظار است. در این اثر نه تنها از مناقشه مذهبی و جزمیتی از نوع جزمیت خواجه نظام‌الملک خبری نیست بلکه از کثرت ارجاع به «کلمات و احادیث مأثوره انبیا و رسولان الهی» و ذکر «احوال و اقوال خلفا و وزرای ایشان و نیز زهاد و عرفای اسلامی» که در اثر غزالی وجود دارد، چیزی دیده نمی‌شود. نه تنها این موارد در اثر او وجود ندارد بلکه در آن، با ذکر باب «اندر شراب خوردن و شرط آن» (باب یازدهم)، پای نویسنده از حدود شرعی فراتر نیز رفته است.

اما برخلاف اشارات اندک به سخنان و حکایات پیشوایان دینی در کتاب عنصرالمعالی، استناد به کلام مشاهیر غیر اسلامی نظیر حکما و بزرگان یونان و شاهان و وزیران ایرانی در آن به‌کرات دیده می‌شود به‌طوری که می‌توان این تکرار را یک ویژگی سبک‌شناختی این متن قلمداد کرد. ارسطاطالیس (ارسطو) (نک: ص ۵۶ و ۲۶۳)، سقراط (نک: ۳۹، ۱۴۱ و ۱۴۲)، بطلمیوس (نک: ۸۵)، فیثاغورث (نک: ۱۴۹)، جالینوس (نک: ۱۷۹-۱۸۱)، بقراط (نک: ۱۸۱)، افلاطون (نک: ۳۶، ۳۷ و ۸۵) و اسکندر (نک: ص ۳۴، ۱۳۰-۱۴۰) از حکما و بزرگان یونانی هستند که به سخنان پندآمیز آن‌ها در قابوس‌نامه اشاره رفته است.^۴ سابقه راهیابی سخنان این وجوهان یونانی به اندرزنامه‌ها، به آشنایی ایرانیان با مطالب فلسفی کلامی یونانیان در دوران هخامنشیان و اشکانیان، دوره هلنیسم، می‌رسد (نک: تفضلی، ۱۳۸۹: ۱۵۹؛ رومبکه، ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۹۸-۴۱۲). در روند این آشنایی، اندرزهای حکمای آن‌ها نیز مورد توجه واقع شد و رفته‌رفته به اندرزنامه‌های ایران آن روزگار راه یافت. ابن ندیم در فصلی با عنوان اسامی کتاب‌های تألیف‌شده در «آداب و حکم ایرانیان، رومیان، هندیان و تازیان» (ابن ندیم، ۱۳۵۲: ۳۷۷-۳۷۸) به‌وضوح

به وجود آثار ملل مختلف از جمله رومیان (یونانیان) در روزگار خود اشاره کرده است. آثاری که بعید نیست از راه ترجمه اندرنامه‌های ایران باستان به عربی، به روزگار ابن ندیم رسیده باشد. علاوه بر نقل سخنان حکمای یونانی، گفتار حکیمانۀ گروهی از پادشاهان و وزرای ایرانی نیز در *قابوس‌نامه* ذکر شده است. اسامی این گروه از دورۀ اساطیر تا دورۀ تاریخی در اندرنامه‌ها موجود است؛ این امر از «توجهی هرچند مختصر بر عناوین کتاب‌هایی از ایران باستان که داعیۀ تربیتی داشته، آشکار است. این متون نه تنها به عهد ساسانیان بلکه تا روزگار افسانۀ ای هوشنگ پیشدادی سابقه می‌رسانند» (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۴۷؛ محمدی، ۱۳۷۹: ج ۴، ۲۶۳-۳۳۳). به سبب همین غنا و سابقۀ طولانی از یک سو، و انتقال مفاهیم اندرنامه‌های ایران باستان به دورۀ اسلامی از سوی دیگر، در منابع «عربی و فارسی جملات و عبارات پندآمیز و لطیفه‌هایی از شاهان و بزرگان ایران و از میان آنان بیش از همه از اردشیر، انوشیروان و بزرگمهر (بزرجمهر) نقل گردیده است» (تفضلی، ۱۳۸۹: ۲۴۰). *جاویدان‌خرد* ابن مسکویه نمونه‌ای از این نوشته‌های عربی است که حاوی پندهای زیادی از بزرگان ایرانی است (نک: ابن مسکویه، ۱۳۵۹: بخش اول، بخش حکم اهل فارس). در *قابوس‌نامه* نیز بنا بر همین روال به کلمات حکیمانۀ و پندآمیز پادشاهان و وزرای ایرانی آن دوران، نظیر انوشیروان (۳۸-۵۰)، بزرجمهر، بزرگمهر (۳۸، ۳۹، ۴۶ و ۱۲۱)، دارا (داریوش سوم) (۱۳۰)، گشتاسب (۱۳۵) و یزدگرد (۱۳۷) اشاراتی شده است.^۵ علاوه بر این اشارات، عنصرالمعالی یک باب از اثر خود را مستقلاً به پندهای انوشیروان اختصاص داده و در حدود ۵۵ کلام حکمی و اندرز از او نقل کرده است (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۵۱-۵۵).

با عنایت به آنچه از رنگ و بوی اسلامی *قابوس‌نامه* گفته شد، طبعاً و به طریق اولی این اثر نمی‌تواند دارای صبغۀ عرفانی جالب توجه باشد. پیش‌تر گفته شد در تحولاتی که ادبیات تعلیمی در دورۀ اسلامی پشت‌سر گذاشته، عرفان و تصوف نقشی مؤثر داشته است. اما از آنجا که رکن اصلی عرفان و تصوف آموزه‌ها و تعالیم اسلامی است (نک: عزالدین کاشانی، ۱۳۸۱: مقدمه، ۹۶-۱۰۹)، کاستی یا فقدان این رکن در یک منبع خاص، عملاً آن را به کل فاقد صبغۀ عرفانی یا دست‌کم فاقد رنگ و بوی عرفانی ملموس

می‌کند. از این رو عرفان و تصوف که با افق‌های خاص خود، عامل تحول‌ساز در ادبیات تعلیم و اندرز در دوره اسلامی محسوب می‌شود، نقشی در کیفیت قابوس‌نامه ندارد. علاوه بر نقشی که «اندک بودن صبغه اسلامی» قابوس‌نامه، در فقدان رنگ و بوی عرفانی آن دارد، هدف از نگارش این اثر نیز نقش اساسی در این واقعیت دارد. منظور عنصرالمعالی از نگارش قابوس‌نامه، پروردن انسان سالک، رو به خدا رونده و آرمانی نیست تا کتاب او رنگ عرفان و تصوف گیرد بلکه او در واقعیت، میدان عمل و تجربه زندگی می‌کند و قصد دارد دقایق ملک‌داری و مسائلی نظیر معامله حاکم با خلائق و منش شاهان صاحب‌نسب را به فرزند بالقوه حاکمش تعلیم دهد. امری که خود در ابتدای کتاب بدان این گونه تصریح کرده است: «چون ساز رحیل کردم آنچه نصیب من بود پیش تو فرستادم تا خودکامه باشی و پرهیز کنی از ناشایست و چنان زندگی کنی که سزای تخمه پاک توست» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۴).

بر اساس این مطالب، قابوس‌نامه به میزانی که از تأثیر عامل تحول‌سازی همچون عرفان به دور است، با دیگر تحولی که اندرزنامه‌ها در دوران اسلامی به خود دیدند، یعنی اولویت اندرزنامه‌های سیاسی در جریان انتقال از دوره باستان به دوره اسلامی، همسوست. پیش‌تر در ذیل عنوان «تحولات ادبیات تعلیم و اندرز در دوره اسلامی» از اولویت داشتن اندرزنامه‌های سیاسی و ضرورت این اولویت به عنوان یکی از تحولات ادبیات تعلیم و اندرز در فرایند انتقال آن‌ها سخن به میان آمد. قابوس‌نامه با اینکه فاقد عنوان سیاسی است در واقع دربردارنده دقایق کشورداری است که در آن پدری صاحب تجربه با زبانی ساده، به فرزند، سیاست‌ورزی و نحوه تعامل با زیردستان را تعلیم می‌دهد. امری که خواه ناخواه قابوس‌نامه را یکی از مصادیق تحول مذکور (اولویت دادن به اندرزنامه‌های سیاسی در دوره اسلامی) می‌کند و جایگاه آن را در تاریخ ادبیات، در پیوند با اندرزنامه‌های پیشین تثبیت می‌گرداند (درباره جایگاه «سیاست‌نامه‌ای» قابوس‌نامه نک: اللهیاری، ۱۳۸۱: ۱۲۵-۱۴۲).

۲-۴. غلبه مؤلفه‌های اندرزنامه‌نویسی ایران باستان در قابوس‌نامه

شک نیست که با گسترش روزافزون اسلام، رنگ و بوی اسلامی ادبیات تعلیمی،

رفته‌رفته چشمگیرتر شده است، بنابراین اگر صبغه دینی اثر عنصرالمعالی در مقایسه با اندرزننامه‌های نزدیک به روزگار خود اندک است، طبعاً ناچیزی این صبغه در مقایسه با گستره وسیع ادبیات تعلیمی متأخر، فاحش‌تر خواهد بود. این امر از مقایسه عنصرالمعالی متقدم با تعلیم‌گر متأخری همچون سعدی آشکار است؛ «معلومات و تجربیات سعدی با رنگ و بوی دینی مطرح می‌شود» (نظری، ۱۳۸۱: ۱۷۷)، اما عنصرالمعالی به معارف دینی اشاره سطحی دارد و «غالباً در بیان نصایح، آن را به فراموشی می‌سپارد» (همان‌جا). برخلاف این واقعیت، عنصرالمعالی به پیشینه میراث اندرزننامه‌نویسی توجه خاص دارد و از عناصر آن نظیر اشاره به اقوال شاهان و وزیران ایرانی - که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد - در اثر خود تا اندازه زیادی استفاده می‌کند؛ به عبارت دیگر اگر صبغه اسلامی اثر او اندک است، به جای آن عنایت وی به میراث اندرزننامه‌نویسی گذشته، ملموس و جالب توجه است. این امر با ذکر شباهت‌هایی که میان قابوس‌نامه و اسلاف آن در مواردی نظیر «سبک و شیوه بیان در قابوس‌نامه»، «فراوانی کاربرد ضرب‌المثل و کلمات قصار»، «گزارش وسیع زندگی عملی و تجربی» و «جامعیت» وجود دارد، تأییدشدنی است.

۲-۴-۱- سبک و شیوه بیان در قابوس‌نامه

در اندرزننامه مقصود اصلی بیان پند و اندرز به‌منظور تنبیه هرچه بیشتر مخاطب است. بنابراین سعی بر آن بوده است که معنی در مناسب‌ترین لفظ ابلاغ شود. تفضلی در ذکر سبک پندنامه‌های اولیه در اشاره به این امر می‌گوید: «اندرزننامه‌های پهلوی عموماً دارای سبکی ساده و روان هستند و جملات آن‌ها کوتاه و روشن است» (تفضلی، ۱۳۸۹: ۱۹۹). با وجود این، این ویژگی مهم در ادبیات تعلیم و اندرز دوره اسلامی همواره برقرار نماند. همان‌طور که در مقدمه، در ذیل «تحولات ادبیات تعلیم و اندرز در دوره اسلامی» اشاره شد، این نوع ادبیات در دوره اسلامی در انواع سبک‌ها و قالب‌ها، مصادیق بسیار یافت. از این‌رو انواع فنی و پیچیده آن نیز به فراوانی به نگارش درآمده است. کلیه و دمنه که خود سرآغاز سبک فنی است، اثری تعلیمی است که موارد مشابه متعددی نظیر *مرزبان‌نامه* سعدالدین وراوینی دارد. بنابراین با ظهور تحولات سبکی، در بخشی از آثار تعلیمی، معنی در کلام آراسته و با شواهد و امثال ابلاغ شد و از سادگی‌ای که در اسلاف

اندرزنامه‌ها و ادبیات تعلیمی بود، رفته‌رفته فاصله گرفته شد. با این حال نباید تصور شود توسل به صنایع ادبی، همیشه معنی‌سوز بوده است بلکه در گوناگونی سبک آثار تعلیمی، گونه «فنی اما بلیغ» نیز شواهد مشهوری دارد. نظیر آثار سعدی که «در واقع سلسله درخشان رسائل اخلاق سنتی است که ریشه در اخلاقیات اندرزنامه‌ها دارد، با این تفاوت که جنبه ادبی آن به اوج رسیده است» (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۴۱۷).

با وجود این گوناگونی‌ها در سبک ادبیات تعلیم و اندرز، قابوس‌نامه اثری با سبک ساده و بی‌پیرایه است. این اثر در پی درازگویی و به رخ کشیدن هنر بیانی نویسنده خود نیست بلکه در «خالی بودن از مترادفات الفاظ، مترادفات جمل، موازنه، سجع، صنایع و تکلفات لفظی با سبک پیشینیان برابر است» (بهار، ۱۳۷۳: ۱۱۴). بنابراین قابوس‌نامه از تحولات سبکی گسترده‌ای که ادبیات تعلیمی به خود دید، دور و «با سبک پیشینیان برابر» و یکسان افتاده است. این اثر در سبک‌شناسی تاریخی نثر فارسی جزء متون دوره اول سبک‌شناسی محسوب می‌شود (نک: بهار، ۱۳۷۳: ۲۱۷) که به‌رغم گرایش تدریجی به خروج از ساده‌گویی در دوره مذکور، در آن سادگی و بی‌پیرایگی به شیوه اسلاف برقرار است. واقعیتی که قابوس‌نامه را در پیوند نزدیک با اندرزنامه‌های پیشین بلکه دنباله‌رو آن‌ها نشان می‌دهد.

۲-۴-۲. فراوانی کاربرد ضرب‌المثل و کلمات قصار

کثرت ضرب‌المثل در قابوس‌نامه را می‌توان در ذیل سبک‌شناسی آن گنجانند اما به‌دلیل جایگاه آن در اثر عنصرالمعالی، در این گفتار، تحت یک عنوان جداگانه از آن بحث می‌شود. قابلیت ذاتی ضرب‌المثل‌ها که معنی بسیار را در لفظ اندک ابلاغ می‌کنند، طبعاً مورد توجه اندرزگویان، که قصد داشتند تجارب و حکم عملی را در لفظ روشن و روان ابلاغ کنند، بوده است. بر این اساس در منبعی اندرزی همچون قابوس‌نامه «ارسال مثل بسیار است لکن تمثیل و جمله‌های معترضه... بسیار کم است چه او سعی دارد که کلمات جامع بگوید» (بهار، ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۳۲). علاوه بر این به نظر می‌رسد وجود مثل و کلمات قصار در اندرزنامه‌ها دلیل دیگری نیز دارد. آن دلیل این است که از یک سو «اندرزها اساساً از زمره ادبیات شفاهی‌اند که از نسلی به نسلی دیگر، همراه با تغییراتی

منتقل شده‌اند» (تفضلی، ۱۳۸۹: ۱۸۱) و از سوی دیگر ابلاغ و تفهیم اندرز بسیار مهم تلقی می‌شده است به نحوی که در نبود کتابت مدون و فراگیر، بر گرداگرد سفره (مسعودی، ۱۳۷۰: ج ۲، ۲۰۴)، نگین انگشتی (غزالی، ۱۳۱۵-۱۳۱۷: ۷۲) و صخره‌های عظیم و بناهای بزرگ (جاحظ، ۲۰۰۳م: ۲۰۱) نوشته می‌شدند. بنابراین، در سنت اندرزگویی شفاهی، برای سهولت در انتقال و تفهیم مطلب، جا داشت به فراوانی از قالب فشرده و رسایی همچون ضرب‌المثل و کلمات قصار- قالب‌هایی که به دلیل داشتن سجع و آهنگ، بعضاً گوش‌نواز نیز هستند- استفاده شود تا ابلاغ و تفهیم پند و اندرز با کمک آن تسهیل شود. بنا بر آنچه از ضرورت مثل و کلمات قصار در اندرزنامه‌ها گفته شد، در قابوس‌نامه هم، که خلف سنت اندرزنامه‌نویسی است، به تعداد زیاد از مثل و کلمات قصار استفاده شده است. طبق شمارش مصحح کتاب، حدود ۲۴۰ مورد ضرب‌المثل و کلمه قصار در آن به کار رفته است (نک عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: بخش فهارس)؛ از این رو «در کلام جامع و حکم و پندیات این کتاب را مانند نیست» (بهار، ۱۳۷۳: ۱۲۱).

طبعاً این «بی‌مانندی» نمی‌تواند فقط متکی به تجارب شخص عنصرالمعالی و منحصرأ برآمده از دستاوردهای دوران حیات او باشد، همچنین به کلی نمی‌تواند برآمده از فرهنگ اسلامی‌ای باشد که در روزگار عنصرالمعالی همچنان در حال تکامل بود، بلکه تمدن و فرهنگ غنی و دیرپای دیگری همچون تمدن و فرهنگ ایران باستان نیز در کار بوده است که در گذر ایام طولانی شکل گرفته بود؛ تمدن و فرهنگی که رفته‌رفته تجارب و دستاوردهای آن به قالب کلمات قصار و جامع درآمده، سپس با رواج در زبان عامه به تدریج به متون و منابع آن روزگار که قابوس‌نامه نیز در راستای آن‌هاست، راه یافته است. از جمله این منابع کارنامه اردشیر بابکان، اندرز پوریوتکیشان، اندرزهای آذرباد مهرسپندان، مینوی خرد و جاویدان خرد است که کلمات قصار بسیاری، نظیر نمونه‌های زیر در هریک از آن‌ها مندرج است:

- کارنامه اردشیر بابکان: «دشمن به دشمن آن نتواند کرد، که به مرد نادان از کنش خویش رسد» (مشکور، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

- اندرز پوریوتکیشان: «خوب کرداری و نیکوکاری کردن از کوشش زاید» (نوابی،

۱۳۳۹: ۵۳۵).

- اندرزهای آذرباد مهرسپندان: «آنچه گذشت فراموش کن و برای آنچه نیامده است، تیمار بیش مبر» (اشه و سراج، ۱۳۷۹: ۷۷).

- مینوی خرد: «با دوست به پسند دوستان رفتار کن» (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۸).

- جاویدان خرد: «چون افزون خواهی در بلا افتی» (ابن مسکویه، ۱۳۵۰: ۸۱).

۲-۴-۳. گزارش وسیع از زندگی عملی و تجربی

تعلیم و تربیت همواره در طول تاریخ مورد توجه بوده است و صاحبان تجربه آنچه را در طول حیات از زندگی عملی درمی‌یافتند، در قالب کلمات قصار، حکایات و داستان‌های عبرت‌آموز در اختیار دیگران قرار می‌دادند. در اندرزنامه‌های پهلوی که سنت اندرزنامه‌نویسی دوره اسلامی ریشه‌ای در آن‌ها دارد، حجم اندرزهای تجربی و عملی گسترده بود. این اندرزها در زمره اخلاقیات که خود مهم‌ترین بخش ادبیات پهلوی بود، محسوب می‌شدند (تفضلی، ۱۳۸۹: ۱۸۰). با عنایت به این حجم، طبعاً طیف وسیعی از تجارب زندگی فردی و اجتماعی در آن‌ها انعکاس داشت و به دلیل ماهیت تجربی، مطالب آن‌ها ملموس و بیان آن‌ها با جزئیات عینی همراه بوده است. قابوس‌نامه هم از این حیث پندنامه‌ای کم‌نظیر است و در دوره اسلامی کمتر کتابی است تا این حد مبتنی بر تجربه و عمل باشد. میزان تجربی و عینی بودن آن «در هر بابی چنان است که گویی خداوندش سالیان درازی در آن پیشه خوض کرده و در آن لجه غوص نموده است» (بهار، ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۱۴). بنابراین «اصولاً یکی از جنبه‌های درخشان طرز تفکر عنصرالمعالی که موجب مزیت کتاب قابوس‌نامه شده است، توجه او به زندگی عملی است» (یوسفی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۹۴). در واقع این امر، یعنی گزارش وسیع زندگی عملی و تجربی، که در سنت اندرزنامه‌نویسی پیشین وجود داشت، با قابوس‌نامه به بهترین وجه در دوران اسلامی برقرار مانده است و توجه به تجربه و عمل در این اثر به حدی است که به نظر می‌رسد میزان تجارب نویسنده آن هم‌پا یا حتی بیش از معلومات او بوده است. از مهم‌ترین اثرات تجربی بودن این کتاب، دوری از مطلق‌گرایی است. بر مبنای همین خصلت، عنصرالمعالی نه تنها با پسر موعظه از سر تحکم نمی‌گوید بلکه پند خود با پسر را در معرض رد می‌بیند و خود بر آن اقرار می‌کند که «اگرچه سرشت روزگار بر آن است

که هیچ پسر پند پدر خویش را به کاربند نباشد.... و اگرچه این سخن مرا معلوم بود، مهر پدر و دل‌سوزگی پدران مرا نگذاشت که خاموش باشم» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۴).

۲-۴-۶. جامعیت در قابوس‌نامه

جامعیت، یکی دیگر از ویژگی‌های مهم *قابوس‌نامه* است. عنصرالمعالی در ۴۴ باب از امور متنوعی سخن گفته است؛ از ملک‌داری و سیاست تا ندیمی و خدمت، از کارزار و تفریح تا بازرگانی و دهقانی. این تنوع و جامعیت، نه تنها در اندرزنانه‌های معاصر *قابوس‌نامه* از قبیل *نصیحة الملوک غزالی* و *سیاست‌نامه نظام‌الملک*، که عمدتاً حاوی وصایا و اندرزهای کشورداری هستند، دیده نمی‌شود بلکه در کل ادبیات تعلیمی کم‌نظیر است؛ به عبارت دیگر، همانند سیاست‌نامه‌ها، اگرچه سروکار آن عمدتاً با ملک‌داری است، صرفاً سیاست‌نامه نیست. همین طور، سخن آن فقط به آیین‌ها و آداب اجتماعی یا صرفاً فردی ختم نمی‌شود بلکه اثر عنصرالمعالی کم‌وبیش واجد اغلب این امور است. وجود این اندازه اندرز و تعلیم در حوزه‌های مختلف در متون مذکور، اگر از یک سو رهاورد تمدن و فرهنگ اسلامی بود، بی‌گمان از سوی دیگر، حاصل پیوند با ایران پیش از اسلام و منابع وسیع آن بوده است؛ زیرا همچنان در روزگار عنصرالمعالی یعنی «در قرون چهارم و پنجم بسیاری از ایرانیان به خط و زبان پهلوی آشنایی داشتند... و در همین دوره رسالاتی از پهلوی، مانند *ایاتکار زیریران*، *کارنامه اردشیر*، *داستان بهرام‌گور* به فارسی ترجمه شدند» (صفا، ۱۳۷۸: ۱۳۱). هریک از این رسالات در یک یا چند موضوع، از ملک‌داری تا آداب گوناگون فردی و اجتماعی، حاوی اندرز و رهنمود بودند. شک نیست که عنصرالمعالی به بخش اعظمی از این منابع دسترسی داشته و در اثر خود به فراوانی از آن‌ها بهره گرفته است. از جمله این منابع، آیین‌نامه‌ها (آیین‌نامه‌ها) بودند که به لحاظ تنوع و تعدد موضوعات، *قابوس‌نامه* شباهت بسیاری به آن‌ها دارد. این آیین‌نامه‌ها کتاب‌ها و رسالاتی بودند که «درباره آداب و رسوم درباری، مراتب و مقامات بزرگان دولت و نمایندگان طبقات اجتماعی، قواعد و رسوم بازی‌ها و سرگرمی‌ها، آداب جنگ، آیین برگزاری جشن‌های ایرانی مانند نوروز، مهرگان و سده و موضوعات دینی همراه با ذکر اسطوره‌ها، داستان‌ها، لطفه‌ها و سخنان حکمت‌آمیز بوده است» (تفضلی، ۱۳۸۹:

۲۴۵؛ نک: محمدی، ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۸۹-۲۰۲؛ کریستین سن، ۱۳۶۸: ۱۰۱). بنابراین این شباهت نزدیک، دور نیست این متون ایران عصر ساسانی از منابع بی‌واسطه‌ای باشند که عنصرالمعالی در نوشتن اثر خود بدان‌ها توجه داشته است. توجهی که زمینه‌های پیدایش و مصادیق آن در ادامه سخن بررسی و در طی آن، علل وجود دیگر شباهت‌های مطرح‌شده میان قابوس‌نامه و اندرزنامه‌های سلفش، تبیین خواهد شد.

۲-۵. علل شباهت قابوس‌نامه به اندرزنامه‌نویسی پیشینیان

بر اساس موضوعاتی همچون «سبک و شیوه بیان»، «فراوانی کاربرد ضرب‌المثل و کلمات قصار»، «گزارش وسیع زندگی عملی و تجربی» و «جامعیت» در قابوس‌نامه، که مباحث هر یک در صفحات پیشین طرح شد، آشکار شد که اثر عنصرالمعالی در مقایسه با اندرزنامه‌های معاصرش، شباهت فراوانی به اندرزنامه‌نویسی پیش از خود دارد. و در آن توجه ویژه‌ای به منابع اندرزی پیشینیان شده است. حال جای این سؤال است که دلیل یا دلایل این اقبال به گذشته چه می‌تواند باشد و چرا بین قابوس‌نامه و اسلافش چنین قرابتی وجود دارد؟

به نظر می‌رسد در رجوع به روزگار عنصرالمعالی و بررسی زمینه‌های فرهنگی‌ای که وی در آن نشو و نما کرده است، بتوان پاسخی برای این سؤال پیدا کرد. نگرش آل زیار، که عنصرالمعالی نیز از آن خاندان است، به گذشته طوری بوده که زمینه را برای تألیف چنین اثر گرانقدر فراهم و پیوند آن را با اندرزنامه‌نویسی پیش از اسلام ممکن کرده است. این خاندان به ایران پیش از اسلام تعلق خاطر نشان می‌داده‌اند. مرداوچ از معروف‌ترین امرای زیاری بیش از دیگران و به افراط این تعلق را داشته است. او دستور داده بود در پاسداشت عظمت ایران پیش از اسلام، ایوان کسری را بازسازی کنند تا در آنجا به تخت نشیند (ابن اثیر، ۱۳۵۰: ج ۱۴، ۲۵). به گفته مسعودی نیز او «تختی از طلا برپا کرد که جواهرنشان بود... درباره تاج ایرانیان و شکل آن پرسید بر او تصویر کردند و تاج انوشیروان پسر قباد را برگزید» (مسعودی، ۱۳۷۰: ج ۲، ۷۵۰).

هرچند شیوه دیگر حکام زیاری مانند مسلک مرداوچ نبود، پیوند و تعلق همه آن‌ها به ایران باستان به شکل‌های مختلف نموده می‌شد. شاید نام‌گذاری امیران آن‌ها به اسامی

ایرانی‌ای نظیر انوشیروان، قابوس، وشمگیر و منوچهر از این نوع «نمودن»ها باشد. به هر حال این گرایش و میل به روزگار و فرهنگ پیش از اسلام در نزد خاندان زیاری برقرار بود به خصوص که آن‌ها نسب خود و خاندانشان را به تصریح عنصرالمعالی به پادشاهان ایران باستان می‌رساند: «از این سخن‌ها اندرین وقت چند سخن نغز در نکتهای بدیع یادم آمد، از قول انوشروان عادل ملوک العجم اندرین کتاب یاد کردم تا تو نیز بخوانی و بدانی و یادگیری و کاربند باشی که کار بستن سخن‌ها و پندهای آن پادشاه ما را واجب‌تر باشد که ما از تخمه آن ملکیم» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۵۰). اینکه عنصرالمعالی بابتی از ابواب کتاب خود را فقط به ذکر اقوال سلف صاحب‌نامش (انوشیروان) اختصاص داده است، نشان می‌دهد آل زیار و به‌ویژه او تا چه حد بر نسب خود و ذکر نام آن‌ها تأکید داشته‌اند و تعلق به خاندان شاهان صاحب‌جاه ایران باستان، تا چه میزان در نظر آن‌ها مهم و نمودنی بوده است. بر اساس این تعلقات، منابع کلام عنصرالمعالی، متعدد به سلاطین ایران باستان راجع است، حتی در جایی که به گوینده کلام تصریح نکرده باشد. از آن جمله است این عبارات که درباره نوع مناسبات طبقات گوناگون جامعه می‌گوید: «رعیت را به لشکر مطیع توان کردن و لشکر را هم به رعیت نگاه توان داشت که دخل از رعیت حاصل شود و رعیت آبادان و بر جای از عدل بود» (همان: ۲۲۳)، هرچند وی به منبع این اندرز تصریح نکرده است، مسعودی آن را از انوشیروان، که عنصرالمعالی خود را از تخمه وی می‌داند، دانسته که گفته است: «پادشاهی به سپاه است و سپاه به مال و مال به خراج و خراج به آبادی و آبادی به عدل» (مسعودی، ۱۳۷۰: ج ۱، ۲۶۱). نیز آنجا که عنصرالمعالی در توصیه به شخص پادشاه می‌گوید «لکن کم‌گوی و کم‌خنده باش تا کهتران بر تو دلیر نشوند که گفته‌اند بدترین کار پادشاه را دلیری رعیت و بی‌فرمانی حاشیت است» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۸۸)، اندرز وی، نزدیک است به گفتار هوشنگ، پادشاه پیشدادی که ابن مسکویه رازی آن را از زبان این پادشاه این گونه نقل کرده است: «سه چیز است که فساد آن به صلاح در نتوان یافت...» که یکی «رکاکت و ضعف در پادشاهان است» (ابن مسکویه، ۱۳۶۹: ج ۱، ۳۶).

این انتساب و میل به ایران پیش از اسلام، چنان‌که در احوال مرداویج ذکر شد، طبعاً

نمی‌توانست بدون بزرگداشت فرهنگ و ذکر سنن آن روزگار باشد. توجه آن‌ها به مقولات فرهنگی ایران باستان، به‌ویژه از آن جهت محتوم به نظر می‌رسد که خاندان زیار از آشنایان به علوم و معارف بودند و تعلق خاطری به علم، ادب و فرهنگ داشتند، به طوری که بعضی از ایشان از زمره فرهیختگان عصر بودند. از جمله قابوس بن وشمگیر از امیران زیاری از دانشمندان و ادبای عصر خود بود. این حاکم زیاری کتاب *کمال‌البلاغه* را نوشته است که «نشانه کمال اطلاع او بر ادب، حکمت و قدرت وی در انشاء عربی است» (صفا، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۲۲). وی از سر علم‌دوستی با صاحب بن عبّاد، وزیر دانشمند و دانش‌دوست آل بویه، مکاتبه و مراوده بسیار داشته است (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم اول، ۱۴۲). ابوریحان بیرونی نیز مدتی را در دربار این حاکم علم‌دوست به سر آورده و کتاب *گران‌قدر خود آثار الباقیه عن الثرون الخالیه* را به نام وی تألیف کرده و در مقدمه آن، از این امیر زیاری به نیکی یاد کرده است (بیرونی، ۱۳۶۳: مقدمه، ب). عنصرالمعالی نیز از عالمان عصر بود و به گفته عوفی «از آن شجره طاهره بود. در زیرکی و بزرگواری اقتدا به پدر خود می‌کرد و در تربیت افاضل و تقویت امثال از امرای زمان و کبار روزگار قصب سبق می‌ربود» (عوفی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۳۱). کتاب *ارجمند* او که بر این بزرگی و فضیلت او گواه است «از امهات کتب فارسی و نشانه احاطه او بر فنون و علوم مختلف است و او علاوه بر این شعر پارسی و طبری نیز می‌سروده است» (صفا، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۲۲). با این اوصاف از خاندان زیار، توجه به اندرزنامه‌ها که بخش مهمی از متون پهلوی و حاوی فرهنگ غنی آن روزگار در قالب حکایات، اخبار، کلمات قصار و امثال بودند، برای این خاندان فرهنگ‌دوست از جمله بر عنصرالمعالی دور از انتظار نیست؛ به‌ویژه که قسمتی از این نصیحت‌نامه‌ها و اندرزها، نظیر عهد اردشیر به فرزندش شاپور و عهد قباد به پسرش انوشیروان (نک: تفضلی، ۱۳۸۹: ۲۱۸ و ۲۲۱)، در آداب سیاست‌ورزی و ملک بوده است؛ مطالبی که خاندان زیاری به آن‌ها برای اداره و تمشیت امور سیاسی خود، نیاز تام داشتند.

مضاف بر این موارد، نکته جالب توجه این است که عنصرالمعالی به تصریح خود به زبان پهلوی مسلط بوده است. وی در جایی می‌گوید: «در کتابی از آن پارسیان، به خط

پهلوی خواندم که...» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۱۰). به نظر می‌رسد این مهم نیز تا اندازه زیادی راه رسیدن به پاسخ سؤال پیش‌گفته را هموارتر می‌کند. با عنایت به این گفته، مسلم می‌شود که عنصرالمعالی متون و اندرزنامه‌هایی که حاوی میراث ایران قبل از اسلام بوده، بی‌واسطه ترجمه می‌خوانده است. با تعلق که آل زیار به آن دوران داشته‌اند، جای آن بوده است که عنصرالمعالی فرهنگ‌دوست، عمیقاً آثار باقی‌مانده از آن روزگار را به زبان اصلی مطالعه کند و از مضامین و موضوعات گوناگون آن‌ها، در نوشتن کتاب خود بهره گیرد و هم‌زمان با اقتباس معنی و مضمون، شیوه نگارش و سبک صریح و ساده آن‌ها را نیز اخذ و در کلام خود منعکس سازد طوری که در نهایت، اثر وی از لحاظ سبک و تنوع معنا در بین همگنان بسیارش، دارای تشخیص شود.

۳. نتیجه‌گیری

فرایند انتقال سنت اندرزنامه‌نویسی به دوران اسلامی و تحولاتی ناشی از این فرایند، باعث شده است تا ادبیات تعلیم و اندرز در سبک و محتوا دچار تغییرات متنوع و گوناگون شود. اساسی‌ترین این تغییرات پیدایش صبغه اسلامی و کاهش مؤلفه‌های اندرزنامه‌های پیشین در آن‌ها بوده است. اما از آنجا که نویسنده قابوس‌نامه به مانند همه خاندان زیاری به ایران باستان تعلق خاطر دارد و از همه مهم‌تر این اندرزنویس فرهنگ‌دوست در قرن پنجم هجری به زبان پهلوی آشنایی کامل دارد، اندرزنامه او به‌رغم وجود برخی عناصر اسلامی، بسیار در سبک و محتوا با منابع سنت اندرزنامه‌نویسی پیش از اسلام قرابت دارد و از این حیث با اندرزنامه‌های معاصر خود و به طریق اولی با اندرزنامه‌های متأخر که صبغه اسلامی چشمگیرتری دارند، متفاوت است. بر اساس این تفاوت و تمایز می‌توان قابوس‌نامه را حلقه رابط ادبیات اندرزنامه‌نویسی دوران پیش از اسلام و دوران بعد از اسلام دانست. بهره‌گیری مستقیم این اثر از منابع اندرزنامه‌ای پیش از اسلام، ضمن حفظ و تدوام عناصر میراث عظیم اندرزنویسی و اندرزگویی پیشینیان، موجب اختلاط آن میراث با آموزه‌های اخلاقی اسلامی و در نهایت باروری ادبیات تعلیمی در طول تاریخ ادبیات فارسی و عربی شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. جلال‌الدین همایی، *نصیحة الملوک غزالی* را که «نماینده پخته‌ترین اندیشه‌ها و آزمایش‌های بشری در قرن‌های متمادی... و جزو غنای ادبی و اخلاقی پس از اسلام تا قرن پنجم هجری» است، در مقام مقایسه، «همدوش» با *قابوس‌نامه* امیر عنصرالمعالی کیکاوس دانسته است (نک: غزالی، ۱۳۱۳-۱۳۱۷، مقدمه، ید).

۲. در خصوص ارتباط *التاج جاحظ* و دیگر تاج‌نامه‌های ادبیات عربی با تاج‌نامه‌های عصر ساسانی نک: محمدی، محمد، *کتاب التاج و علاقه بکتب تاجنامه فی الادب الفارسی الساسانی*، الدراسات الادبیه، العدد الاول، ربیع ۱۹۵۹، بهار ۱۳۳۸ش، ۶۷-۲۹ و همچنین نک: کتاب فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی از همین نویسنده، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲.

۳. مأمون پسر هارون الرشید از این خلفای حکمت‌دوست بود که «منش پادشاهان و همت‌مهران داشت. یک روز با فرزندان نشسته بود گفت مردم باید که تا اندرین جهان باشند و توانایی دارند بکشند تا ازو یادگاری بود تا پس از مرگ او نامش زنده بود عبدالله پسر مقفع که دبیر او بود گفتش که از کسری انوشیروان چیزی مانده است که از هیچ پادشاه نمانده است، مأمون گفت چه مانده، گفت نامه از هندوستان بیاورد آنکه برزویه طیب از هندوی به پهلوی گردانیده بود تا نام او زنده شد میان جهانیان و پانصد خروار درم هزینه کرد، مأمون آن نامه بخواست و آن نامه بدید فرمود دبیر خویش را تا از زبان پهلوی به زبان تازی گردانید» (قزوینی، ۱۳۲۲: ۱۳۵). همین مأمون از سر حکمت‌دوستی و توجه به غنای اندرزنامه‌های ایرانی فرزندان خود را به فراگیری عهد اردشیر و کلیله دستور داده بود (تفضلی، ۱۳۸۹: ۲۱۸).

۴ و ۵. تمام شماره صفحات به *قابوس‌نامه* تصحیح یوسفی راجع است.

منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۵۰)، *الکامل*، ترجمه عباس خلیلی، تصحیح مصطفی نراقی، تهران: انتشارات کتب ایران.

۲. ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن اسفندیار (۱۳۶۶)، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال، به اهتمام محمد رضانی، قسم اول و دوم، تهران: پدیده (خاور).

۳. ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۳۶۹)، *تجارب الامم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.

۴. _____ (۱۳۷۶)، تجارب الامم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: طوس.
۵. _____ (۱۳۵۰)، جاویدان خرد، ترجمه سید محمدکاظم امام، تهران: بوزرجمهری.
۶. _____ (۱۳۵۹)، جاویدان خرد، ترجمه شرف‌الدین عثمان بن محمد قزوینی، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۵۲)، الفهرست، تصحیح رضا تجدد، تهران: ناشر مکتب الاسدی- مکتب الاجعفری.
۸. اسعدی، مریم السادات (۱۳۸۹)، «خانواده در قابوس‌نامه»، بوستان ادب، دوره دوم، شماره ۲، پیاپی ۵۸/۱، ۳۲-۴۹.
۹. اشیپولر، برتولد (۱۳۷۳)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری و مریم میراحمدی، چ ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. اشه، رهام و سراج، شهین (۱۳۷۹)، آذرباد مهرسپندان، تهران: فروهر.
۱۱. اصفهانی، حمزه بن حسن (۱۳۴۶)، تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیا)، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۲. اللهیاری، فریدون (۱۳۸۱)، «قابوس‌نامه عنصرالمعالی و جریان اندرنامه‌نویسی سیاسی در ایران دوران اسلامی»، مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، شماره ۳۱، ۱۲۵-۱۴۲.
۱۳. انوشه، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگنامه ادبی فارسی (گزیده اصطلاحات، مضامین و موضوعات ادب فارسی)، چ ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. بهار، محمدتقی (۱۳۷۳)، سبک‌شناسی، چ ۷، تهران: امیرکبیر.
۱۵. بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، آثار الباقیه عن قرون الخالیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
۱۶. تحفة الملوک (در آداب که بین ربع اول قرن هفتم و ربع آخر قرن هشتم تألیف شده) (۱۳۱۷)، ویراسته و مقدمه سید حسن تقی‌زاده، چ ۱، تهران: کتابخانه طهران.

۱۷. تفضلی، احمد (۱۳۸۹)، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به‌کوشش ژاله آموزگار، تهران: انتشارات سخن.
۱۸. تمیم‌داری، احمد (۱۳۷۹)، *کتاب ایران (تاریخ ادب فارسی، مکتب‌ها، دوره‌ها، سبک‌ها و انواع ادبی)*، تهران: الهدی.
۱۹. جاحظ، ابوعثمان (۱۳۰۸)، *التاج*، تصحیح احمد زکی پاشا، ترجمه حبیب‌الله نوبخت، تهران: چاپ تابان.
۲۰. _____ (۲۰۰۳)، *المحاسن والاضداد*، قدم له و شرحه و وضع فهارسه الدكتور صلاح‌الدین الهواری، الطبعة الاولى، بیروت: المكتبة العصرية.
۲۱. خاتمی، احمد و غلامرضا رفیعی (۱۳۹۰)، «اندرزهای عنصرالمعالی در قابوس‌نامه و مقایسه آن با نظرات تربیتی ژان ژاک روسو»، *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، سال سوم، شماره ۱۲، ۱-۲۴.
۲۲. خواجه نظام‌الملک، ابوعلی طوسی (۱۳۴۷)، *سیاست‌نامه*، به‌اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر.
۲۳. دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۶۶)، «کشورداری و سیاست در نگارش سعدی»، *مندرج در ذکر جمیل سعدی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۲۲-۱۳۵.
۲۴. دوبلونا، فرانسوا (۱۳۹۳)، «تأثیرات ایران قبل از اسلام و هند در ادبیات فارسی»، *مندرج در تاریخ ادبیات فارسی*، به‌قلم گروهی از ایران‌شناسان، زیر نظر احسان یار شاطر، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
۲۵. دوفوشه کور، شارل هانری دو (۱۳۷۷)، *مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا هفتم هجری*، ترجمه محمدعلی امیر معزی و عبدالمحمد روبخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲)، *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، تهران: قومس.
۲۷. رومبکه، کریستین وان (۱۳۹۳)، «تأثیرات هلنیستی در ادبیات فارسی کلاسیک»، *مندرج در تاریخ ادبیات فارسی*، به‌قلم گروهی از ایران‌شناسان، زیر نظر احسان یارشاطر، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.

۲۸. ریاحی، محمدامین (۱۳۷۲)، *سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۹. ریپکا، یان (۱۳۸۱)، *تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه*، ترجمه عیسی شهابی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۰. زرقانی، سید مهدی (۱۳۸۸)، «طرحی برای طبقه‌بندی انواع ادبی در دوره کلاسیک»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال ششم، شماره ۲۴، ۸۱-۱۰۶.
۳۱. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵)، *از گذشته ادبی ایران*، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۳۲. سبزه‌علی‌پور، جهان‌دوست و عبداللهی، فرزانه (۱۳۹۱). «داستانک در حکایت‌های قابوس‌نامه و تطبیق آن با مینی‌مالیسم»، فصلنامه سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، سال پنجم، شماره ۱، ۱۶۱-۱۷۲.
۳۳. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸)، *تاریخ ادبیات (از آغاز عهد اسلامی تا دوره سلجوقیان)*، چ ۸، تهران: فردوس.
۳۴. طباطبایی، سید جواد (۱۳۶۸)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۵. عزالدین کاشانی، محمود بن علی (۱۳۸۱)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین همایی، چ ۸، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۸۶)، *قابوس‌نامه*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۷. عوفی، محمد (۱۳۶۱)، *تذکره لباب الالباب*، به اهتمام ادوارد براون، ترجمه محمد عباسی، تهران: کتابفروشی فخر رازی.
۳۸. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۱۵-۱۳۱۷)، *نصیحة الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی.
۳۹. قزوینی، محمد (۱۳۲۲)، «تصحیح مقدمه قدیم شاهنامه»، مندرج در هزار سال پس از فردوسی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ.

۴۰. کریستین سن، آرتور (۱۳۶۸)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چ ۶، تهران: دنیای کتاب.
۴۱. لسان، حسین (۱۳۷۷)، «پژوهشی در روایات و مضامین سعدی»، مندرج در *ذکر جمیل سعدی*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۳-۱۷۳.
۴۲. محمدی، محمد (۱۳۷۹)، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*، چ ۱، تهران: توس.
۴۳. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۰)، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ ۴، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۴. مشکور، محمدجواد (۱۳۸۹)، *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران: دنیای کتاب.
۴۵. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
۴۶. میثمی، جولی اسکات (۱۳۹۳)، «گونه‌های ادبیات درباری»، مندرج در *تاریخ ادبیات فارسی*، به قلم گروهی از ایران‌شناسان، زیر نظر احسان یارشاطر، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: سخن.
۴۷. مینوی خرد (۱۳۵۴)، ترجمه احمد تفضلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۴۸. نظری، جلیل (۱۳۸۱)، «مضامین مشترک قابوس‌نامه و آثار سعدی»، *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، (ویژه زبان و ادبیات فارسی)، دوره هفدهم، شماره ۲، پیاپی ۳۴، ۱۷۵-۱۸۵.
۴۹. نوابی، ماهیار (۱۳۳۹)، «گزیده اندرز پوریوتکیشان»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، شماره ۵۵، ۵۳۵-۵۱۳.
۵۰. یوسفی، غلامحسین (۱۳۶۷)، *دیداری با اهل قلم (درباره بیست کتاب نثر فارسی)*، چ ۲، تهران: علمی.

