



مجموعه مقالات همایش ملی ادبیات تعلیمی و گونه‌های آن

تهیه شده در:

دبیرخانه کمیته علمی همایش ملی ادبیات تعلیمی و گونه‌های آن،

دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان

به کوشش:

دکتر احمدرضا یلمه‌ها

دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، آذرماه ۱۳۹۴

◆ عنوان کتاب: مجموعه مقالات همایش ملی ادبیات تعلیمی و گونه‌های آن

◆ به کوشش: دکتر احمدرضا یلمه‌ها

◆ ویراستار علمی: دکتر مریم محمودی

◆ مدیر اجرایی: منیره یزدانی

◆ تایپ و صفحه‌آرایی: فاطمه السادات میرباقری

◆ طراح جلد: سیدرضا موسوی

◆ چاپ: آذر ماه ۱۳۹۴

◆ شمارگان: ۴۰۰ نسخه

◆ تعداد صفحه: ۹۳۷

◆ چاپ و تدوین: صحافی امین شهرضا

◆ ناشر: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان

سخن آغازین:

ادبیات تعلیمی گونه‌ای از آثار ادبی است که با درون مایه اخلاقی و تربیتی هدف تعلیم و تربیت نوع انسانی را بر عهده دارد. به عبارت دیگر ادبیات تعلیمی شامل آثاری است که در آن آموزش، در اولویت قرار دارد و عنصر مسلط به شمار می‌آید. ادبیات تعلیمی از منابع ارزشمند برای به دست آوردن انواع دانش و آگاهی درباره پدیده‌ها و موضوعات گوناگون است. امروزه نیز این گونه ادبی، بخش وسیعی از ادبیات فارسی را تشکیل می‌دهد و مایه‌ها و مضامین ادب تعلیمی در اشعار بسیاری از شاعران فارسی موجود و مشهود است.

دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان با پیگیری‌های مجدانه حوزه پژوهش و فناوری و گروه زبان و ادبیات فارسی، بر خود لازم دید با توجه به اینکه این واحد دانشگاهی فصلنامه‌ای علمی-پژوهشی با این عنوان دارد و مقالات پژوهشگران و صاحب نظران را با محورها و موضوعات ادبیات تعلیمی، چاپ و انتشار می‌کند، دومین همایش ملی «ادبیات تعلیمی و گونه‌های آن» را برگزار نماید. بر این اساس طی فراخوان سراسری، از تمامی صاحب نظران و فرهیختگان درخواست گردید تا مقالات ارزنده خود را به دبیرخانه همایش ارسال نمایند. یکایک مقالات دریافت شده، توسط هیأت محترم داوران مورد بررسی قرار گرفت و پس از صفحه‌آرایی و حروف‌چینی و ویراستاری به شکل حاضر آماده گردید. آنچه پیش رو دارید مجموعه‌ای از مقالات برگزیده است که در اختیار شما سروران و پژوهشگران فرهیخته قرار می‌گیرد. بمنه و کرمه

احمد رضا یلمه‌ها

دبیر علمی همایش

مشاوران علمی مقالات به ترتیب حروف الفبا :

- ۱ - دکتر قربانعلی ابراهیمی : استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد
- ۲ - دکتر محمد حکیم آذر : استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرکرد
- ۳ - دکتر عظامحمد رادمش : استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد
- ۴ - دکتر محبوبه خراسانی : استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد
- ۵ - دکتر سعید روزبهانی : استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار
- ۶ - دکتر علیرضا شانظری : استادیار دانشگاه یاسوج
- ۷ - دکتر اسحاق طغیانی : استاد دانشگاه اصفهان
- ۸ - دکتر ماندانا علیمی : استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد آزاد شهر
- ۹ - دکتر مریم محمودی : دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان
- ۱۰ - دکتر احمدرضا یلمه‌ها : استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان

فهرست مندرجات

صفحه

عنوان مقاله و نام نویسنده

مقالات:

- ۱۱ * نگاهی به دیدگاه‌های اخلاقی - تعلیمی شهریار
حسین آریان، لیلی عباسی منتظری
- ۳۱ * تعلیم و آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی در الهی‌نامه عطار نیشابوری
هاله اژدرنژاد
- ۵۸ * درونمایه‌های پند و اندرز در شعر انقلاب
دکتر فاطمه الهامی، مطهره عباسیان
- ۸۹ * جایگاه ادبیات تعلیمی در مثنوی معنوی
نیلوفر انصاری
- ۱۱۰ * بررسی تطبیقی ویژگی حاکمان از دیدگاه پروین اعتصامی و امام محمد غزالی
نجمیه باجلان، دکتر محبوبه خراسانی
- ۱۲۳ * آموزه‌ی راستی گفتار و پادافره دروغ در شاهنامه و متون اوستایی و پهلوی
دکتر حسین جلالی
- ۱۴۱ * ابتلا، تعلیمی عارفانه تحلیل جنبه تعلیمی ابتلا در ساحت عرفان با تکیه بر
مقالات شمس
دکتر علی جلالی، دکتر حسین آفاحسینی، دکتر محسن محمدی فشارکی
- ۱۸۱ * بررسی قاعده‌ی زرین در بوستان، گلستان و قابوس نامه
راضیه جمشیدی
- ۲۱۱ * مضامین تعلیمی مثنوی پیر و جوان (میرزا نصیر طیب اصفهانی)
علیرضا خادم‌الفقراء، ابوالفضل جعفری
- ۲۲۴ * مفاهیم اخلاقی در هزار حکایت صوفیان
دکتر محبوبه خراسانی، شکوه فورجانی‌زاده
- ۲۴۳ * بررسی ادبیات تعلیمی کودک و نوجوان بر اساس نظریه کمیته‌گرایی
(مینیمالیسم)
دکتر آسیه ذبیح‌نیا عمران، حسین یگانه مهر

- * مطالعه مقایسه‌ای رویکردهای تعلیمی در اندرزنانه کلیله و دمنه و افسانه‌های هزار و یک شب (با تکیه بر برخی داستان‌های این دو اثر)
 ۲۷۰ فریبا رحیمی
- * تعالیم اخلاقی آداب معاشرت و صحبت از دیدگاه قابوس‌نامه و کلیله و دمنه
 ۳۰۷ دکتر سعید روزبهانی، زهرا موتابی
- * جلالی باقی از دیار نایین (بررسی ادب تعلیمی در اشعار جلال بقایی نایینی)
 ۳۲۸ رسول زمانی نایینی، دکتر یدالله شکیبافر، دکتر آسیه ذبیح‌نیا عمران
- * بررسی سنجشی دیدگاه‌های تربیتی در شعر شوقی و بهار
 ۳۵۰ دکتر صابره سیاوشی
- * تأثیر آموزه‌های اخلاقی و تربیتی برگرفته از آیات قرآن در ۴ باب نخست بوستان سعدی
 ۳۸۳ دکتر سید محمود سید صادقی
- * نکوهش حبّ دنیا در دیوان سنایی غزنوی
 ۴۱۷ دکتر عنایت‌الله شریف‌پور، پروانه صفا
- * ادبیات تعلیمی و تاریخ‌نگاری اجتماعی (با تأکید بر عصر قاجار)
 ۴۴۲ دکتر علی‌اکبر غندی، دکتر سهیلا ترابی فارسانی
- * بررسی و تحلیل فتوت‌نامه‌ها بر پایه آموزه‌های اخلاقی
 ۴۷۶ دکتر محمدرضا قاری، فاطمه فیضی
- * بازتاب اعمال انسان از منظر پروین اعتصامی
 ۵۰۱ دکتر علی گراوند، علیرضا پاویر
- * نگاهی به دست‌نوشته "نصیحت‌نامه" جنت علی شاه
 ۵۳۳ دکتر مریم محمودی، حکیمه فتاحی نسب
- * اخلاقیات و آموزه‌های اجتماعی در مثنوی معنوی
 ۵۴۶ دکتر مریم محمودی، حسن قربانی
- * مبانی تعلیم و تربیت در تاریخ بیهقی
 ۵۷۳ دکتر سید کاظم موسوی، فاطمه نیکنام
- * نمون اندیشه‌های تعلیمی اشعار صائب تبریزی
 ۵۹۶ دکتر احمد نورمند، ساناز میرزائی اصل

- ۶۱۷ * تبیین اهداف و اصول تربیت اجتماعی از منظر مولانا
ندا نوروزی، دکتر محمدنجفی، دکتر محمدحسین حیدری
- ۶۴۹ * تحفه‌الاقليم منظومه تازه یافته اسماعیل کاشف اصفهانی
مهديه ولی محمدآبادی
- ۶۶۸ * بن‌مایه‌های مشترک و متمایز آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی در گلستان سعدی و
بهارستان جامی
مریم یکه‌باش
- ۶۹۰ * معارج‌الساکین اثر خطی عبدالوهاب بن محمود دزفولی الاصل همدانی قرن ۱۴ ..
دکتر احمدرضا یلمه‌ها، اکرم کشفی
- ۷۲۳ * منظومه اخلاقی اثری نفیس در زمینه ادبیات تعلیمی از شاعری ناشناخته
دکتر احمدرضا یلمه‌ها، کرامت نامجو

پوسترها:

- ۷۴۱ * دیدگاه تعلیمی و تربیتی میدی در تفسیر عرفانی کشف‌الاسرار
فاطمه پهلوان شمسی، دکتر آسیه ذبیح‌نیا عمران
- ۷۵۹ * مأذون قشقای و ادب تعلیمی
ابوالفضل جعفری، علیرضا خادم‌الفقراء
- ۷۷۷ * بررسی آموزه‌های اخلاقی و عرفانی در دیوان مجیرالدین بیلقانی
الهام خدابخشی
- ۸۰۳ * تأثیر آموزه‌های اخلاقی و تربیتی برگرفته از آیات قرآن در ۴ باب نخست
مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی
دکتر سید محمود سید صادقی
- ۸۳۱ * بازتاب مؤلفه‌های اجتماعی در گلستان سعدی
جواد عباسی، مخدره بلوکی
- ۸۵۲ * گذری بر آداب تعلیم و رفتار زنان درباری در بهمن‌نامه
زیبا فلاحی

- ۸۷۲ * دعوت به صلح پیام محوری داستان انگور
دکتر بتول مهدوی، دکتر شهلا خلیل‌اللهی
- ۸۸۴ * تحلیل جامعه‌شناختی - بلاغی آثار سنایی با محوریت دنیا و دنیاپرستی
دکتر بتول مهدوی، فرامرز روشندل
- ۹۱۵ * مضامین تعلیمی در قصاید فارسی سعدی
زینب السادات هاشمی، سید وحید یعقوبی

نگاهی به دیدگاه‌های اخلاقی – تعلیمی شهریار

حسین آریان^۱

لیلی عباسی منتظری^۲

چکیده

بدون شک اخلاق یکی از اصول اساسی و محوری در جوامع بشری است؛ بر این اساس رسالت پیامبران و تلاش همه ادیان در جهت تربیت اخلاقی انسان و رسیدن او به کمال انسانیت است. در این میان در اندیشه و جهان‌بینی بسیاری از شعرا توجه به این اصل و بیان تعلیمات اولیه یکی از ضروریات گردیده است. در شعر شهریار نیز دیدگاه‌های تعلیمی همواره از جایگاه خاصی برخوردار هستند. در مطالعه حاضر برآنیم تا به بررسی و تحلیل دقیق و همه جانبه ایدئولوژی حکیمانه وی بپردازیم. هدف اصلی از پرداختن به این موضوع ارائه سیمایی جدید از شهریار شاعر در قالب یک حکیم و فیلسوف اجتماعی است.

واژه‌های کلیدی: شهریار، اخلاق، دیدگاه‌های تعلیمی، باورهای دینی، شعر.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان.

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز.

مقدمه:

تعلیم و تربیت یکی از نخستین دغدغه‌های بشریت از آغاز پیدایش این جهان تا کنون بوده و اصولاً رسالت پیامبران و نقش آن‌ها در زندگی انسان‌ها، در جهت رسیدن به این هدف بوده است. بتدریج با پیدایش و تکامل ادبیات و تقسیم‌گردیدن آن به انواع مختلف، بسیاری از ادیبان برآن شدند تا با درآمیختن ادب و آموزه‌های پرورشی، راه را جهت رسیدن به این امر تسهیل نمایند و بدین ترتیب بود که ادب تعلیمی شکل گرفت. بنابراین «منظور از ادبیات تعلیمی، ادبیاتی است که نیک‌بختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او می‌داند و هم خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان می‌کند. ادبیات تعلیمی طیف وسیعی از ادبیات فارسی را تشکیل می‌دهد. پند و اندرز، آموزه‌های زهدآمیز و اخلاقیات، گونه‌های رنگارنگ ادبیات تعلیمی فارسی است. حتی درونمایه‌های تغزلی و حماسی در ادبیات فارسی به نوعی با آموزش‌های اخلاقی پیوند یافته است (۱)». (مشرف، ۱۳۸۸: ۹)

همانطور که می‌دانیم «آوردن موعظه، حکمت و نصیحت در شعر فارسی از اوایل قرن چهارم هجری آغاز شد و شاعران، این نوع شعر را با قطعه‌های کوتاه آغاز کردند. از اوایل قرن ششم هجری، سنایی غزنوی باب جدیدی را در سرودن اشعار حکیمانه و عارفانه باز می‌کند. موفقیت وی در اشعار موعظه‌گونه و حکیمانه باعث می‌گردد تا در اواخر قرن ششم اشعار موعظه و تحقیق وی مورد استقبال گروه زیادی از شاعران از جمله جمال الدین اصفهانی، قوامی رازی، خاقانی، نظامی و انوری واقع شود.» (یلمه‌ها، ۱۳۹۰: ۱۵۵)

درحقیقت پس از ورود اسلام به ایران، بسیاری از گویندگان با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی و سنت و سیره انبیا، این نوع ادبیات را وارد مرحله جدیدی کردند و به تدریج از اصول باستانی و تعالیم یونانی فاصله گرفتند؛ هرچند که از تلاش بعضی در تلفیق این دو منبع و ارائه تصویری جدید با مفاهیم مشابه نمی‌توان چشم‌پوشی کرد.

در زبان و ادب پارسی از دیرباز تا به امروز همواره این مسأله از بازتاب ویژه‌ای برخوردار بوده است و بسیاری از شاعران و نویسندگان در آثار خویش به کرات از شرایط رسیدن آدمی به کمال و نقش گسترده اخلاق در جوامع بشری سخن گفته‌اند. در این میان شهریار نیز به جهت بستر مستعد خویش در خانواده و بهره‌گیری شخصی از فضای تربیتی حاکم بر آن و نیز تربیت یافتن با گرایش‌های عمیق مذهبی و دینی، چنان پرورش یافت که در طول زندگی خویش هیچ‌گاه از اصول اخلاقی و خط مستقیم انسانیت عدول نکرد و همواره با بی‌عدالتی‌ها و رذایل نفسانی مخالفت می‌ورزید. وی با اعتقاد به این که عصر حاضر عصر گمراهی‌ها و کاستی‌های اخلاقی است بیان می‌کند که دلیل این امر در سپردن عنان اختیار به دست شیطان نفس است و تا زمانیکه به دستورات دل و اوامر الهی عمل نکنیم همچنان در مسیر خلافت و گمراهی گام برمی‌داریم:

کاسه کوزه دار ما شیطان ماست

در قمار عشق می‌بازیم از آنک

آیت شایسته‌ای در شأن ماست

وصف کالأنعام بل هم اضل

(شهریار، ۱۳۸۷: ۴۷۷)

وی در سرتاسر دیوان خویش به بیان نکات اخلاقی-تعلیمی بسیار ارزنده‌ای پرداخته که در نوع خود بی‌نظیر و شاید حتی کم‌نظیر باشند. در پژوهش حاضر برآنیم تا به بررسی و تحلیل دقیق این اصول در اندیشه و کلام شهریار بپردازیم.

تحلیل دیدگاه‌های اخلاقی-تعلیمی¹

با بررسی عمیق و کنکاشی گسترده در دیوان اشعار استاد شهریار و بر مبنای شواهد به دست آمده به طور کلی می‌توان نکات تعلیمی و اخلاقی موجود در جهان‌بینی وی را در موارد زیر خلاصه نمود:

1- جهت آگاهی بیشتر در این زمینه ر.ک: صادق زاده، محمود، (۱۳۸۷)، نقد اجتماعی و اخلاقی اشعار شهریار، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد یزد.

مبارزه با نفس

شهریار به جهت محیط تربیتی و خانواده متدین و با تقوایی که داشت، از همان کودکی با آموزه‌های قرآن و سنت رشد و پرورش یافت و تقوا و مبارزه با نفسانیات برای پاکسازی روح و اندیشه، جزئی از افکار و اندیشه‌های وی شد. بعدها که با قرآن و معارف دینی آشنایی بیشتر و عمیق‌تر یافت این بخش از دیدگاه‌هایش رنگ و بویی الهی‌تر و ژرف‌تر گرفتند. وی همانند دیگر صاحب‌دلان معتقد است که نفس انسان، حجاب وصال است و تا این پرده نیفتد دیدار دوست حاصل نخواهد شد:

قصه باریک‌تر از پوست که تقوای خداست وای اگر رشته میثاق، موثق نکنیم
خندق نفس حجاب است و به جنت نرسیم تا جهش از سر این ورطه خندق نکنیم
(شهریار، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳۳)

به عقیده شهریار تا زمانی که دل آدمی از آنانیت و نفسانیت تهی نگردد همچنان در بند خودخواهی و خودپرستی خواهد ماند. بنابراین جهت جلوه نور حق تعالی و بهره‌مندی از فیض او بایستی صفحه ضمیر از قید خودپرستی رها گردد:

مست از خودی تهی شو تا از خدا شوی پر وین خود پرستی آید عین خداپرستی
از پای سالکی کو بگذشتی از حجابات بند زمان گشودی قید مکان گسستی
کرسی نشین عزت بر عرش کبرایی با دلشکستگان هم بر بوریا نشستی ...
(همان، ص ۳۸۱)

بی‌اعتباری دنیا

شهریار با پشتوانه همان آموزه‌های دینی و تربیتی خود و در راستای اخلاق‌گرایی معتقد است که نبایستی در چنبره این دنیای پست و پر نیرنگ خود را گرفتار کنیم؛ بلکه این دنیا را باید پلی برای گذر به جهان باقی ساخت؛ وی با توجه به حدیث «الدُّنْیَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ - دنیا زندان مؤمن است» معتقد است که باید این زندان دنیا را پشت سر گذاریم تا در نهایت پاداش بهشت جاودان شمال حال ما گردد:

جهان زندان آزاده است لیکن

مکافاتش بهشت جاودانی

(شهریار، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۰۰)

وی همچنین دنیا را پوچ و دروغ می‌پندارد که به هیچ کسی با هیچ مقام و جایگاهی
رحم نمی‌کند:

آب داری عوض ماست به دوغ ای دنیا راست یک مو به تنت نیست دروغ ای دنیا...
قصر بوالقیس چه شد؟ تخت سلیمان کوی؟ همه افسانه شد آن فرّ و فروغ ای دنیا
چون مسیحای نبی کشتی و سقراط حکیم نه نبوت بشناسی نه نبوغ ای دنیا ...
(همان، ص ۹۵)

و همین مضمون با جلوه زیبای دیگری در منظومه حیدر بابا انعکاس می‌یابد:

حیدر بابا دنیا یالان دنیادی
سلیمانان نوحان فالان دنیادی
اوغول دوغان، درده سالان دنیادی
هر کیمسیه هر نه وئریب آلبیدی
افلاطوندان بیرقوری آدقالبیدی
(شهریار، ۱۳۸۷، ص ۴۲)

ترجمه:

حیدر بابا، دنیا، دنیای دروغی است
یادگار و میراثی از حضرت سلیمان و نوح اه
فرزند می‌زاید و درد بی پایانش می‌دهد
بر هر که هر چه داده، باز ستانده
جز شهرتی پوچ از افلاطون چه مانده؟
(همان، ص ۴۲)

و یا:

... قراری نیست در دور زمانه، بی قراران بین سرِ یاری ندارد روزگار از داغ یاران پرس ..

جهان ویران کند گر خود بنای تخت جمشید برو تاریخ این دیر کهن از یادگاران پرس ...
(شهریار، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸)

پرهیز از کینه و دشمنی و دعوت به گذشت و مهربانی

یکی از خصوصیات بارز اخلاقی در اندیشه شهریار، به شهادت دوستان و همدمانش، گذشت و مهر بوده است و کینه‌ای از کسی نیز بر دل نمی‌گرفته است. بی‌گمان کسی که خود اینگونه است و چنین زیبا می‌اندیشد حتماً دیگران را نیز سفارش به این ارزش‌های اخلاقی می‌کند تا از کینه پرهیز کنند و به مهر و محبت روی آورند:

به شاخ دشمنی یک میوه شیرین نمی‌روید برو باغ محبت کار و کار از کشت کاران پرس
(همان، ص ۲۶۸)

یا:

کین ریشه کن کن از دل تا گل دمد ز خارت ور خود به باغ خاطر خارت نرست، رستی
(همان، ص ۳۸۲)

یا:

خطا پوشی بود شکر توانایی، خدا را بین که هر دم صد خطا می‌بیند و بر ما نمی‌گیرد..
گذشت و دلنوازی را عزیزم از درخت آموز که سایه از سر هیزم شکن هم وا نمی‌گیرد
(همان، ج ۲، ص ۱۰۷۹)

بفکن کلنگ قهر و بیا آستی کنیم اصلاح بال باغچه با بیل می‌کنند

(همان، ج ۱، ص ۲۲۴)

کو چشمه صفا و محبت که پای آن پاکیزه شست و شو بدهیم اعتقادها

(همان، ج ۲، ص ۱۰۴۴)

پرهیز از بدی

شهریار در راستای همان خصایص اخلاقی و وارسته خود، همگان را دعوت به پرهیز و توبه از بدی‌ها و سفارش به خوبی می‌کند چرا که خوبی‌ها ماندگارترند و نام نیکو بر جای می‌گذارند:

ای خوشا توبه و آویختن از خوبی‌ها
وز بدی‌های خود اظهار ندامت کردن
صفحه‌گز لوح ضمیر است و نم از چشمه چش
می‌توان هر چه سیاهی به دمی بستردن ...
(همان، ص ۳۴۲)

یا:

آن زلزله عظیم و آن صیحه ناگهانی است
تا توبه در نبسته باز آ به عذرخواهی
(همان، ص ۴۳۱)

تأکید بر علم و اخلاق

بارها پیش از این به اخلاق‌گرایی شهریار اشاره شد و جای هیچ تردیدی نیست که همواره سفارش به دانش‌آموزی و اندوختن علم و دانش در کلام و جهان‌بینی‌اش آشکار است چرا که آگاهی و دانش، انسان را از ورطه جهالت می‌رهاند و چشم و گوش ضمیر او را به زندگی و اتفاقات آن و زورگویی‌ها و استبدادها بیناتر می‌کند. وی همواره تأکید می‌کند که این علم باید با اخلاق همراه باشد تا نتیجه معکوس برای انسان به بار نیآورد و او را در ورطه غرور کاذب و ادعاهای پوچ نیندازد:

آدمی تا عرش اعلا پر زدی زین بال علم
گر تمدن متکی بر پایه اخلاق بود
(همان، ص ۲۳۴)

به عقیده وی مدنیت و صنعت و زندگی ماشینی، انسان‌ها را از اخلاق دور می‌کند، بنابراین باید از این فضا بیرون زد و در فضای آگاهی و بینش و اخلاق نفس زد:

به جمعیت‌های جنجالی و درق و بوق ماشین‌ها
صدای گردش چرخ حیات صنعتی را بین
چه جانکاه است!
بزن از شهرها بیرون
صدای کشتزاران بشنو و صوت چراگاهان ...
(همان، ج ۲، ص ۱۳۵۰)

یا:

کو معنویتی که جهانی رها کند
از دست معرفت کم و صنعت زیاده‌ها؟
(همان، ص ۱۰۴۴)

محبت

یکی از افکار متعالی در کلام شهریار، پیام عشق و محبت است، عشقی همگانی که رسالت آن دعوت به مهربانی و یکدلی است:

عزیزدار محبت که خارزار جهان
گرش گلی است، همانا محبت است ای دوسه
(همان، ج ۱، ص ۱۸۵)

یا:

بیاید از محبت این جهان را
به خود جنت کنیم و آن جهان هم
(همان، ج ۲، ص ۱۰۲۹)

وی همچنین آرزمند است که «آیین محبت» قانون تمامی ملت‌ها و دولت‌ها گردد:

شهریارا اگر آیین محبت باشد
چه حیاتی و چه دنیای بهشت آیینی
(همان، ج ۱، ص ۲۰۳)

علاوه بر این شهریار همانند دیگر گویندگان ادب فارسی، عشق و محبت را حقیقتی ازلی می‌داند و می‌گوید:

نقطهٔ عشق که از کلک محبت بچکاید دل آدم شد و از عشق و محبت دم زد
(همان، ج ۲، ص ۸۲۰)

هر چند بر این باور است که سرانجام آن چیزی جز رنج و محنت نیست:
آخرش محنت جانکاه به چاه اندازد هر که چون ماه بر افروخت شب تار کسی
سود بازار محبت، همه آه سرد است تا نکوشید پی گرمی بازار کسی
(همان، ج ۱، ص ۲۴۴)

مرگ

شهریار با پشتوانه اعتقاد قلبی و باورهای دینی‌اش، نگاه ظریفی به مرگ دارد. وی هم عقیده با عرفای بزرگی چون مولانا، مرگ را پایان زندگی و آغاز بدبختی نمی‌بیند بلکه آن را شروع دوباره زندگی واقعی می‌پندارد و همواره در کلامش اشاراتی دارد که مخاطبش را با این مقوله به عنوان یک حقیقت روبرو سازد و آمادگی پذیرش آن را ایجاد نماید. به عقیده وی بقای واقعی آدمی در فنای او از این دنیاست:

اگر گنج بقا خواهی فنا شو خراب آباد دیدم دهر فانی
(همان، ص ۴۱۷)

وی همچنین برای زندگی دنیوی ارزشی قائل نیست که با مرگ، آدمی از لذات آن محروم گردد:

سایه‌ای بود این جهان پیچید و رفت یا که مهمانی شبی خوابید و رفت ...
(همان، ص ۶۱۴)

علاوه بر این وی در شعری با اشاره به حدیث پیامبر(ص) که می‌فرماید: «موتوا قبل أن تموتوا = بمیرید پیش از آنکه بمیرید» معتقد است که مردان الهی پیش از مرگ، خود را یک بار با مرگ اختیاری از دنیا و علایق آن فنا می‌کنند:

مردن اجبار خدایی است ولی مردان را اختیار از هوسک‌های جهانی مردن

(همان، ص ۳۴۲)

شهریار در دوبیتی زیبایی با به تصویر کشیدن حالت تولد و مرگ آدمی به وی هشدار می‌دهد که سرانجام دست خالی از این دنیا کوچ خواهی کرد پس نباید به هنگام مرگ، یاد و نام بدی از خود بر جای گذاری و احیاناً دلی را آزرده کنی و بشکنی:

با مشت بسته چشم گشودی در این جهان یعنی به غیر حرص و غضب نیست حالیم
با مشت باز هم روی آخر به زیر خاک یعنی بین که می‌روم و دست خالیم

(همان، ص ۶۲۹)

شرم و آزر

شهریار در راستای خصایل و ارزش‌های اخلاقی، که همواره بدان‌ها پای بند بوده است، نگاهی زیبا به حیای انسانی دارد و معتقد است که انسان هیچ‌گاه نباید پرده شرم و حیا را کنار بگذارد چرا که رذایل بی شماری در پی خواهد داشت و به مصداق شعر معروف ناصر خسرو که می‌گوید:

انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس تا کس نکند رنجه به در کوفتن مشت

شهریار هم بر این باور است که اگر پرده شرم را در مورد ناموس دیگران کنار بزنی حتماً ناموس خودت نیز در معرض بی‌حیایی قرار خواهد گرفت:

میفت در پی ناموس مردمان که زنی است به هر گلی که تو بینی چراغی از چمنی است
به هوش باش که زن از زمین نمی‌روید عیال همچو تویی یا عروس همچو منی است

(همان، ص ۶۱۲)

وی همچنین با توجه به نقش گسترده و وسیع شرم و حیا در اجتماع خصوصاً مورد زنان سفارش می‌کند که آن‌ها ناپستی با چنان سیمایی در انظار عمومی ظاهر شود که بی‌شرمی به دنبال داشته باشد و باعث شکسته شدن بسیاری از حریم‌ها و از بین رفتن حرمت‌ها گردد:

خوبروی خانگی چون شاخ گل تا بر آید همه چشمی در اوست

سیب دشمن باشد و آسیب دوست

سر به پایین به که شاخ سر به در

(همان، ص ۶۱۳)

صبر و شکیبایی

صبر و بردباری از جمله فضایل اخلاقی است که در قرآن و سنت نیز فراوان بدان توصیه شده است و شهریار که نگاهی پخته و سرشار از آموزه‌های دینی اصیل دارد خود به این فضیلت آراسته است و همواره دیگران را نیز به آن سفارش می‌کند و از آن به عنوان سلاحی مؤثر در برابر سختی‌ها و شداید نام می‌برد:

عقل را اسلحه در جنگ مصائب صبر است او چه مگری که معافی دهد از هر مکروه
چون فلزی که مطلقاً کنی از آب طلا به شکر خنده هم اندود توانی اندوه

(همان، ۱۲۰۱)

حیدر با گیللیکدن نه چیخار؟

ظلمون ائوین صبر و تحمل بیخار

درویش اولان صبرین الین برک سیخار ...

(شهریار، ۱۳۸۷، ص ۵۸)

ترجمه:

حیدر بابا، از گلایه و شکوه چه فایده؟

کاخ ظلم و ستم را صبر و تحمل خراب می‌کند.

درویش، ارتباط دوستانه خوبی با صبر دارد ...

ادب

ادب یکی از ارزش‌های اخلاقی است که در آموزه‌های دینی هم مورد توجه ویژه قرار گرفته است و همواره به تخلق آدمی به این فضیلت توصیه شده است. این مسأله در ادب پارسی از قدمت والایی برخوردار است؛ تا آنجا که سلطان عرفان، مولانا، در بیانی زیبا، داشتن ادب را منوط به توفیق خدا می‌داند که شامل هر کسی شد عنایت خداوند را هم

به دنبال خود خواهد داشت و بی‌ادبی همچون آتشی است که بسیاری از ارزش‌ها را خواهد سوزانید:

از خدا جویم توفیق ادب
بی‌ادب محروم شد از لطف رب
بی‌ادب تنها نه خود را داشت بد
بلکه آتش در همه آفاق زد

(مثنوی معنوی، بیت ۷۸-۷۹)

شهریار نیز به عنوان خَلَف لایق این بزرگان، که خود آراسته به این زیور اخلاقی است، از زبان لقمان می‌گوید:

ادب از بی‌ادب آموز که لقمان گوید
از عمل سوخته عکس‌العملی ساخته‌ام

(شهریار، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۸۸)

همچنین در جایی دیگر بیان می‌کند که انسان از ادب بیشتر از هر چیز دیگری سود می‌برد و آن را زیور و پیرایه اهل ایمان معرفی می‌کند:

غضب، قلاده پیچ اهل کفر است
ادب پیرایه‌بند اهل ایمان ...
ادب بنده دهان ژاژخایی
ترک از حوض می‌بندی به سیمان

(همان، ص ۳۳۸)

بهره‌مندی از سیرت زیبا و پسندیده

شهریار با پشتوانه اعتقادات و باورهای قلبی عمیق و نیز بر پایه اعتقاداتش بیان می‌کند که اخلاق و سیرت انسان بایستی زیبا باشد نه ظاهر و سیمایش، چرا که زیبایی چهره آفت‌پذیر و در مقابل زیبایی اخلاق، پایدار و ماندگار است:

شرط، موزونی اخلاقی بود شاهد را
ورنه موزونی اندام چه خواهد بودن
بوسه نستائم از آن لب که به دشنام آلود
لب آلوده به دشنام چه خواهد بودن ...

(همان، ص ۳۴۳)

انصاف

شهریار این فضیلت اخلاقی را، که از پایه‌های دین اسلام و از سفارش‌های موکد خدا و پیامبر نیز است، به مثابه ترازویی می‌داند که میزان سنجش اعمال انسان است:

خوشا انصاف کز صافی‌ترین اوصاف انسان | ترازویی که هر کمیتی با وی به میزان است
گرت توفیق این نعمت بود شکر خدا می‌کن | پیمبر گفت انصافی که داری نصف ایمان است
(همان، ص ۶۱۱)

جود و سخاوت

بنا بر زندگی نامه متقن شهریار و شهادت یاران و آشنایان، وی در خانواده‌ای رشد و تربیت یافته است که پدر بزرگوارشان از کریم‌ترین و دست و دل بازترین افراد زمانه بودند و دست‌گیری ایشان از ضعفا و فقرا شهره عام و خاص بوده است و خانواده‌های بسیاری بر سر سفره کرم این کریم آبروداری کرده‌اند و به یقین، این تربیت در اعماق وجودی شهریار شکل گرفته است و اخلاق بخشندگی را برای تمام زندگی با وی همدم و مونس ساخته است طوری که دختر بزرگوارشان می‌گویند گاهی پدرم همان اندکی را هم که داشتیم با دیگران قسمت می‌کرد. با توجه به اینها تردیدی نیست که این فضیلت وجودی شهریار به عنوان بخشی از باورها و اندیشه‌های پاکش به کلام و شعر ایشان نیز رنگ و جلای زیبایی بخشیده باشد. سفارش وی همواره بر این بوده که کرم را کنار نگذارید؛ چرا که جز حسن و عاقبت نیک برای شما ثمری نخواهد داشت:

مبادا از کرم گردی پشیمان | که این خصلت خلاف است از کریمان
کریمان از کرم نادم نگردند | بهل خوی لئیمان با لئیمان ...
کرم ارثی است اجدادی، عبث نیست | که رستم زایداز سام نریمان

(همان، ص ۳۳۸)

وی همچنین در شعری با اشاره به آموزه‌های دینی، که همواره توصیه به احسان قبل از خواستن نیازمند می‌کنند، می‌گوید: کریم کسی است که وقتی نیاز نیازمند را بفهمد از کوتاهی خود شرمگین شود:

گرت حاجت افتد به مرد کریم
همین بس که با وی بگویی سلام
کریم از تو چون وامداری خجل
که اهمال کرده است در ردّ وام

(همان، ص ۶۲۵)

علاوه بر این شهریار معتقد است که دشمن و بدخواه انسان حتی اگر کریم باشد بهتر از دشمن پست و سِفله است:

با دشمن سِفله در نیفتی
دشمن هم اگر کریم بهتر

(همان، ص ۶۲۰)

قناعت

این فضیلت اخلاقی همواره در قرآن و سنت به انسان‌ها توصیه شده است و تبلور و تجلی فراوانی در ادبیات کهن و معاصر ایران نیز پیدا کرده است تا جایی که شیخ سخن، سعدی، در گلستان، ارزش قناعت را تا بدان حد بالا می‌برد که می‌گوید هر که قانع نباشد شایسته خاک و مرگ است:

آن شنیدستی که در اقصای غور
بار سالاری بیفتاد از ستور
گفت چشم تنگ دنیا دوست را
یا قناعت پر کند یا خاک گور

(گلستان، ص ۲۷۳)

شهریار هم معتقد است که قناعت به نداری و کم داشتن، خیلی بهتر از آن دارایی است که انسان را دچار غرور و تکبر سازد:

ما نداریم و نداری به از آن دارایی است
که سر نخوت و گردنکشی آرد ما را
هر که را روح قناعت، به کفافی دار است
ورنه قانع نشود ملک همه دنیا را

(شهریار، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۰۹)

یا:

قائلم من به قول عزّ قنع

قانعم بر اقلّ مائِقنع

(همان، ج ۲، ص ۶۶۵)

فروتنی

تواضع و افتادگی نیز از فضیلت‌های انسانی موکّد در آموزه‌های دینی است که در ادبیات و فرهنگ ایران از دیرباز مورد توجه ویژه بوده است و در کلام نویسندگان و شعرا نیز انعکاس خوبی یافته است و جزء یکی از خصایل ممتاز انسان‌های بزرگ معرفی می‌شود که هر چه قدر و جایگاه انسان فراتر می‌رود به مصداق مَثَل «درخت هر چه پربارتر، سر به زیرتر» باید افتادگی و فروتنی‌اش نیز افزون گردد. شهریار نیز تواضع و فروتنی را از لوازم دین و دانش می‌شمارد و می‌گوید:

شرف به دانش و دین است و از لوازم آن فروتنی است که موزون قبای قامت ماست

(همان، ص ۴۷۹)

کمک به هم نوع

همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم شهریار در خانواده‌ای تربیت یافته است که دست‌گیری از ضعفا و درویشان از خصایل همیشگی پدر و مادر ایشان بوده است و وی از کودکی با این ویژگی‌های برجسته اخلاقی خانواده‌اش آشنا شده و رشد و پرورش یافته است و تا پایان عمر این خصلت‌ها را ترک نمی‌کند و همواره آدمی را به هم نوع دوستی تشویق می‌کند و می‌گوید:

ای بشر نوع خویش دوست بدار همه را وصلهٔ تنت انگار

(همان، ج ۲، ص ۷۸۱)

در جای دیگر بیان می‌کند که وقتی دنیا پدیده‌ای فانی است و چیزی با خود به آن جهان نمی‌بریم، پس چه بهتر که مال دنیا را خرج هم‌نوعان نیازمند کنیم تا توشه آخرت را برای خویش اندوخته و مهیا سازیم:

چه خوبست دنیا و اقبال دنیا اگر خرج عقبا کنی مال دنیا ...

چو دنیا نخواهی به دنبال خود برد
ولی می‌توان توشه آخرت کرد

چه سود از دویدن به دنبال دنیا
همه مستغلات و اموال دنیا

(همان، ص ۱۰۵۰)

شهریار در مثنوی بسیار زیبا و گیرای «صدای خدا» با تمثیلی زیبا همه انسان‌ها را شاخه و برگ‌هایی از یک تنه می‌داند که خداوند از بهشت به این دنیا آورده و کاشته است؛ بنابراین همواره باید به یاد یکدیگر باشیم چرا که اگر یکی، گرسنه سر به بالین گذارد دیگران مسئول خواهند بود و نیز اشاره می‌کند که هر چه داریم مال ما نیست بلکه ارثی است از خدا برای ما و همگی ما آدمیان به مثابه طفلان خداییم:

طفل خداییم و برادر همه ارث پدر برده برابر همه ...

(همان، ص ۷۰۵)

در جای دیگر نیز رسیدگی به حال هم‌نوعان را زکات زندگی می‌داند و می‌گوید:
گاه به گاه پرسشی کن که زکات زندگی پرسش حال دوستان گاه به گاه کردن است

(همان، ج ۱، ص ۱۰۵)

پرهیز از پیمان شکنی

شهریار به عنوان کسی که به اصول انسانی و اخلاقی بسیار پای‌بند است، وفای به عهد را در روابط انسانی امری ضروری می‌داند و انسان بدقول را از سفله‌ها نیز فروتر می‌شمارد و می‌گوید:

لثیم سفله از بدقول بهتر که زنهار از خلاف وعده، زنهار
وفایی گر نباشد وعده کفر است چه گفتاری چو با وی نیست کردار ...

(همان، ج ۲، ص ۱۰۹۹)

نکوهش آزمندی

شهریار به عنوان یک انسان با ایمان و معتقد که براساس شکل تربیتی‌اش به قناعت و رضا خو کرده است نمی‌تواند حرص و طمع را برتابد و معتقد است که خواستن تنها از خداوند مَنان و بی‌همتا رواست:

طمع در کس میند از بهر دنیا
که دین خویش خواهی داشت موهون
برو حاجت که داری از خدا خواه
که مطلب زیر یک کاف است و یک نون ...
(همان، ص ۱۲۰۸)

درویشی و فقر

نگاه شهریار به «فقر»، نه فقر اقتصادی در جوامع بشری است که نداری و نکبت است و فلاکت به دنبال دارد چرا که این فقر، خلاف عدالت است که مورد نکوهش دین و قرآن و انبیاء هم قرار گرفته است، بلکه آن فقری است که به طبع انسان درویش صفتی و قناعت می‌بخشد و چشم و دلش را از داشته‌های دیگران سیر می‌سازد و به نوعی خود را به کلام زیبای پیامبر متخلّق می‌سازد که فرمودند: «الفقرُ فخری و بهِ اَفْتَخِرُ = فقر مایه فخر من است و بدان افتخار می‌کنم»، شاهد این گفته نیز بیتی زیبا از کلام شهریار است که می‌گوید فقر همچون تاجی بر سر من به منزله خط امان از خدای لایزال است:

تاج فقرم بر سر و تخت قناعت زیر پای
تا ابد خط امان دارم زدیوان ازل
(شهریار، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۸۶)

به اعتقاد شهریار تا وقتی کلاه درویشی بر سر داشته باشیم دیگر سر به هیچ تاجی فرو نخواهیم آورد:

سرفرازی جاوید در کلاه درویشی است
تا فرو نیارد کس سر به تاج سلطانی
(همان، ص ۴۱۳)

وی همچنین با ایهامی ظریف و دلنشین از کلمه «شهریار» فقر را نوعی پادشاهی می‌داند و می‌گوید:

چه شهریار فقیری که پادشاهان را

به پای سفره نان و پیاز می‌خوانم

(همان، ص ۳۱۴)

منزلت مادر

شهریار با پشتوانه اعتقادات دینی‌اش و آشنایی عمیق با قرآن و سنت، مادر را به عنوان تجلی خدا روی زمین و تندیس عشق و مهر و از خودگذشتگی می‌ستاید که مهد مهر و عطوفت و کوه صبر و بردباری و شمع محفل خانواده و کانون تمام علایق و دلبستگی‌های فرزندان است:

طفل را هر لحظه خوفی هست کآن تسکین نب
جز به زیر بال مهر و نازش و تیمار مادر ...
وه چه موسیقی است لالای حزینش با جگره
تار زلفش سیم ساز و سینه خود گیتار مادر .
(همان، ص ۵۱۸-۵۱۹)

وی همچنین مادر را همچون فرشته‌ای می‌داند که آهنگ لالایی‌اش پیغامی از خداست:

مادر فرشته‌ای ست کش آهنگ لای لای
قدسی‌ترین پیام خدا و پیمبر است

(همان، ص ۴۷۳)

به عقیده او مادر تنها عنصر تسلی‌بخش دردهایی است که این دنیای غدار و دلشکن بر دل‌ها می‌زند و به وجود می‌آورد:

در این حیات بی‌دل و دنیای دلشکن
مادر حیات دگر و دنیای دگر است ...

(همان، ص ۴۷۲)

این نگرش و دیدگاه شهریار به مقام و منزلت شامخ مادر باعث گردیده تا استاد، چند عنوان شعر برای مادر و در منزلت وی بسراید که بدون شک یکی از زیباترین آنها شعری است با عنوان «روز مادر» که در آن، ارزش و مقام مادر را با زیباترین و رنگین‌ترین نقش‌ها به تصویر می‌کشد و ناسپاسانِ قدرِ مادر را به تیر کفر نشانه می‌گیرد:

مادر مقام و منزلتش بین که فی‌المثل
فخر علی به زهره زهرای ازهر است ...
این نعمت عظیم به ایمان سپاس دار
هر کو نه پاس حرمت او داشت کافر است ..

(همان، ص ۴۷۲)

و با این دل رئوف و احساس ظریفش، آنگاه که مادرش تن به خاک می‌سپارد چنان اندوهی سراسر وجود و زندگی‌اش را می‌گیرد که تا مدت‌ها منزوی از مردم در خلوت خود مویه می‌کند و شعر کم نظیر «ای وای مادرم» را در سوگ این فرشته زمینی می‌سراید که بی‌شک از ناب‌ترین اشعار شهریار است و مهر و سپاس و حسرت در آن موج می‌زند:

... او مرده است و باز پرستار حال ماست

در زندگی ما همه جا وول می‌خورد ...

بیچاره مادرم ...

نه، او نمرده است می‌شنوم من صدای او ...

او زنده است در غم و شعر و خیال من

میراث شاعرانه من هر چه هست از اوست

کانون مهر و ماه مگر می‌شود خموش ...

(همان، ج ۲، ص ۸۶۶-۸۶۳)

نتیجه‌گیری:

بر مبنای آنچه گفته شد درمی‌یابیم که اخلاق‌مداری یکی از اصول اساسی موجود در جهان‌بینی تعلیمی استاد شهریار است؛ که البته با بهره‌گیری از اصول و آموزه‌های دینی و بستر فرهنگی مناسب منجر به شکوفایی این عقاید در ایدئولوژی وی گردیده است. اشعار حکیمانه شهریار با آن زبان ساده و روان خویش، همواره مخاطب را به جانب خود جذب می‌نمایند و در قالب نصیحت‌های روزمره و تکراری، که تا حدودی ملول‌کننده نیز هستند، به دور هستند. همین امر باعث گیرایی و همگانی شدن اشعار وی گردیده است؛ به طوری که سال‌هاست که این ابیات ساده و در عین حال سرشار از اصول تعلیمی و اخلاقی در میان مردم کوچه و بازار سینه به سینه نقل می‌گردند و ماندگار و پایدار برجای مانده‌اند.

منابع و مأخذ:

- ۱- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۵). کلیات سعدی، به اهتمام: محمدعلی فروغی و عبدالعظیم قریب، تهران، انتشارات جاویدان.
- ۲- شهریار، محمد حسین. (۱۳۸۷). کلیات اشعار ترکی به انضمام منظومه حیدربابایه سلام ، تهران: انتشارات نگاه.
- ۳- _____ . (۱۳۸۷). کلیات دیوان، تهران: انتشارات نگاه.
- ۴- صادق زاده، محمود. (۱۳۸۷). نقد اجتماعی و اخلاقی اشعار شهریار، پایانان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد یزد.
- ۵- مشرف، مریم. (۱۳۸۹). جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران، تهران: انتشارات علمی.
- ۶- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۲). مثنوی معنوی، به کوشش محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار.
- ۷- یلمه‌ها، احمدرضا. (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی اشعار تعلیمی فردوسی و حافظ ، پژوهشنامه ادب تعلیمی، سال سوم، شماره ۱۱، صفحات ۱۷۵-۱۵۳.

تعالیم و آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی در الهی نامه عطار نیشابوری

هاله اژدرنژاد¹

چکیده

از شگفتی‌های عالم اخلاق و عرفان و معنویت می‌توان به وجود تباری از شاعران و نویسندگان بزرگ یاد کرد که همواره در طول تاریخ و در هر شرایطی معلم اخلاق و انسانیت بوده و هستند و حکایات و اندرزهای آنان نشانه حکمت و معرفت عمیق آنها نسبت به خداوند و انسانها است. برای شناخت شاعران پرداختن به حال آنان و عناصر زیبایی سخن شعر کافی نیست بلکه پی بردن به عقاید آنها کمک بیشتری به شناخت شاعران می‌کند بهترین معیار و ملاک بررسی روحیه‌ی شاعران دقت در اشعار آنان است که اصطلاحاً فرزند جان آنان محسوب می‌شود. یکی از این پاکبازان و عارفان شیخ فریدالدین عطار نیشابوری است.

عطار علاوه بر جایگاه بلندی که در شعر و نثر و بلاغت سخن دارد، نصیحتگری بزرگ نیز هست. مثنوی‌های عطار مشحون است از تعالیمی که برای تربیت انسان و تزکیه‌ی نفس او و تعالی روحش ضروری است. **واژه‌های کلیدی:** آموزه‌های اخلاقی، شعر تعلیمی، عطار نیشابوری، الهی نامه.

مقدمه

یکی از وظایف اصلی علوم انسانی تربیت انسان‌ها و اصلاح اخلاق فردی و اجتماعی آنهاست. علوم انسانی در پی شناخت و نقد ارزش‌هاست. انسان در علوم انسانی می‌آموزد که به چه ارزش‌هایی معتقد باشد و چه بایدهایی را در زندگی پی بگیرد و از چه ارزش‌هایی دوری کند و از انجام چه کارهایی پرهیز کند. خلقت و آفرینش آدمی به گونه‌ای است که سعادت و کمالش از طریق تربیت ساخته و پرداخته می‌شود زیرا آدمی برخلاف حیوانات که آگاهی‌ها و نیازهای خود را به صورت غریزی می‌دانند در آغاز ولادتش فاقد علم و ادراک و تربیت و کمال است و به تدریج با تعلیم و تربیت مستقیم غیر مستقیم استعدادهای بالقوه او به فعلیت می‌رسد و رشد و کمال می‌یابد که لازمه رسیدن به این رشد و کمال لازمه شناخت خویشتن و شناخت جهان هستی است و اینکه آدمی به دنبال چه هدفی باید باشد و از چه شیوه‌ای برای دستیابی به هدف استفاده نماید و همه اینها در پرتو تعلیم و تربیت درست اتفاق می‌افتد. ادبیات تعلیمی یکی از مهمترین و قدیمی‌ترین انواع ادبی می‌باشد و هدف اصلی آن آموزش است، تربیت بسیار مهم است و اگر صحیح باشد دیگر نیاز به پند بسیار ندارد. تربیت ریشه همه مسائل است و در هر مسیری که باشد پیامدهای زیادی دارد.

ادبیات زمینه و بستری مناسب بود که می‌توانست این میراث عظیم را حفاظت کرده، به نسل‌های بعد منتقل کند به همین خاطر در ادبیات فارسی، درون مایه برخاسته از افکار اخلاق‌گرایان مختلف، شاخه‌ی مهمی از ادبیات فارسی به نام ادبیات تعلیمی ایران را تشکیل می‌دهد پند و اندرز و آموزه‌های زهد آمیز، گونه‌های رنگارنگ این ادبیات را شکل می‌دهد. (مشرف، ۱۳۸۹: ۹)

نگارنده بر این فرض است که ادبیات کهن فارسی اگر درست بازخوانی شود، می‌تواند بخش عمده‌ای از مشکلات انسان امروز پاسخ‌های مناسبی ارائه دهد. زبان و ادبیات فارسی بیش از هزار سال است که از مدارا و دوستی، صفا و صمیمیت، رعایت ادب و حرمت انسانها و پرهیز از جنگ و تعصب و خشونت سخن گفته است و شعر

عرفانی فارسی که بیانگر لطیف‌ترین و انسانی‌ترین بُعد قلمرو فرهنگی ایران است، بیش از همه به این ابعاد توجه کرده است.

عطار در آثار مختلفش بخصوص مثنوی‌های چهارگانه اش، به اخلاق انسانی و تربیت آدمیان بسیار توجه کرده است و مثنوی‌های او پر است از تعالیمی که برای تربیت انسان و تزکیه نفس او و تعالی روحش ضروری است. مثنوی الهی‌نامه در میان مثنوی‌های عطار از شهرت کمتری برخوردار است و محققان کمتر به بررسی آن پرداخته‌اند. این مقاله با عنوان «تعالیم و آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی در الهی‌نامه عطار نیشابوری»- بر آن است که برگزیده‌ترین مباحث اخلاقی و تعلیمی در آثار عطار که ناشی از تاثیرافکار و وسعت و عمق نفوذ معنوی اوست و برگرفته از آیات قرآن و احادیث نبوی و روایت‌های ائمه معصومین و عارفان بلند مرتبه است مشخص نمائیم. و سعی شده تا جایی که ممکن است هیچ‌بیتی را که مضمون تعلیمی و اخلاقی دارد نادیده گرفته نشود. در زمینه‌ی پیشینه‌ی این تحقیق می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- اخلاق و تربیت در مثنوی‌های عطار (منطق الطیر، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه)، (۱۳۷۸)، حمایت محرمی نمردashi، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

- حجاب‌های نفس در مثنوی‌های عطار نیشابوری (منطق الطیر، الهی‌نامه، اسرار‌نامه، و مصیبت‌نامه) (۱۳۷۸)، حمید رضا نقی‌پور، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی

- صغری باقری، سیده فاطمه، (۱۳۹۴)، «بررسی دلالت‌های تربیتی از دیدگاه عطار نیشابوری»، دومین کنفرانس ملی پژوهش‌های نوین در علوم انسانی.

- مسعودی فرد، جلیل، (۱۳۹۳)، «مقاله تعالیم برجسته اخلاقی در الهی‌نامه عطار نیشابوری»، سومین همایش ملی ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور تفت.

- ممتحن، مهدی، (۱۳۹۳)، آمیختگی ادبیات تعلیمی با ادبیات عرفانی در تمهیدات عین القضاة همدانی، سال ششم، شماره ۲۴.

تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های گذشته در این است که تشریح کند، عطار قالب داستان را برای طرح مسائل اخلاقی انتخاب کرده و با زبان ساده، سمبلیک فضایل و رذایل اخلاقی را که سعادت و شقاوت انسان در گرو عمل به آنهاست، بیان کرده است. زیرا آثار عطار نیشابوری گنجینه‌ای از ره‌گشایان پندهای صوفیانه و اندرزهای عارفانه است، راه درست زیستن و چگونه هجرت کردن در یک کلام رمز رستگاری انسان است و در پایان میزان فضایل و رذایل اخلاقی بکار رفته شده با نمودار ذکر گردیده است.

الف: نوع روش تحقیق در این پژوهش بصورت تحلیلی، توصیفی بوده، به این طریق که ابتدا کتاب الهی نامه از اول تا آخر خوانده و سپس داستانهایی را که دارای ویژگی‌های اخلاقی و تربیتی است انتخاب گردید و در مرحله‌ی بعدی با توجه به آموزه‌های اخلاقی و تربیتی تجزیه و تحلیل و سپس دسته‌بندی شد. شایان ذکر است که بیشتر از منابع اصلی استفاده شده است.

ب: از آنجا که روش این تحقیق توصیفی-تحلیلی می‌باشد، عمدتاً در این روش از «روش کتابخانه‌ای» جهت جمع‌آوری اطلاعات استفاده می‌شود. بنابراین در این تحقیق با استفاده از روش کتابخانه‌ای به صورت فیش برداری از اسناد و مدارک، کتابها و مقالات و مجلات و همچنین از طریق مراجعه به سایت‌های اینترنتی اطلاعات مورد نیاز جمع‌آوری گردید.

پ: ابزار گردآوری در این تحقیق فیش، کتاب‌ها و مقالات می‌باشد.

ث: جامعه آماری این تحقیق، کتاب الهی نامه عطار نیشابوری است.

هدف تربیت از دیدگاه عطار

برای تبیین هدف تربیت از دیدگاه عطار می‌توان گفت آنچه که باعث می‌شود در مصیبت نامه سالک فکرت با وجود رویارویی با مشکلات و موانع بسیار، به راه خود ادامه می‌دهد همان شوق رسیدن به مقام قرب الهی و رسیدن انسان سیر را در منطق الطیر به شیوه‌ی دیگر یعنی اجتماع مرغان و طی مراحل پرفراز و نشیب طریقت و در نهایت

رسیدن به سیمرغ و فنای در ذات او متجلی ساخته است. که این هدف در ارتباط با دیدگاه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی اوست. به این ترتیب که از دیدگاه او ذات خداوندی اصل است و بقیه هر چه هستند ظل و سایه‌ای از ذات خداوند هستند و تلاش ارواح انسانی باید برای رسیدن به این اصل باشد که این راهی است که فقط باید از طریق ذوق و شوق پیموده شود و تأکید عطار بر این است که آدمی سیر و سلوک و رسیدن به قرب خداوندی و کمال انسانی یعنی همان هدف تربیت همواره باید مقید به شریعت باشد و عقیده دارد «عمری که به تغییر حال نکشد همه وبال است و کسی که زندگانی را در ظلمت می‌گذارد یا حیوان فرقی ندارد و راه تغییر حال را مواظبت شریعت و مقید ساختن اعضاء به اوامر و نواهی می‌داند چنانکه دیدن و شنیدن و گفتن همه به فرمان شرع باشد.» (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۲۳۹)

لزوم تربیت از دیدگاه عطار

با بررسی در آثار گوناگون عطار این نتیجه به دست می‌آید که وی به تربیت انسان اهمیت زیادی می‌داده و اصولاً در اکثر آثار خود زمانی که از نفس و مجاهده و مبارزه با نفس و دنیا پرستی و دنیا طلبی و از رذایل و فضایل اخلاقی سخن می‌گوید، نقش تربیت را آشکار می‌سازد. «و شیخ عطار در مسیر سیر و سلوک تأکید دارد که سالک باید چنان باشد که هرگز سیراب نشود و در هیچ یک از مراحل سلوک نباید متوقف شد و به هیچ مرتبه‌ی قناعت نکند و سر هر مرتبه و مقام را که دریافت و بدان متحقق شد طالب مرتبه دیگر باشد و این حالت را عطار تعبیر به درد می‌کند.» (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۴۱۱)

تعالیم اخلاقی در آثار عطار نیشابوری

محور تعالیم اخلاقی این است که رفتار و کردار انسان باید چگونه باشد؟ هیچ کس نمی‌تواند بدون اخلاق یا با اخلاق بدون الگو و نظام زندگی کند چون انسان ذاتاً موجودی کمال طلب و سعادت جو است به همین خاطر برای رسیدن به این مقاصد،

دنبال راه‌هایی می‌گردد که بتواند او را به هدفش برساند یکی از راه‌های موثر برای رسیدن به سعادت، متحلی بودن فرد به فضایل اخلاقی است. «فضایل ارزشهای خدای است که از آنها به عنوان ارزش‌های فطری و طبیعی یاد شده است ارزش‌هایی که انسان را از معرفت و دانش و تمرین‌های عملی و دریافت‌های شرعی آنها به دست می‌آورد و هر آن چه ضد آن است و قرار داشتند بر صفحه‌ی وجود انسان از قدر و قیمت او می‌خواهد و وی را به شرارت و گناه و مزاحمت برای دیگران و پایمال کردن حقوق انسانها می‌کشاند ذذایل نامیده می‌شود» (انصاریان، ۱۳۸۶: ۲۱)

ارزش‌های هر جامعه را با هنر می‌توان نگه داشت و شعر در این میان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است حال اگر شاعران آثار خود را با تعالیم آسمانی عجین سازند ماندگاری شعرشان بیشتر خواهد بود در اشعار اخلاقی - تعلیمی عطار از پاک‌ی و آزادگی مکرر سخن می‌رود و عدالت مورد ستایش قرار می‌گیرد مخصوصاً آن چیزی که تعالیم و عقاید اخلاقی آنان را عظمت می‌بخشد، خوش بینی و امیدواری اوست.

آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی از دیدگاه عطار در الهی نامه

الف) تعالیم فضایل اخلاقی

۱ - آزادگی و وارستگی

در جهان عرفا آزادگی و وارستگی یکی از عالی‌ترین صفات و خصایص اخلاقی است این صفت نیکو و برجسته در تمامی آثار عرفا مشهود و از پسندیده‌ترین حالت‌ها و خصلت‌های این طبقه بشمار می‌رود. نخستین و مهمترین درسی که عطار به مردم می‌دهد درس آزادگی و وارستگی است از نظر عارفی چون عطار «نفی تعینات و تعلقات مادی و دنیایی است و آزاده کسی است که نه غم گذشته را می‌خورد و نه غم آینده را آزادگی در حقیقت چیزی است که انسانیت انسان به آن بستگی دارد، کسانی که زیر بار تعلقات به سر می‌برند از حقیقت انسانی دور شده‌اند و این خود در واقع حال اکثر مردم است مردم عموماً یا حسرت گذشته را می‌خورند یا نگران آینده‌اند و لذا از «نقد حال» خود غافل مانده‌اند این مردم که خود را عاقل می‌پندارند از نظر عطار

صورت انسانی دارند اما در باطن از انسانیت دور مانده اند فقط عده‌ی معدودی هستند که از قید همه تعلقات آزادند.» (پور جوادی، ۱۳۷۲: ۴۵)

عصر حاکم بر جامعه عطار عصری پر آشوب و از لحاظ اجتماعی سیاسی عصری نا امن و دوره رعب و وحشت بود و کمترین اعتراض عواقب بسیار وخیمی را به دنبال داشت. طرح برخی مسائل اخلاقی در آثار عطار از زبان دیوانگان «عقلای مجانبین» مطرح می شد و سخن گویان جناح معترض جامعه می شدند که زیباترین مباحث اخلاقی و ضد اخلاقی را در لباس طنز و انتقاد به دیگران انتقال می دادند لطف گفتار و طنز تلخ صبورانه آنها را که عاقلان محتاط، قادر به اظهار آنها نبودند را بیان می کردند، دلها را کسب و خاطرها را تسکین و تسلی می داد یکی از این آزادگان دیوانه ای است بغدادی که عطار داستان او را نقل می کند و در ضمن آن غفلت و سرگردانی همان مردمی را که عین سودازدگی خود را عاقل می پندارند از زبان دیوانه ذکر کرده است.

دیوانه ای خاموش در بغداد در کنجی نشسته و با هیچ کس سخن نمی گوید و روزی شخصی نزد او می آید و علت این خاموشی را از او می پرسد.

بدو گفتند «ای مجنون عاجز چرا حرفی نمی گویی تو هرگز؟» (عطار، ۱۳۸۷: ۲۰۶)

دیوانه با شنیدن این سوال سکوت خود را می شکند و جواب می دهد: با که حرف بزنم؟ آدمی نیست که من با او حرفی بزنم و انتظار داشته باشم او به من جواب بدهد: چنین گفت او که «حرفی با که گویم؟ چو مردم نیست پاسخ از که جویم؟»

(همان، ۲۰۶)

پاسخ دیوانه یک پاسخ معمولی نیست. این همه آدم در دنیا زندگی می کند و همه از قوه ناطقه برخوردارند؛ با این حال دیوانه دنیا را از مردم خالی می بیند. وقتی آن شخص همین معنی را به دیوانه تذکر می دهد و می گوید: مگر این همه خلق خدا را نمی بینی و مگر اینها انسان نیستند؟ جواب می دهد: نه اینها هیچ کدام «انسان» نیستند چرا؟ برای اینکه انسان به حقیقت کسی است که آزاده باشد، در غم دیروز و فردا نباشد، و فقط در فکر یک چیز باشد:

چنین گفت او «نه اند این قوم مردم	که مردم آن بود کو از تعظم
غم دی و غم فرداش نبود	ز کار بیهده سوداش نبود
غم نا آمده هرگز ندارد	ز رفته خویش را عاجز ندارد
غم درویشی و روزیش نبود	بجز یک غم شبانرویش نبود
که غم در هر دو عالم جز یکی نیست	یقین است آنچه می‌گویم شکی نیست

(همان، ۲۰۶)

۲ - قناعت کردن

قناعت آثار فراوان و سودمندی به دنبال دارد که موجب پیشگیری از بسیاری رذایل اخلاقی می‌شود:

قناعت کن که آن ملکی است جاوید که زیر سایه دارد قرص خورشید

(همان، ۲۸۶)

حضرت علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «الْقِنَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْفَعُ» قناعت پادشاهی کردن است: «كَفَى بِالْقِنَاعَةِ مَلِكًا» قناعت از صفات ستوده انسانی شمرده شده قناعت موجب سعادت است.

در حکایتی از مثنوی الهی نامه، عطار برای بیان فایده ی قناعت، نکوهش حرص و طمع این حکایت را می‌آورد: بزرگی بر مکتب خانه ای گذر کرد. در آنجا چشمش به دو کودک افتاد که پیش یکی نان و خورش بود و در نزد دیگری نان خالی، این یکی از دیگری نان و خورش خواست، دیگری گفت: اگر تو سگ من باشی و مثل سگ دنبال من بیایی؛ به تو نان و خورش می‌دهم و گرنه باید نان خالی خودت را بخوری؛ کودک به آن کار راضی شد و همچون سگ از پی کودک دیگر روان شد این کودک رشته در گردنش انداخت که سگ باش و همچون سگها بانگ برآور و تیز تک باش! آن بزرگ مرد با دیدن این صحنه به او گفت: ای کودک خرد اگر تو در کارت زیرک بودی با نان خودت قناعت می‌کردی، و از این سگ بودن در امان بودی.

بزرگی بر یکی مکتب گذر کرد مگر ناگه بدو کودک نظر کرد

یکی را پیش هم نان و خورش بود
مگر این یک از آن یک نان خورش خواست
دگر یک گفت «اگر باشی سگ من
بیابای نان خورش از من و گرنه
چو راضی گشت آن کودک بدان کار
نهادش در دهن رشته که سگ باش
چنان کالقصه فرمودش چنان کرد
بزرگ دینش گفت «ای خرد کودک
قناعت کردی بر نان زمانی
بترک نان خورش بایست گفتن
دگررا نان تنها پرورش بود
که کارش می نشد بی نان خورش راست
که هم چون سگ زنی تگ بر تگ من
ترا بس نان تنها و دگرنه»
دوان شد همچو سگ در ره به رفتار
به بانگ سگ درآی و تیز تگ باش
که تا آن نان خورش بر روی نان کرد
اگر تو بودی در کار زیرک
وزین سگ بودندت بودی امانی»
که تا چون سگ نایستیت رفتن
(همان: ۳۹۸)

۳ - توکل و ایمان به خداوند

در قرآن آمده است «مَنْ يَتُوكَلِ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (آل عمران/ ۱۵۹) توکل یعنی اعتماد و اطمینان به کسی که کارهایش را کفایت خواهد کرد یعنی انسان حرکات و سکنات خود را به دست خداوند بسپارد و باور داشته باشد که خداوند او را طبق حکمت خویش تدبیر می کند. در اینجا، رضا به داده و قضای الهی نیز پیش می آید و مومن کسی است که اختیاری برای خود قائل نیست هر چند که توکل، هیچ گونه منافاتی با تلاش و کوشش در زندگی ندارد.

«توکل چیست پی کردن زبان را
فنا گشتن دل از جان برگرفتن
ز خود به خواستن خلق جهان را
همه انداختن آن برگرفتن»

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۴۴)

۴ - دینداری

شیخ عطار در تمام مراحل سلوک و در همه ارزش های عرفانی و اخلاقی خود، مردم را به طاعت و عبادت و ایمان و اعتقاد مذهبی دعوت می کند، و هر دری که به سوی

خواننده می‌گشاید از هر طریق و هر مطلبی که باشد آن را به اصل ایمان و دین داری پایان می‌دهد و می‌گوید: به هر دینی که هستی معتقد و مومن باش. شیخ عطار در حکایتی از الهی نامه درباره‌ی دینداری این چنین آورده است: درویشی از امام جعفر صادق (ع) پرسید: این همه زهد و عبادت روز و شب برای چیست؟ حضرت جواب داد: این فرضی است که باید انجام شود همچنان که روزی مرا دیگری نمی‌تواند بخورد این وظیفه دینی و عملی مرا نیز دیگری نمی‌تواند انجام دهد پس کاهلی را دور افکندم، حرص و شره و آز را به یک سو نهادم و چون در مردم وفایی ندیدم، به جان و دل وفای حق برگزیدم و به عبادت او پرداختم اماتو چند در پی تفرقه هستی.

چو کعبه یک جهت شو گر ز مایی	بسان کعبتین آخر چرایی
همه کار تو بازی می‌نماید	نمازت نا نمازی می‌نماید
نمازی کان به غفلت کرده ای تو	بهای آن نیایی گرده ای تو
و گر صد کار باشد از مجازت	نیاید یاد از آن جز در نمازت
نمازت چون چنین باشد مجازی	بود اندر حقیقت نا نمازی

(همان: ۱۸۶)

در حکایتی دیگر آمده است زنی طواف کعبه می‌کرد، مردی به روی او نگاه کرد، زن متوجه شد و گفت: تو اگر از کعبه آگاه می‌بودی در این لحظه به من نظر نمی‌کردی و از خدا باز نمی‌ماندی تو برای تحصیل سود بدینجا آمدی نه از برای زیان، از خدا شرم نداری! او پیوسته ناظر اعمال است. اگر تو از او غایبی او با تو حاضر است، پس چرا از راه وی سر می‌پیچی؟

یکی عورت طواف کعبه می‌کرد	نظر افکند بر رویش یکی مرد
زنش گفت «اگر اهل رازیبی تو	چنین دم کی به من پردازیبی تو
ولی آگه نه ای تو بی‌سر و پای	که از بازمانده سستی چنین جای
گر از مردی خود بودی نشانیت	سر زن نیستی اینجا زمانیت
تو اینجا از پی سود آمده سستی	نه از بهر زیان بود آمده سستی

تو خود را روز و بازاری چنین گرم

زیان خواهی؟ نداری از خدا شرم؟

(همان: ۲۹۶)

خدا همیشه با توست شب و روز تو را می بیند، پس چون شمع بخند و بسوز دمی از یاد او و شکر او غافل مباش، هرگاه سپاس و شکر او را به جای آوری، لطف و عنایتش شامل حالت خواهد شد.

چو حق با تو بود در هر مقامی
مزن جز در حضورش هیچ گامی
اگر بی او زنی یک گام در راه
بی تشویر باید خورد ناگاه

(همان: ۲۹۶)

۵ - غنیمت شمردن ایام عمر

آرزوها بسیار و عمرها اندک است پس نباید بهترین چیز را که عمر است در بدترین چیز که دنیا است باخت. انسان از هر فرصتی که بدست آید باید نهایت استفاده را ببرد و گر نه به قول امیر مومنان (ع) تبه ساختن فرصت موجب اندوه و ندامت است (اضاعه الفرصه غصه)

شیخ حکایتی انتقاد بر امت محمد(ص) نقل می کند و سپس به بیان ارزش عمر باز می گردد و می گوید: آدمی اسیر پندار خویش است و سرگردان راه زندگی، چون پرده پندار برافتد سگ مرده از پس آن پدیدار گردد. مردم نیز اهل پندارند و خود را مرد کار می دانند و در هیچ کار نیستند. حضرت پیغمبر(ص) در شب معراج دریای عظیمی دید که فرشتگان بسیار گرد آن ایستاده بودند و سیل اشک از دیدگان‌شان روان بود پیغمبر پرسید: بر چه چیز چنین زار می گرئید ای فرشتگان پاک؟ پاسخ دادند که ما بر امت مغرور تو می گرئیم که پندارند به راه صواب‌اند و نیستند می پندارند که مشغول کار و اطاعت و فرمانبرداریند، ولی چنین نیستند.

پیمبر در شب معراج ناگاه
یکای در یای اعظم دید در راه
ملایک گرد آن استاده خیلی
گشاده هر یکی از دیده سیلی
پیمبر گفت «ای پاکان به یک بار
چرا گرئید پیوسته چنین زار؟»

ز غیب الغیب چون فرمان بدادند
زبان در نزد پیغامبر گشادند
کز آنگه باز کین گردون خمیده ست
خدا از نور ما را آفریده ست
همی لرزیم بر جان گاه و بیگاه
ز قوم امت کایشان در راه
چنان دانند و درباری نباشند
که در کارند و در کاری نباشند
ندانند وز پنداری که دارند
در آن پندار عمری می‌گذارند

(همان: ۲۷۱)

۶- رضا

علامت رضای حق از بنده آن است که بنده از حق راضی باشد که خداوند در قرآن می‌فرماید: «رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنَّا» (مائده/۱۱۹)

در حکایتی از الهی نامه آمده است که بزرگی سحرگاه مناجات می‌کرد و می‌گفت «خدایا من از تو راضیم، تو هم از من راضی باش، آوازی شنید که تو را در این ادعا کذاب می‌بینم، اگر تو را از ما راضی بودی طلب رضا نمی‌کردی، کسی که در عین کمال است و راضی، رضا نمی‌خواهد».

سحرگاهی بزرگی در مناجات
زبان بگشاد و گفت «ای قایم الذات!
من از تو راضیم هم روز و هم شب
و از من نیز راضی باش یارب»
چنین گفت او که آوازی شنیدم
که در دعوی تو را کذاب دیدم
اگر خود بودیای راضی ز ما تو
زما کی جستیای هرگز رضا تو
اگر راضی شدی از ما تو مجنون
رضا از ما چرا جستی تو اکنون؟
کسی کو در رضا عین کمال است
چو راضی ست او رضا جستن محال است
اگر تو راضیای از ما چه جویی
و گر نه خویش را راضی چه گویی؟
رضا ده، صبر کن، بنشین و مخروش
چه سودا می‌پزی؟ مستیز و کم جوش
زمانی در تمنای محالی
زمانی در جوال صد خیالی
سخن می‌نشوی، یک ذره آخر
که گشتی از محالی غره آخر

(عطار، ۱۳۸۷: ۲۷۷)

عطار در همان کتاب (الهی نامه) حکایتی درباره تمنای محال و غره شدن بدان دارد و می‌گوید: شعبی، آن مرد خدا، می‌گفت: مردی گنجشکی گرفت: گنجشک به او گفت: از این سر و گردن من برای تو چیزی نمی‌رسد اما اگر مرا آزاد کنی سه پند سودمند به تو درآموزم. پند نخست در دست تو و دو پند دیگر بر شاخ درخت و تیغ کوه، مرد می‌گوید: نخست را بگو صعوه آواز برآورد:

که «هرچ از دست شد گر هست جانی برو حسرت مخور هرگز زمانی

(همان: ۲۷۸)

مرد صعوه را رها کرد و او بر شاخ درخت پرید و گفت: اگر سخن محال شنیدی، آن را باور مکن.

«دوم» گفتا «محال گر شنیدی مکن باور چو آن ظاهر ندیدی

(همان، ۲۷۸)

و از آنجا بر سر کوه پرید و گفت: ای بدبخت! اگر مرا رها نمی‌کردی از فقر نجات می‌یافتی چون دو گوهر بیست مثقالی در درون شکم من بود، اگر مرا می‌کشتی آن دو گوهر آن تو می‌شد، به خطا مرا از دست دادی، مرد انگشت حسرت به دندان گزید و غرق اندوه شد و گفت: حرف سوخت را بگو که مرا در دریای حسرت فرو بردی، صعوه گفت: «ای مرد تو را ذره ای هوش نیست، دو حرف اول را فراموش کردی، پند سوم را از من می‌خواهی؟»

بدو گفتا «نداری ذره‌ای هوش که شد دو حرف پیشینت فراموش

چو زان دو حرف نشنیدی یکی راست سوم را از چه باید کرد درخواست؟

ترا گفتم مخور بر رفته حسرت مکن باور محال ای پاک سیرت

تو بر رفته بسی اندوه خوردی محالی گفتمت تصدیق کردی

دو مثقالم نباشد گوشت امروز چهل مثقال دو در شب افروز

چگونه نقد باشد در درونم ترا دیوانه می‌آید کنونم»

بگفت این و به سر شد از سر کوه بماند آن مرد را افسوس و اندوه

کسی کو از محال اندیشه دارد

شبانروزی تحیر پیشه دارد

(همان: ۲۷۸)

۷- کار کردن

دنیا مزرعه آخرت است باید کشت تا بتوان درود پس به خود مشغول مباش راه عقیبی
پیش گیر و دنیا را برای کار آخرت دوست مدار. کار کن تا به سوی حق راه یابی، مرد
بی‌کاره به حق نمی‌رسد. شیخ در مثنوی الهی نامه حکایت بسیاری در احتراز از تنبلی و
کاهلی و تشویق به کار و کوشش و سعی و عمل دارد از جمله در مثنوی الهی نامه
حکایت معروف انوشیروان و پیرمرد درختکار است: انوشیروان بر پیرمرد کشاورزی
گذشت که مشغول نهال کاری بود شاه به او گفت: ای پیرمرد موی سپید کردی و پشت
دو تا، این چند روز باقی عمر تو آن قدر نیست که بدین زحمت نهال کاری کنی برای
چه کسی می‌کاری؟

گفت: شاهها دیگران برای ما کاشته اند و ما خورده ایم امروز ما می‌کاریم تا دیگران
بخورند انوشیروان را گفتار آن مرد خوش آمد و کف دست او را پر از زر کرد پیرمرد
گفت: شاهها! درخت من امروز بار داد و مرا ده سال در انتظار نگذاشت عجباً که میوه او
زر بود.

خوش آمد شاه را گفتار آن پیر	کفی پر کرد زر گفتا که «هان گیر»
بدو آن پیر گفت «ای شاه پیروز	درخت من به بار آمد هم امروز
چه گر شد عمر من افزون ز هفتاد	از این کشتم تو دانی بد نیفتاد
نداد این کشت ده سال انتظارم	که هم امروز زر آورد بارم»

(همان: ۱۵۰)

در پایان حکایت کوتاه نتیجه مذهبی می‌گیرد و می‌گوید:

ترا امروز باید کرد کاری	که بی‌کارت نخواهد بود باری
قدم در راه دیباید نهادن	رعونت بر زمین باید نهادن
اگر مردی محاسن همچو مردان	طهارت جای را جاروب گردان

ندارم شرم با این زور بازو

نهادن سنگ خود را در ترازو

(همان)

۸- خود شکنی غرور و کبر

در حکایتی آمده است یکی از خواجه جندی بی باکانه پرسید که ای خواجه تو بهتری یا سگ؟ مریدانش با شنیدن این سخن حمله کردند تا آن مرد را پاره پاره کنند. آن پیر مریدان را منع کرد و گفت کاری نداشته باشید که سوالی بجا می کند و گفت: فرزندم، حقیقت حال تا کنون بر من معلوم نشده است اگر من بتوانم از راهزنان ایمان و خواسته‌های نفس جان سالم به در برم و ایمان خود را راست نگه دارم، من بهترم؛ و گرنه سگ از من بهتر است.

توانم گفت کز سگ بهترم من	گر از او باش راه ایمان برم من
چو مویی بودمی از سگ من ای کاش	وگر ایمان نخواهم برد از او باش

(همان: ۱۵۱)

ترک خودبینی و غرور، که در همه کس وجود دارد انسان اگر «من» خویش را رها کند، یعنی خواهش‌های نفسانی و هواهای خود را کنار بزند آن گاه میان جان و تن خود وجودی نخواهد یافت. یکی از بزرگان اهل توحید سالها در بیابان بین عراق و مکه تنها سپری می کرد و هیچ زاد راه، آب، دلو، ابریق، و ریسمانی با خود نداشت. روزی او را دیدند که تکه ی نانی از درون لباسی خود بیرون می آورد و می بوید و دوباره سر جایش می گذارد و گاهی از ناتوانی و درماندگی می خوابد به او گفتند: « این چه وضعیتی است که داری گفت: « کفاره روزگار گذشته را می دهم که عمری به غرور و خیال گذراندم» به خیال آنکه کاری انجام می دهم و طاعتی به جا می آورم اکنون که به ذره ای معنی و معرفت رسیده ام دریافته ام که همه آنها ادعا بوده است.

چنین گفتا کزین شیوه به دردم	کفارت می کنم آن را که کردم
کنون تجرید من پندار بوده است	غرور و غفلتم بسیار بوده است
ز من آن جمله دعوی بود و دعوی	کنون چون ذره‌ای در تافت معنی

مرا داد از غرور خویش توبه

کنون هر ساعت افزون بیش توبه

(الهینامه، ۱۳۸۷: ۲۴۵)

ب) پرهیز از رذایل اخلاقی

۱- دنیا دوستی

«وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ لِلَّذِينَ يَقُولُونَ أَفَلَا تَعْلَمُونَ». (انعام/۳۲)

دنیا و وابستگی به دنیا از مهم ترین آفت تربیت تلقی می شود و فرد را از رسیدن به کمالات حقیقی دور می کند و عطار در حکایت های گوناگون از دنیا مذمت کرده و راه تربیت را در گذشتن از دنیا می داند و به عقیده ی عطار «آسودگی متعلق به کسانی است که از دنیا گذشته اند.» (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۴۵۲) عطار جهان و آنچه در او هست از مال و جاه و مقام و منصب و غیره چون همه ی عرفا و متصوفه پوچ و بی مقدار و خوار و بی اعتبار می شمارد. رسول اکرم (ص) فرمود: هر آن کس که سخنی از دنیا گوید سالیان دراز از جنت خدا دور افتد.

چنین داده است صاحب شرع فتوی

که «هر کو یک سخن گوید ز دنیا

به پانصد ساله ره کان را شمار است

ز جنت دور افتد» این چه کار است؟

(عطار، ۱۳۸۷: ۳۵۱)

چنین گفته است آن پاکیزه گوهر

که دنیا دوست از سگ هست کمتر

که مرداری است این دنیای غدار

سگان هنگامه کرده گردوار

(همان: ۳۵۲)

دنیا دوست از سگ هم کمتر است زیرا سگ وقتی سیر شد ترک مردار می کند، ولی دنیا طلب هرگز سیر نمی شود. دائم می دود تا آنچه دارد، زیادت کند اینجا فرمایش حضرت علی (ع) به خاطر می آید که فرمودند: «الدُّنْيَا جِيفَةٌ وَطَلَابُهَا كِلَابٌ». عطار از قول عباسه طوسی مثالی می زند و می گوید:

چنین گفته است عباسه که دنیا

چو مرداری است در گلخن به معنی

چو زین مردار شیران سیر خوردند

پلنگان آمدند و قصد کردند

پلنگان چون بخورند و رمیدند
سگان کرد و گرگان در رسیدند
همه دنیا چو مرداری است ای دوست
وزان مردارتر آنک از پی دوست
کسی کو از پی مردار باشد
ز مرداری بتر صد بار باشد

(عطار: ۳۵۱)

۲- غرور و سرکشی

تکبر و خود بینی از زشت ترین رذایل اخلاقی شمرده شده است خودبینی مانع دیدن حقیقت است انسان را از منافع جمع و عقل جمعی باز می دارد متکبران دوستانی یکدل ندارند غرور پيله فریبی است که انسان به دور خود می تند و خویشان را در آن محصور می کند در قرآن آمده است (فلا تزکوا انفسکم: پس پاک نشمارید نفس هایتان را، نجم/ ۳۲) و نیز در جایی دیگر آمده است ولا تصعر حذک الناس و لا تمش فی الارض مرحان الله لا یحب کل مختال فخور (لقمان/ ۱۸) تکبر باعث حرمان جاودانی می شود.

همه موجودات جهان مخلوق یک خالق هستند، در پیشگاه خداوندی هیچ کدام را بر دیگری مزیت و برتری نیست و لذا به چشم حقارت در غیر خود منگرید غرور یعنی خود را دیدن و خدا را ندیدن خودبینان و خود پرستان در نظر عطار قدر و اعتباری ندارند بلکه همه سخن از فروتنی است و ترک رعونت. در حکایتی از الهی نامه آمده است: مجنونی در راهی نشسته بود، محتشمی با هواداران و همراهان بسیار غرق در جامه‌ها و دستارهای زربفت شاهانه، متکبرانه و مغرورانه خرامان از آنجا گذشتند دیوانه بی‌خان و مان که آن خیل خود بین را دید، سر در جیب فرو برد و در دریای اندیشه خویش غرق گردید. شخصی که مراقب حال او بود پرسیدش: چرا چنین آشفته شدی و سر در گریبان در کشیدی؟ گفت من طاقت آن همه باد و بروت را نداشتم و ترسیدم که باد مرا ببرد (ثروتیان، ۱۳۹۰: ۱۶۱)

چنین گفت او که سر در خود کشیدم
ز بس باد و بروت اینجا که دیدم
بترسیدم که براباید مرا باد
چو بگذشتم سر بر کردم آزاد
ولی چون گند رعنایان شنیدم
شدم بی‌طاقت و سر در کشیدم

چون هفت اعضا رعنائی گرفته است جهانی از تو رسوایی گرفته است
کسانی کین صفت از خویش بردند به دنیا کار عقبی پیش بردند

(عطار، ۱۳۸۷: ۲۸۲)

۶ حسد

حسد از رذایل اخلاقی و باعث تباهی انسان است و یکی از اخلاق ذمیه که ایمان انسان را تباه می‌کند و می‌سوزاند حسد نام دارد حسادت باعث می‌شود روان انسان مشوش شود و در نتیجه اخلاق و رفتار آدمی در حال طبیعی نباشد از شر حسود باید به خدا پناه برد. (وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ. فلق/۵)

حسد و خشم صفاتی از این قبیل در وجود آدمی چون اژدهاست و او خود نمی‌بیند چشم از دیدن آن غافل است و بدان نابینا و پیوسته در پرورش آنها توانا. مثلی می‌آورد که سگ پلیدی از کنار شیخ گذشت، شیخ دامن از وی درپیچید. سالیلی گفت: ای بزرگ پاک باز «چون نکردی زین سگ آخر احتراز؟» جواب داد: این سگ ظاهری پلید دارد و من درونی پلید، چگونه از او احتراز کنم؟ (شجیعی، ۱۳۷۸: ۱۵۷)

انوشیروان به باربد، نوازنده دربار خود گفت: حسد از دل بیرون کن، شاد باش، به داده حق راضی باش و آزاد زندگی کن

چنین گفته است کسری باربد را که بی‌اندوه اگر خواهی تو خود را
حسد بیرون کن از خود، شاد گشتی به حق راضی شو و آزاد گشتی

(عطار، ۱۳۸۷: ۲۷۷)

۷ - مال و جاه دوستی

موردی دیگر که شیخ عطار آن را مذموم دانسته و با ذکر حکایات بسیاری سالکان را از آن نهی می‌کند دلبستگی به مال و جاه است که از هوای نفس برمی‌خیزد و به عنوان آفت مهم در طریق تربیت صحیح به شمار می‌رود «عطار در مذمت مال و زر و سیم دنیا حکایات و گفتنی‌های بسیار دارد و با بیان حکایاتی تأکید می‌کند که آنان که مرد حق اند و سالک ره، پی سنگ و رنگ نمی‌رود و به رنگ و بوی دنیا توجهی نمی‌کنند وی

تأکید می‌کند که تعلقات دنیوی را ترک کن دل به چیزی مبند که دلبستگی به دنیا و مال دنیا بند راه است و گمراهت خواهد کرد. دل بسته ظاهر مباح و در صورت میبچ که اصل معنا است و صورت هیچ.» (شجعی، ۱۳۷۸: ۱۵۳)

عطار در مقاله‌ی یازدهم الهی‌نامه می‌گوید که طلب جاه اگر چه اندک باشد زیان دارد چه درین راه پر پیچ و دشوار هر جز حق در نظر آید پیش دیده‌ی سالک حجابی زفت می‌کشد چنانکه اگر طاعت و عبادت که بالطبع سبب قرب است مورد نظر گردد پرده دیده و حجاب دل می‌گردد و از حشش محبوب کند پس درنگر که جاه مذموم چه مایه، سالک را متحجب و از بساط قرب به دور می‌دارد. (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۱۹۹) در الهی‌نامه سالک را از بندگی و دلبستگی به غیر حق برحذر می‌دارد و می‌گوید:

برون حق به چیزی زنده بودن کجا باشد دلیل بنده بودن
به چیزی دون حق اگر زنده باشی به قطع آن چیز را تو بنده باشی

(عطار، ۱۳۸۷: ۲۴۶)

البته ذکر این نکته ضروری است که آنچه که از نظر شیخ عطار مذموم و ناپسند است دلبستگی و تعلق خاطر به مال و ثروت و جاه می‌باشد و بعنوان مانع و آفت تربیت و مانع اخلاص و صدق می‌باشد و انسان را از رسیدن به کمال باز می‌دارند می‌باشد و گرنه مال و ثروت و فرزند فی نفسه مانع اخلاص و کمال نیست و لذا لازم نمی‌آید که انسان دست از دنیا و کسب و کار و مال بدارد و چون رهبانان زندگی کند.

(شجعی، ۱۳۷۸: ۱۵۵)

۸ - حرص و طمع

« سَيَطْرُقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ » (آل عمران/ ۱۷۶) بزودی طوق کرده می‌شوند آنچه را بخیلی کردند به آن روز رستاخیز و مر خداست میراث آسمانها و زمین و خدا به آنچه می‌کنید بینا و آگاه است. طمع و آز اخلاق ذمیمه‌ای است که انسانها باید از آن دوری کنند زیرا داشتن چنین

اخلاقی باعث میشود که انسان نزد دیگران زشت جلوه کند، کسانی که طمع کارند و بخیل در روز رستاخیز بر گردن آنها طوق زده می شود.

«الطَّمِيعُ فِي وَثَاقِ الدُّلِّ» آزمند در کنار ذلت و خواری گرفتار است. (نهج البلاغه/۱۵۰۹)

در مقاله نوزدهم الهی نامه پسر نزد پدر می آید و خواهش می کند به او علم کیمیا گری بیاموزد. پدرش جواب می دهد: حرص بر تو غالب شده است، از این جهت طالب کیمیا هستی، این دنیای دنی را که سرای مکر و جای دشمن است برای چه می خواهی؟ و برای چه حرص می زنی و بی آرامی، دانه ی مرغ حریص خاک است و خاک جاودان حرص چون آتشی است که هر گاه در هیزم افتد آن را بسوزاند.

آب قناعت بر سر این آتش ریز و گر نه جاودان در این آتش باقی خواهی ماند

(شجعی، ۱۳۷۸: ۱۵۵)

دلت زان کیمیا را طالب آمد	پدر گفتش که حرصت غالب آمد
سرای مکر و جای دشمنی را	چه خواهی کرد دنیای دنی را
برای صید تو هر هفت کرده	که دنی هست زالی هفت پرده
ز خاکش سیری آرد جاودانه	که مرغ حرص را خاک است دانه

(عطار، ۱۳۸۷: ۳۴۸)

حرص آدمی پایان ندارد. جرقه آتشی است که چون در هیزم خشک افتد آن را بسوزاند بهتر آن است که آبی بر سر آن افشانی. حرص به دنیا که در زمره ی دنیا طلبی قرار دارد و از سرکشی نفس اماره حاصل می آید مانعی بزرگ بر سر طریقت و رسیدن به کمال انسان و قرب الهی می باشد و عطار در مزمت حرص اینگونه می گوید:

خود ایمان نیستش بر حق تعالی	چو حرص آدمی دارد کمالی
چو در هیزم فتد از پس شود باز	چگونه ذره آتش سرافراز
به پس می باز خواهد رفت از سوز	تو راگر ذره‌ای حرص است امروز
که آبی بر سر آتش فشانی	تو را پس آن نکوتر گر بدانی
بمانی جاودان آتش پرستی	وگر نه تو نه هشیاری نه مستی

وگر یک جو حرامت در میان است به هر یک جو عذابی جاودان است

(همان: ۳۴۹)

۹ - غیبت

یکی از منفورترین و زشت‌ترین اخلاق رذیله است، هر کس که غیبت کند گویی جسد مرده برادر خویش را می‌خورد. خداوند غیب‌کنندگان و عیب‌گویان را عذاب خواهد کرد: ویل لکل همزه لمزه (همزه/۱) غیب‌نشانه‌ی عجز است: الغیبه جهد العاجز: غیب‌کردن آخرین کوشش عاجز است. عطار نیز همچون دیگر بزرگان این اخلاق را مذوم دانسته است.

چنین نقل است در توریت که آن کس که او غیبت کند، آنگاه از آن پس
از آن تو بت کند، آخر کسی اوست که در صحن بهشتش ره دهد دوست
وگر خود توبه نکند اولین کس که در دوزخ شود او باشد و بس

(همان: ۳۵۸)

در حکایتی از الهی نامه آمده است بزرگی اطراف جهان را گشته، سرانجام خلوت گزیده و خاموش نشسته بود، و با کسی گفت و شنود نمی‌کرد. یکی پرسید این همه جهان را گشته‌ای چه دیده‌ای؟ گفت: هفت اقلیم را گشتم و جز یک کس و نیم ندیدم. یکی آن بود که از نیک و بد مردم هیچ نمی‌گفت و آن دیگری اگر می‌گفت نیکی مردم می‌گفت:

چنین گفت او که «گشتم هفت اقلیم ندیدم در جهان جز یک کس و نیم
یکی آن بود مانده در پسی او که نه نیک و نه بد گفت از کسی او
ولیکن نیمه‌ای آن بود کز عز بجز نیکو گفت از خلق هرگز»
تو را تا نیک و بد همراه باشد نه دل بینا نه جان آگاه باشد
ولیکن چون نه این ماند نه آنت به سر قدس مشغول است جانت

(همان: ۳۵۸)

۱۰ نفس پرستی

مهمترین عامل گمراهی و اغوا بشر نفس است مادر همه ی پلیدها و گناهان نفس است که انسان را به وادی باطل می کشاند و آدمیان را بدی رهنمون می کند: «وَأَمَّا ابْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ أَمْرًا هَبِئَتْ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (یوسف / ۵۴) و بری می دانم نفسم را به درستی که نفس امر کننده به بدی است مگر آنکه رحم کند پروردگار براستی، پروردگارم آمرزنده و مهربان است.» عطار نیز نفس به را به همین تعبیر در اشعارش بکار می برد و آن را مسئول ارتکاب بدی ها و زشتی ها می داند و می گوید: «در تن پلیدی هاست مارها و کژدم ها در زیر پرده وجود تو خفته اند و تو خود را گم کرده ای: اگر توانستی از گزند این مارها وارهی به خوشی در خاک خواهی خفت». در الهی نامه به نفس اماره اشاره می کند و می گوید: اگر تو پیرو نفس اماره باشی از سگ و خوک بدتر و پست تری ولی آنگاه که به مرحله ی نفس مطمئنه رسیدی، خطاب «ارجعی» از بارگاه حق تعالی خواهی شنید در حکایتی از الهی نامه آمده است که منصور حلاج، پیر را گفت: ای نکوکار! نفس را به چیزی مشغول کن تا مجال نیابد؛ و گر نه تو را به صد کار نکردنی وادار می کند.

زمانی که این سگ سیر شد، شیر می شود و زبانش به غیبت دراز می گردد و هر چه به گوشش خوانی او را خاموشی نیاری کرد.

پسر را گفت حلاج نکوکار	«به چیزی نفس را مشغول می دار
وگر نه او تو را معزول دارد	به صد ناکردنی مشغول دارد»
که تو در ره نه ای مرد قوی ذات	کزینها دم توانی زد به میقات
تو را تا نفس می ماند خیالی	بود مشغولی اش دایم کمالی
اگر این سگ زمانی سیر گردد	عجب این است کاینجا شیر گردد
شکم چون سیر گردد یک زمانش	به غیبت گرسنه گردد زبانش
چو تیغی تیز بگشاید زبانی	به غیبت می کشد خلق جهانی
بسی گر چه فرو گویی به گوشش	نیاری کرد یک ساعت خموشش

به غیبت هر که بگشاید زبانی

رسد هر ساعت از غیبت زبانی

(عطار، ۱۳۸۷: ۳۵۷)

۱۱- ریا و تظاهر

«انَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (توبه/۶۹). پیروی از چنین افرادی جامعه را به ورطه نابودی می‌کشاند.

تزویر و ریاکاری از بدترین و منفورترین آفت اجتماعی هر جامعه است انسان منافق و ریاکار با ظاهری فریبنده اما درونی لجنزار سعی در جلب نظر دیگران می‌کند و با این رفتار دوگانه بسیاری از انسانها را می‌فریبد و خود در میان به هر هدفی که می‌خواهد می‌رسد لذا از ابتدای طلوع آفتاب درخشان اسلام چنین افرادی در اجتماع مسلمانان بروز کرده اند که قرآن از آنها به عنوان فاسق یاد کرده است (وَلَا تَطْعَمُ الْكَاْفِرِينَ وَ الْمُنَافِقِينَ) (احزاب/۱۴۲) از منافقان و کافران اطاعت مکن.

در حکایتی از قول عطار چنین آمده است: نانوايي شهرت بسیار شبلی را شنیده بود و آرزوی دیدارش را می‌کرد روزی شبلی از گرمابه بیرون آمد و به دکان این نانوا رفت، گرده ای نان برداشت نانوا نان را از دست او گرفت ای بینوا نان به تو نمی‌دهم. شبلی سخنی نگفت و به راه خود ادامه داد. شخصی آنجا ناظر بود گفت: ای نانوا این شبلی بود، چرا چنین کردی؟ نانوا بسیار ناراحت و پریشان و آشفته حال دکان را رها کرد و به دنبال شبلی دویدن گرفت تا به او رسید به پایش افتاد و پوزشها خواست.

شبلی گفت: اگر می‌خواهی جبران این تقصیر را بنمایی فردا عده ای را به ناهار دعوت کن من نیز در شمار آن عده مهمان تو خواهم شد. نانوا قبول کرد سفره ای شاهانه ترتیب داد و گروه بسیاری را دعوت کرد چون غذا خوردند و از سفره برخاستند عزیزی شوریده حال از شبلی پرسید: من نه خوبی می‌شناسم و نه زشتی بگو جهنمی و بهشتی کیست؟ شبلی جواب داد: میزبان ما را بنگر که به خاطر شهرت من چنین سفره‌ای ترتیب داد ولی یک گرده نان بهر خدا نداد (شجیعی، ۱۳۷۸: ۱۵۰)

به حق یک گرده ندهد تا قیامت

کشید از بهر شبلی صد غرامت

که گر یک گرده دادی بی‌درستی
نبودی دوزخی، بودی بهشتی
کنون گر دوزخی خواهی نگه کن
همه آبش همه نانش، سیه کن
خدا را گر پرستی تو به اخلاص
بکن جهدی که گردی از ریا خاص

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۷۹)

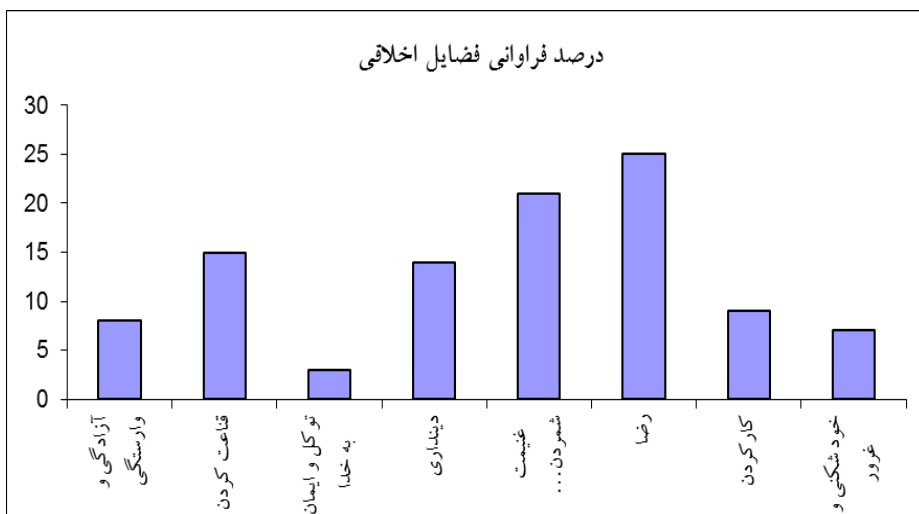
نتیجه‌گیری:

در هر دوره و در بسیاری از آثار مهم ادبی ایران و جهان، بیان، تفسیر، اشاعه و گسترش اصول اخلاقی هدف اصلی شاعران و نویسندگان بوده است. شعرا و نویسندگان نامی و شهیر همواره در پی این بوده‌اند که اصول اخلاقی را به گونه‌ای شیرین در کتب و نوشته‌های خود بیاورند و از این دست نمونه‌های ادبی و نوشتاری در زبان فارسی بسیار هست که عطار نیشابوری نمونه‌ای ماندگار و برجسته در تاریخ ادب ایران زمین و بلکه جهان است. ادبیات فارسی به خصوص شعر، گنجینه‌ای است که تقریباً تمام فعالیت‌های عقلی و ذوقی ایرانیان را در خود جای داده است. تعالیم اخلاقی نیز یکی از این مباحث است که در حوزه‌ی این فعالیت‌ها قرار می‌گیرد. تعالیم آموزه‌های اخلاقی درصد قابل توجهی از حکایت‌های عطار را به خود اختصاص داده است و در فرهنگ اسلامی پیشینه‌ای بسیار دارد و هر یک از اندیشمندان دنیای اسلام آن را به گونه‌ای خاص از دیدگاه و منظری ویژه مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند.

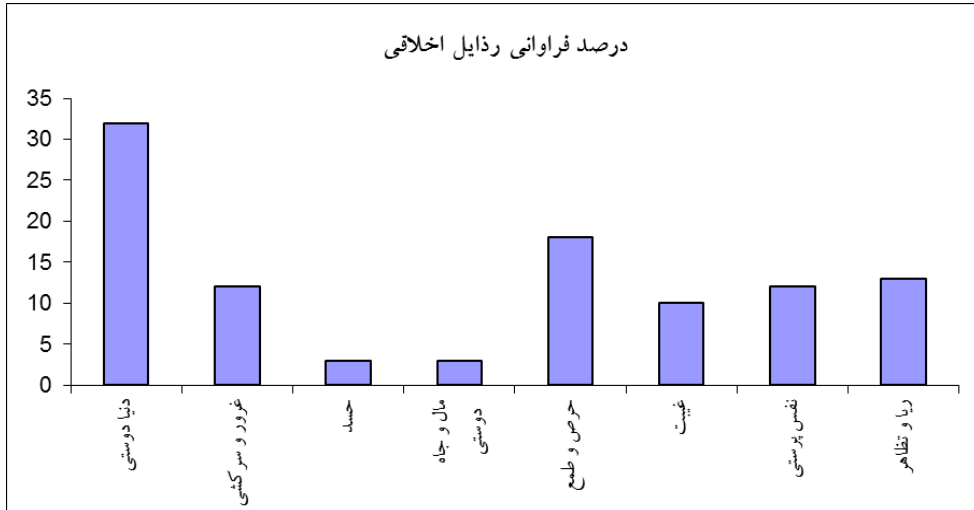
عطار در مقام هنرمندی بزرگ و روان‌شناس بسیاری نکات باریک و اندیشه‌های خود را در لباس حکایات دلپذیر عرضه داشته است و این خصیصه موجب آمده است که آراء جدی و استوار او به صورتی مطبوع در نظر خواننده جلوه نماید و در او تاثیر کند. عطار شاعر نیست که دارای اندیشه پهن‌پهن و وسع‌ی صدر انسان دوستی است. وی اصول اخلاقی و راه و رسم زندگی را هوشمندانه درک کرده و حاصل تجربیات خود را در قالب سخنانی نرم و دلاویز و شور‌انگیز که هر یک از آنها می‌تواند تا دنیا دنیاست راهنمای افراد و جوامع بشری گردد.

در پایان این پژوهش می‌توان گفت هدف تربیت در دیدگاه عطار رسیدن آدمی به مقام قرب الهی بندگی می‌باشد و این تربیت و تعبیر رفتار باید بر اساس مواظبت شریعت باشد و این مواظبت تا انتهای راه ادامه دارد. و به نظر وی تربیت ضرورت دارد چرا که با توجه به تعالیم او در خصوص ترک دنیا و قطع علایق دنیوی و مبارزه با نفس و دنیا پرستی و کسب فضائل اخلاقی بدون داشتن یک برنامه تربیتی و به کارگیری اصول و روش های تربیت درست امکان پذیر نمی باشد. الهی نامه شیخ فرید الدین عطار نیشابوری دریایی است بر دقایق عرفان و حکمت الهی که مرواریدهای معارف قرآنی، حکمی، فلسفی، تربیتی و کلامی در صدف اشعار چنان استادانه نهفته شده است که باید غواص ماهر بحر حقیقت بود تا بتوان آن مرواریدها را به رشته تحریر آورد. در این کتاب، آموزه های بسیار زیادی در وادی عرفان و تربیت مطرح شده که شمه ای از آن در این مقاله بیان شد. عطار با زبان حکایت و داستان سعی بر آن داشت که این مفاهیم را برای خوانندگان خویش توضیح دهد و معارف را برای آنها رمزگشایی کند. در تربیت امروزی، انسان باید در رشد و تکامل خود بکوشد و به درک زیبایی از زندگی و هستی نایل شود.

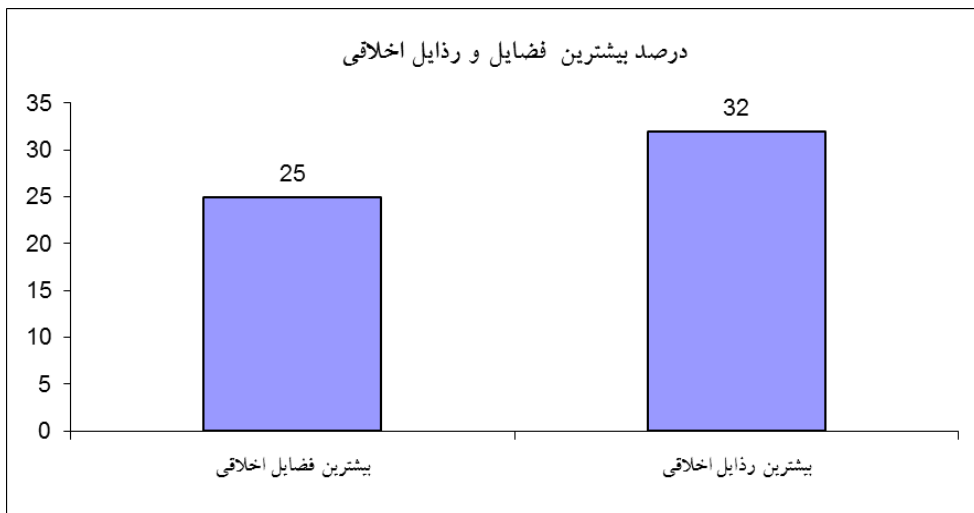
نمودار ۱ درصد فراوانی فضایل اخلاقی



نمودار ۲ درصد فراوانی رذایل اخلاقی



نمودار ۳ درصد بیشترین فضایل و رذایل اخلاقی



منابع و مأخذ:

- ۱ - قرآن کریم
- ۲ - نهج البلاغه. (۱۳۶۱). ترجمه داریوش شاهین، انتشارات جاویدان.
- ۳ - انصاریان، حسین. (۱۳۸۶). زیبایی های اخلاق، قم: انتشارات دارالعرفان.
- ۴ - پور جوادی، نصرالله. (۱۳۷۲). بوی جان، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵ - ثروتیان، بهروز. (۱۳۹۰). طنز و رمز در الهی نامه، انتشارات سوره مهر وابسته به حوزه هنری.
- ۶ - شجیعی، پوران. (۱۳۸۷). مسافر سرگشته، انتشارات سیمای دانش.
- ۷ - طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۳). اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۸ - عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). الهی نامه ، به تصحیح و اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- ۹ - فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۵۳). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران.
- ۱۰ - مشرف، مریم (۱۳۸۹) جستارهای در ادبیات تعلیمی ایران، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- ۱۱ - نراقی ، احمد، (۱۳۸۷)، معراج السعاده، قم: انتشارات آئین دانش.

درونمایه‌های پند و اندرز در شعر انقلاب

دکتر فاطمه الهامی¹

مطهره عباسیان²

چکیده

شعر تعلیمی، از آغازین دوره‌های شعر پارسی پدید آمد و به تدریج و در دوره‌های مختلف شکلی گسترده یافت به‌گونه‌ای که همچنان جایگاه گسترده خود را تا دوران معاصر حفظ کرده است اما به نظر می‌رسد تنها «شیوه بیان» آن در این دوران متفاوت شده باشد. پیام این نوع شعر، اندیشه‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و آموزشی است که به دلیل درونمایه کاملاً کاربردی آن در شعر فارسی مطرح شد. شاخصترین محور شعر تعلیمی، پند و اندرز است. پند و اندرزهایی که گاه آشکار و گاه پنهان، گاه سیاسی و گاه اجتماعی و در زبانها و شیوه‌های مختلف، به مخاطبان ارائه شده است. در این پژوهش به شاخه پند و اندرز در شعر تعلیمی پرداخته‌ایم و با بررسی روند آن از آغاز تا کنون به ارائه مصادیق و بسامد آن در شعر انقلاب اشاره کرده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: شعر تعلیمی، پند، اندرز، شعر انقلاب.

1- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه دریانوردی و علوم دریایی چابهار.

2- دانشجوی کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه دریانوردی و علوم دریایی چابهار.

۱- مقدمه

۱-۱- شعر تعلیمی

شعر تعلیمی (Didactic literature) اثری است که هدف آن ارشاد و تعلیم است و جنبه‌های مختلفی چون اخلاق، مسائل و انتقادات اجتماعی و سیاسی و آموزشی را در برمیگیرد (داد، ۱۳۸۷: ۲۱). البته برخی پرداختن به آموزه‌های مذهبی و عرفانی و حتی علوم و فنون با هدف وعظ و حکمت را نیز شعر تعلیمی میدانند (رزمجو، ۱۳۸۲: ۹۵)، چرا که در نمونه‌های اروپایی این نوع شعر، شعری عرضه شده است که عقیده‌های خاص را مطرح میکند و حتی لازم نیست از لحاظ هنری و تخیلی قوی و پرمایه باشد؛ اما در فرهنگ فارسی شاهکارهایی از ادبیات تعلیمی همچون بوستان و حدیقه الحقیقه را داریم که از این نظر پربار هستند (رستگارفسائی، ۱۳۸۰: ۱۳۷۷). ولی این که جنبه آموزشی اشعار تعلیمی بر دیگر جنبه‌های آن ارجحیت دارد (فرشیدورد، ۱۳۵۸: ۴۳)، تقریباً در تمام تعاریف وارده مشترک است. البته برخی در تعریف این نوع ادبیات، به «هدف» آن اشاره کرده و ادبیات تعلیمی را ادبیاتی میدانند که نیکبختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او میداند و هم خود را متوجه پرورش قوای روحی انسان میکند (مشراف، ۱۳۸۹: ۹). به نظر می‌آید شمیسا تعریف جامع‌تری از این مقوله به دست داده است: اثر ادبی تعلیمی، اثری است که دانشی را برای خواننده تشریح کند یا مسائل اخلاقی، مذهبی و فلسفی را به شکل ادبی عرضه دارد و این، در حالی است که در اثری عناصر و مایه‌های ادبی کمتر و در آثار بیشتر است. این اثر میتواند هم تخیلی باشد، هم به صورت داستان و هم نمایش. همانگونه که بسیاری از شاهکارهای ادبی جنبه تعلیمی دارند (شمیسا، ۱۳۸۹: ۲۵۵).

از آنجا که ادبیات تعلیمی به لحاظ قدمت و دامنه گسترده‌ترین نوع ادبی ایران است، گاهی قائل شدن محدوده و مرز برای معرفی اثری به عنوان تعلیمی یا غیرتعلیمی مشکل به نظر میرسد؛ زیرا مثلاً برخی آثار حماسی همچون شاهنامه نیز خالی از مضامین تعلیمی نیست و نیز برخی آثار تغزلی با درونمایه‌های عشق و جنون مثل آثار منظوم

نظامی و سعدی نیز همین گونه‌اند. سعدی از جمله مشهورترین افراد در ادب تعلیمی است؛ اما او «شخصیتی تلفیقی با اندیشه‌های مختلف و متنوع است» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۸: ۱۰۵) و به لحاظ استفاده از شیوه نوین پند و اندرز که مبتنی بر تلفیق اندیشه با هنر است، «در باب شعر تعلیمی سنتشکنی کرده است» (غلامرضایی، ۱۳۷۷: ۳۲۱)، اما از همین نصایح نیز طمع سودجویی ندارد (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۳). میتوان گفت شیوه نوین سعدی، شیوه‌های است که در ادبیات بعد از آن رواج پیدا کرد و پایه‌های شعر تعلیمی را مستحکم کرد.

برخی افلاطون را نخستین کسی که بر ارزش اخلاق در ادبیات پایبند بوده است (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۰: ۲۲۶) و برخی نخستین و مفصلترین پندنامه فارسی (پهلوی) را نسکی از اوستای دوره ساسانی به نام «بَرش نسک» میدانند که منبع دینکرت ششم بوده است (تفضلی، ۱۳۸۶: ۱۳۵). اما ظاهراً نخستین اثر منظوم مستقل در این زمینه پندنامه انوشیروان است که توسط بدایعی بلخی در بحر متقارب سروده شده است (داد، ۱۳۸۷: ۲۱). در هر حال، این گونه شعر، برای القای نتیجه اخلاقی خاص سروده میشود؛ خواه این که در آغاز سرایش اثر، هدف شاعر این موضوع نبوده؛ ولی در درازمدت و با تغییر نظام فرهنگی-اجتماعی جامعه شعر تبدیل به شعر تعلیمی شده است یا این که از همان آغاز و تا همیشه شعر تعلیمی بوده است. مهمترین هدف شعر تعلیمی پند و اندرز و گاه انتقاد است. از نام دیگر ادبیات تعلیمی که همان ادبیات ارشادی است میتوان پی برد که هدف این نوع ادبیات چیست. بیشک اینگونه ادبیات به ویژه در شعر از گسترده‌ترین گونه‌های ادبی این مرز و بوم میتواند قلمداد شود. از رودکی تا سنایی و از سعدی و مولانا تا بهار و نیما و از شاملو و فروغ تا شاعران پس از انقلاب همه دستی در ادبیات تعلیمی دارند و تنها تفاوت دوره‌های مختلف، در شیوه، بسامد و میزان استفاده شاعران از مفاهیم تعلیمی است.

۱-۲- شعر انقلاب

شعر انقلاب شاخه‌های پر بار از شعر معاصر قلمداد میشود. آنچه از آن به عنوان شعر معاصر یاد میشود، شعری است که در سالهای پایانی حکومت قاجار و برقراری مشروطه در ایران رونق و گسترش یافت (عبادیان، ۱۳۸۷: ۳۳)، اما دشوار است که بتوان تعریف جامع و مانع و نیز نقطه شروعی برای شعر انقلاب یافت (کاظمی، ۱۳۹۰: ۱۹). در هر حال شعر انقلاب را از «حوالی دهه چهل هجری شمسی» قابل مشاهده دانستهند (همان: ۲۰). لازم به ذکر است که بررسی این نوع شعر با بررسی شرایط حاکم بر جامعه میسر است؛ اما از آنجا که پژوهش حاضر تنها مصروف درونمایه‌های پند و اندرز در شعر انقلاب است و باز به دلیل گستردگی موضوع پژوهش، از پرداختن به اوضاع اجتماعی حاکم و مقتضیات زمانه به جهت پرهیز از اطاله کلام خودداری میکنیم.

شعر انقلاب حاصل عواطف سرشار نسلی از شاعران معاصر است. نسلی که یا انقلاب و پیش و پس آن را درک کردند و نسلی که شاید در زمان شکلگیری انقلاب و سالها پس از آن حضور نداشته‌اند. بنابراین دسته اول، در شکلگیری و تداوم و توسعه شعر انقلاب با مفهومی سازی و مضمونپردازیهای بعضا کمیاب و حتی نایاب سهم بسزا و حق شایسته‌تری دارند. از آن جمله میتوان به چهره‌هایی همچون «علیرضا قزوه، سلمان هراتی، سهیل محمودی، زکریا اخلاقی» (همان: ۲۴)، و نیز نصرالله مردانی، طاهره صفارزاده، سیدحسن حسینی، قیصر امینپور، محمدرضا عبدالملکیان، علی موسوی گرمارودی، مهرداد اوستا، نعمت میرزازاده (م.آزم)، حمید سبزواری، سپیده کاشانی، علی معلم و ... اشاره کرد.

نکته قابل ذکر در این بخش، بررسی محتوای شعر انقلاب است که آن هم به روشنی و صراحت قابل دستیابی نیست؛ زیرا «سیالیت موضوع و ابهام کرانه‌ها» (همان: ۱۹) ما را دچار مشکل میکند. به هر روی، آنچه بنمایه غالب شعر انقلاب و هویتبخش این گرایش شعری خاص است، میتواند مواردی همچون پیامهای اعتراض و انتقادهای اجتماعی، لزوم وحدت در زیر سایه زعیم و رهبر جامعه، شور انقلابی، یادکرد شهدا،

مبارزه با ظلم و استکبار، همدردی با مظلومان و مستضعفان و مواردی از این دست باشد که البته همه اینها به علاوه کیفیت و کمیت آثار نمیتوانند جوانب وسیع شعر انقلاب را به دست دهند و ما را در رسیدن به تعریفی جامع از شعر انقلاب رهنمون شوند. بخش عمده‌های از محتوای شعر انقلاب اعتراض و انتقاد به وضع موجود بوده است. در سایه همین محتوا، اشعاری سروده شد که نگاه مردم به اوضاع سیاسی-اجتماعی جامعه را تغییر داد. از ابزار لازم برای بازگو کردن اعتراض و انتقاد در دست شاعران، ابزار پند و اندرز بود؛ اما به نظر میرسد شیوه پند و اندرز در این دوران با شیوه پند و اندرزی که از پیشینیان می‌شناسیم و سرشار از باید و نباید و امر و نهیهای نصیحتبار است، فرق دارد. شیوه پند و اندرزی که ما با بررسی شعر انقلاب به آن دست پیدا کردیم، شیوه پنهانی و در لفافه نصیحت کردن است. به نظر میرسد، بالا رفتن بینش عمومی جامعه و نیز ارتقای سطح درک مردم آنها را از شنیدن نصایح آمرانه و نیز امر و نهیهای خسته‌کننده بر حذر داشته است و شاعران زودتر از دیگران به این حقیقت دست یافتند؛ لذا برای برخورداری از پذیرفته شدن در جامعه با مراعات سلیقه و خواست مردم که همان دوری از شنیدن پند و اندرز است، شیوه بیان خود را تغییر دادند و مخاطب را در برداشت از شعر خود آزاد گذاشتند که: «تو خواه از سخنم پند گیر خواه ملال».

این پژوهش بر آن است تا بازتاب ادبیات تعلیمی در شعر انقلاب و بسامد آن را مورد کنکاش قرار دهد. روش جمع‌آوری مطالب کتابخانه‌ای و سپس تحلیل و بررسی مضامین مورد نظر در این پژوهش بوده است. تاکنون در این موضوع پژوهش مستقلی صورت نگرفته؛ ولی با موضوعات مشابه آثار فراوانی در زمینه ادبیات تعلیمی موجود است؛ از جمله: «ادبیات تعلیمی در شعر معاصر» از علیرضا نوری، «نگاهی به اندرزه‌های بهار» از علیرضا شانظری، «ستایش و اندرز در شعر سعدی» از کامران کسایی و

۳-۱- پند و اندرز

«پند» که سخنان کوتاه بزرگان، نویسندگان و چاهم‌سرایان برای یادآوری یک زمینه بنیادی بوده است (حق شناس، ۱۳۶۳: ۵)، در اصل به معنی «راه» و مجازاً به معنی نشان دادن راه و روش است (خلف شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۷۰). این عبارت، از دیرباز و شاید با همان شعار «پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک» زرتشت در بین مردم ایران رواج داشته است.

«اندرز» با اندکی تفاوت سخنانی بوده است که از جانب مقام برجستهای چون پادشاه یا روحانی خطاب به ملازمان و مخاطبان ایراد میشده است (کریمی، ۱۳۶۸: ۶۴۹). در سایه همین «پند و اندرز» جامعه ایرانی پیش از اسلام انسجام خویش را حفظ کرد و توانست از آسیبهای اجتماعی در امان بماند و در مسالمت و با کمترین موارد زیاده خواهی و تجاوز به حقوق، روزگار بگذراند (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۵۲). پندهایی که گاه توسط منادیان به سمع مردم میرسید (مستوفی، ۱۳۳۹: ۱۱۸) و گاه بر ابزار و لوازم زندگی روزمره آنها مثلاً بر حاشیه فرشها، میانه ظروف، صخره‌های بزرگ، دیوارهای قصر شاه، بر سنگ قبرها، بر الواح سنگی و چوبی و... نوشته میشد تا به طور دائم در اختیار و یا مورد توجه آنها باشد (سبزیان پور، ۱۳۹۰: ۱۴۸-۱۵۱).

ضرورت پرداختن به مسئله پند و اندرز در شعر انقلاب از آنجا است که استخراج مسائل و عناصر مختلف فرهنگی از آثار گذشتگان به سبب احتواء آنان بر عناصر فرهنگی و اندیشه و تفکر و دستاوردهای مردم ما، ارزش وافر دارد و برای شناخت گذشته و ریشه، باید هر تلاشی را که میتوانیم، انجام دهیم (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۰: ۸)، و از زاویهای دیگر، هدف از پرداختن به چنین موضوعاتی تقرب به ذات خداوند و ارتقا به برخورداری از عنایات و الطاف خاصه او است تا جایی که بتوان به مصونیت کامل رسید و جاذبهها و ارزشهای غیر الهی کمترین اثر بدی بر جسم و جان نگذارد (ساعی، ۱۳۶۷: ۱۷۵)؛ زیرا اگر آدمی، همواره زیر سایه پندخواهی خیرخواه یا اندرزگویی مشفق قرار

نگیرد، ناخواسته در دامهای بسیار فرو میافتد و اصل تقرب را از دست می‌دهد. باشد که ما نیز به این مهم دست یابیم.

۲- انواع پند و اندرز در شعر انقلاب

پیش از این اشاره کردیم که شیوه بیان پند و اندرز در شعر انقلاب با گذشته تفاوت اساسی پیدا کرده است. اگر در گذشته سعدی آشکارا و آمرانه می‌گوید:

همه روشنی در تن از راستی است ز تاری و کژی بیاید گریست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۶۴)

و یا نظامی خود را ناصحی معرفی میکند که مخاطب باید سخن او را تا آخرین کلام بشنود:

زین ناصح نصرت الهی بشنو دو سه حرف صبحگاهی ...

(نظامی، ۱۳۸۴: ۵۷۶)

و یا فردوسی و مولوی و حافظ و... که بزرگان ادب فارسی هستند، از نصیحت آشکار و پند و موعظه و حتی هشدار دادن واهمهای ندارند؛ اما شاعران انقلاب و شاعران پس از انقلاب در این زمینه محتاطانه عمل میکنند. شاید این موضوع به دلیل ترس از «از دست دادن مخاطب» و یا ملاحظه‌های دیگری که در پژوهشی جداگانه قابل بررسی هستند، باشد. در هر حال، بر آن شدیم تا با تأسی به حدیثی از امام جواد (ع)، پند و اندرز در شعر انقلاب را به دو دسته عمده «پند و اندرز آشکار» و «پند و اندرز پنهان» تقسیم‌بندی کنیم:

امام جواد(ع) میفرماید: «من وعظ اخاه سرا فقد زانه و من وعظه علانیه فقد شانه»:

هرکس برادر (مؤمن) خود را پنهانی پند دهد، او را آراسته است و کسی که آشکارا نصیحت کند، (چهره اجتماعی) او را زشت گردانیده است (شیلنجی، ۲۰۰۵م: ۱۸۰).

۲-۱- پند و اندرز آشکار

این نوع پند و اندرز، همانهایی هستند که از قدیم تا همیشه، آشکارا، صریح، آمرانه و با زبان معروف «بایدها و نبایدها» ارائه میشد و در شعر با مضمون‌پردازیهایی که اغلب

حرکت‌آفرین و تأثیرگذار بود می‌آمد. جریانی که موجوار، مقتضیات زمانه را میدید و در خور آن سخن میگفت. با استخراج این مضمونها در حوزه ادبیات تعلیمی دریافتیم که در چند بخش میتوان به این مقوله پرداخت:

۲-۱-۱- پند و اندرز با بنمایه‌های اخلاقی

از بارزترین نشانه‌های تعلیمی بودن یک اثر توجه شاعر به بنمایه‌های اخلاقی است. مواردی همچون عدالت و بیعدالتی، دوستی و دشمنی، راستی و دروغ، رعایت یا عدم رعایت حقوق، طمعورزی و قناعت، بخل و بخشش و... از جمله بنمایه‌های اخلاقی است. این مفاهیم از گذشته تاکنون از مهمترین و پرکاربردترین مفاهیم مورد استفاده شاعران بوده است و اغلب چارهای جز آشکار بیان کردن آن نیست.

مثلاً طاهره صفارزاده از این که برخی انسانها چون ریشه را کدی هستند و از

سخاوت تهی و خالی، سخت بیقرار است:

تو زندگانی را / نور بودی / باران بودی / کدام ریشه را کد هستی اکنون / چرا نمی‌روی / چرا
نمی‌رویانی؟ (صفارزاده، ۱۳۸۶: ۱۷).

یا علیرضا قزوه که برای رهایی از ناشایستگیهای اخلاقی رایج در جامعه، مخاطب را

به بیتوجه شدن به این موضوعات و بیخیالی پند میدهد:

بیا بیخیال باشیم / در روزگار چرخشهای صد و هشتاد درجه / در روزگار جوک و غیبت
(قزوه، ۱۳۶۹: ۹۱)

هم او، در غزلی دیگر، از این که انسان خود را مضحکه هوس کند، آشفته است و

دلسوزانه، از مخاطب میخواهد که خود را از این دام برهاند:

مهرة نرد هوس بازیتان خواهد داد / تا به کی مضحکه هر هیجانید شما؟

یا از این دمدمه خود را به کناری بکشید / یا از این وسوسه خود را برهانید شما

(همان، ۱۳۹۱: ۹۰)

و در این زمینه، بیتی از سیدحسن حسینی را بخوانیم که سرشار از پند اخلاقی است:
پهل خودمحوری‌ها را به ناحق داوری‌ها را بزن چرخ علی گونه به گرد محوری دیگر
(حسینی، ۱۳۸۷: ۱۲)

۲-۱-۲- پند و اندرز با بن مایه‌های آیینی از زبان بزرگان یا با اشاره به مرام و مسلک

آنها

شاید بتوان عنوان کرد که این نوع پند و اندرز، پند و اندرزهایی است که ریشه در باورهای دینی و اعتقادات مذهبی دارد و چنین پندهایی اگر از زبان بزرگمردی به مخاطب داده شود، میتواند تأثیر بهتر و بازخورد مؤثرتری داشته باشد. یا حتی اگر قرار نیست چنین نصیحتی از زبان زعیم و بزرگ مردم گفته شود، شاعر با اشاره به مرام و مسلک آنان، مخاطب را به شبیه شدن به آنها و تأسی کردن از آنها تشویق میکند.

در شعر زیر از سید حسن حسینی کاملاً این نوع پند و اندرز را میتوان دید. شاعر ترجیح میدهد کلامی را که از زبان خود نیز میتواند استفاده کند، از زبان پهلوان و بزرگ مردم، در سایه ایهام و استعاره و نیز بهره‌گیری از مفاهیم حماسی عنوان کند: *دیروز پهلوان/ میگفت با غریب: / ای نوچه‌های من! / باید شکست و رست به نیروی خلقها/ شاخ مهیب دیو/ باید گسست بند ز بندش به کارزار... (حسینی، ۱۳۸۷: ۵۸).*

که شاعر، دعوت به جنگ و نبرد و پیوستن به نیروهای مردمی را برای شکست دادن دشمن عنوان میکند؛ اگرچه میتواند مستقیماً با زبان خود به مردم بگوید اما ترجیح داده که مردم آن را از زبان پهلوان شهر بشنوند.

و یا در شعر معروف «مولا ویلا نداشت» از علیرضا قزوه که سراسر انتقادی و اعتراضی است، شاعر، ضمن این که مخاطب را به کتاب روشن نهج البلاغه ارجاع می‌دهد با اشاره به مسلک نبی مکرم (ص) و حضرت علی (ع)، اندرزگونه و پندآمیز از زاهدان ریایی جامعه شکوه میکند و به مردم، رجعت به مفاهیم انسانساز نهج البلاغه و بازگشت به قناعت و سادگی، صبر بر تنگدستی و شکیبایی در مشکلات را گوشزد میکند:

بیا به آفتابی نهج البلاغه برگردیم / چرا نهج البلاغه را جدی نمیگیریم؟ / مولا ویلا نداشت /
معاویه کاخ سبز داشت / پیامبر به شکمش سنگ میبست / امام سبزمینی میخورد / البته به
شما توهین نشود (قزوه، ۱۳۶۹: ۱۰۸)

۲ + ۳ پند و اندرز با بن مایه‌های ملی - مذهبی

این نوع پند و اندرز را در دایره شمول پنجاهایی قرار داده‌ایم که تحت تأثیر شرایط
اجتماعی و باورهای ملی بر زبان شاعر جاری و ساری شده است. نمونه‌های زیر شاید به
روشن شدن مفهوم مدنظر ما، کمک کند:
علیرضا قزوه، در غزلی که متأثر از شرایط آشفته و بههم ریخته جامعه است، این گونه
خواننده را مورد خطاب قرار میدهد:

سعی کن آینه را هر صبح لب‌خوانی کنی سعی کن با یک نظر منظورها را بشنوی
پنبه را از گوش بیرون آر، ای حلاج وهم! تا اناالحق گفتن منظورها را بشنوی

(قزوه، ۱۳۹۱: ۱۱۴)

اشاره شاعر به بیدار شدن مردم و درک حقایق، شاهد مثال ما میتواند باشد؛ آن آگاهی
و بیداری که در خلال آن بتوان با یک نظر متوجه منظوره‌های فراوان شد؛ به گونه‌ای که
حتی پیام آینه‌ها که همان روشنی و نور است، قابل شنیدن شود.
و سیدحسین حسینی، مردم را به آزادی دعوت میکند و از آنان میخواهد که بال و
پر باز کنند و در شرایط نابهنجار روزگار، برای خود زمینهای شادمانی فراهم آورند:
ز بام خانه شادی هلا ای مرغ آزادی سرود تازه‌ای سر کن بزن بال و پری دیگر

(حسینی، ۱۳۸۷: ۱۲)

و این، قیصر امینپور است که مردم را با یک پند آشکار، دعوت به خیزش و حرکت
و شور انقلابی میکند:

ز پشت پنجره برخیز! تا به کوچه رویم برای دیدن تصویر، قاب لازم نیست

(امین‌پور، ۱۳۶۸: ۷۸)

حرکت و خیزشی که مردم در فضای نابسامان دهه شصت، شدیداً به آن نیاز داشتند و باید آن را در بطن جامعه، در میان توده‌های مردم و در کوچه‌ها و خیابانها پیدا می‌کردند.

۲-۱-۴- پند و اندرز با بنمایه‌های سیاسی-اجتماعی

شعر تعلیمی از زمان انقلاب مشروطه به بعد وارد مسائل سیاسی و اجتماعی گردید و ادبیات را-البته با لحنی انتقادی و بعضاً پرخاشگرانه- به سمت تعهد و مسائل اجتماعی سوق داد(رزمجو، ۱۳۸۲: ۹۶). در شعر انقلاب نمونه‌های فراوانی از این دست به چشم می‌آید چرا که انقلاب اصلاً به همین دلیل سیاسی و اجتماعی بودنش، انقلاب شد. شعرهایی که در خلال پاسداشت دستاوردکاران و عوامل انقلاب، برای دستیابی به هدفی سیاسی- اجتماعی سروده شد، مثل شعری ستایشبار از سید حسن حسینی برای پاسداران:

دست شهامت یاران شب زنده‌دار/ ای امتداد سرخ سلسله سربداران: پاسداران... بر کفر، کفر
هزار چهره بت‌زید (حسینی، ۱۳۸۷: ۷۲)

که شاعر، ابتدا با مدح و ستایش پاسداران، به تحریض آنان پرداخته تا در پایان شعر به آنها کفرستیزی و نبرد و حمله را یادآور شود.

یا شعر ستایشبار «غزل غربت» از علیرضا قزوه برای بنیانگذار انقلاب:

به یمن نام بلند تو در این سپیده نورانی قلم به دست شقایق‌هاست، علم به دوش سپید

(قزوه، ۱۳۶۹: ۲۰)

که به نظر می‌آید با توجه به ابیات قبل، شاعر از رزمندگان و جویندگان حقیقت با حالتی پندآمیز می‌خواهد که جان بر کف باشند و همچنان در راه آرمانهای انقلاب جان - فشانی کنند.

در این دسته، شعرهایی نیز قرار می‌گیرند که شاعر به اقشار و گروه‌های انقلابی با زبان پند آشکار، بایدها و نبایدها را متذکر میشود و گذر نکردن از خطوط قرمز را به طور شفاف گوشزد میکند. به نمونه زیر توجه کنید:

بیاید به دلارها/ به چشم یک اجنبی نگاه کنیم/ بیاید مرزهای خونینمان را پاس بداریم/
بیاید به کراواتها محل نگذاریم / بیاید با ماشین بیت المال / به خانه باجناقمان نرویم...
(همان: ۱۲۸)

۲-۱-۵- پند و اندرز با بنمایه‌های متجددانه

در این مقال، پند و اندرزهایی را جا داده‌ایم که به نظر نگارندگان، شاعر با استفاده از عبارات یا اصطلاحات نو و همچنین به‌کارگیری عناوین یا مستندات از فرهنگهای بیگانه، سعی در آفرینش اثری خلاقانه و نوینتر داشته است. عناوین و اصطلاحاتی همچون جیغ بنفش، زوزه صورتی، حق و تو و... که برخاسته از فرهنگ ادبی کشور خودمان نیست و به نظر میرسد رواج ترجمه آثار اروپایی که از سالهای پیش در میان شاعران صورت گرفته است، در آفرینش این شعرهای متجددانه بیتأثیر نباشد. شعرهایی که اغلب لحنی تحکمی و نصیحتگرانه دارد و شاعر میخواهد مثل «یک تحلیلگر سیاسی- اجتماعی» (کاظمی، ۱۳۹۰: ۹۷) اوضاع جامعه را به بوته نقد بکشد. نمونه‌های زیبایی از این نوع را در شعر صفارزاده میبینیم:

باغستانهای دره نیل را اجاره داده‌اند/ در لهستان حق و تو به اشراف تعلق دارد/ در تایوان، آدم را مثل سیب زمینی کنار هر خوراک می نشاندند/ باید به برادرت که علیه تو توطئه می‌کند حق بدهی... (صفارزاده، ۱۳۸۸: ۴۶)

صفارزاده، در این شعر، از تجاوز و ظلم و نابرابری شکایت میکند و در یک عبارت تعریضگونه، حق را به طرف ظلم میدهد و اینگونه میخواهد مظلومیت مظلوم را دوچندان جلوه دهد. پس در عبارتی پندآمیز میگوید باید به برادر توطئه‌گر خود حق بدهی و منظورش درست برعکس این است! همین باید و نباید کردن، این شعر را در حیطه شعر پندآمیز قرار داده است.

و یا در «مولا ویلا نداشت» علیرضا قزوه همین لحن اندرز متجددانه را میبینیم:
وقتی تابوت عاطفه بر زمین مانده بود / جمعی به جیغ بنفش میاندیشیدند / و برای کشف زوزه صورتی

هفت مرتبه ایوت و اکتاویوپاز را ورق میزدند... خداکند روایت فتح را فراموش نکنیم (قزوه، ۱۳۶۹: ۹۹)

شاعر، از اوضاع بسیار ناراضی است. او با تمسک به عبارات و اصطلاحاتی که نوآورانه است؛ اما عملاً به درد زندگی و زندگان نمیخورد، با اضطراب هشدار میدهد که نباید غبار فراموشی بر دل‌مان بنشیند. نباید روایت فتح و راویان شهید روایت فتح را از خاطر برد و نباید به شهدا بیاعتنا بود (شعر، به مجموعه روایت فتح، که مستندی برای شهدا بود هم اشاره دارد).

۲-۲- پند و اندرز پنهان

این نوع پند و اندرز، همانهایی هستند که به نظر میرسد با توجه به مقتضای مخاطب امروز در جریان شعر معاصر، ریشه دوانده‌اند. پندهایی مخفی و پنهانی که مخاطب باید با دریافت خودش به آن دست یابد. دریافت این گونه پندها چون با زبان «باید و نباید» ارائه نشده است، نیاز به تعمق بیشتر و درک صحیحتر از شعر و نیز خوانش کل شعر با همه جهات و درونمایه‌های آن خواهد داشت. با استخراج این مضمونها در حوزه ادبیات تعلیمی دریافته‌ایم که در چند بخش میتوان به این مقوله پرداخت؛ البته باید خاطر نشان کرد که این نوع پندهای غیرمستقیم قطعاً اثرگذاری بیشتر و بهتری بر مخاطب خواهند داشت و شاعر انقلاب با توجه به نیاز جامعه، این نوع شعرهای اندرزگونه را انتخاب کرده است.

۲-۲-۱- پند و اندرز با بنمایه‌های انتقادی

شعرهایی است که به انتقاد از وضع موجود و نارواییها و نابسامانیها میپردازد. شاعر در خلال این انتقادات، پند و اندرز میدهد، دست به روشنگری میزند و خواستار اصلاحات است. با بررسی دفاتر شعر انقلاب از چند شاعر مطرح در این زمینه، بر آن شدیم که این بنمایه‌ها را در دو دسته تقریباً جامع «انتقاد به گروهها و قشرهای اجتماعی» و «انتقاد به خودیها» تقسیمبندی کنیم:

۲-۲-۱-۱- پند و اندرز با بنمایه‌های انتقاد به گروه‌ها و قشرهای اجتماعی

در این تقسیم‌بندی شعرهایی قرار می‌گیرند که هدف از سروده شدن آنها، انتقاد نسبت به رفتار و کردار و حتی گفتار بوده است. انتقادی که البته به صورت باید و نباید عرضه نمیشود و پنهانی است. مورد خطاب این انتقادهای در زمان انقلاب افراد، گروه‌ها، قشرها، و در دهه‌های بعد از انقلاب حزبها و جناحها و دست‌بندی‌های اغلب سیاسی بوده است. حال این گروه‌ها یا موافق انقلاب بوده‌اند و یا مخالف و معارض آن:

۲-۲-۱-۱- پند و اندرز با بنمایه‌های انتقاد به گروه‌ها و قشرهای اجتماعی موافق

با انقلاب

حقیقت این است که در دوران انقلاب یا دهه‌های پس از آن برخی از موافقان انقلاب با کردار، گفتار و حتی سکوتشان موجب تنشهایی چه در محافل انقلابی و چه در سطح جامعه شدند. اگرچه این نوع رفتارها، در دهه نخستین انقلاب کمتر اجتماعی میشد و مردم از آن بیخبر بودند؛ اما بعدها گسترده‌تر شد و دیدگاه مردم را نسبت به برخی از موافقین انقلاب تغییر داد. شاعران ولی از همان آغاز تنشها، این افراد را میدیدند و با زبان انتقادی اما نه صریح و آشکار، با آنها برخورد میکردند. «نفوذ تدریجی رفاه‌زدگی، ریاکاری، رواج سودجویی» (کاظمی، ۱۳۹۰: ۲۸) و اختلافات و برخوردهای میانگروهی را میتوان از موارد تنش‌ساز توسط برخی گروه‌های موافق با انقلاب دانست:

به طور مثال، در شعر زیر از سید حسن حسینی شاعری را میبینیم که بیدار است و دعوت به بیداری افرادی میکند که خواهان ماندن در سکوت و بیخبری هستند و خواب را مرهم زخم و راه رهایی میدانند و اصطلاحاً خودشان را به خواب زده‌اند. شاعر ظاهراً هیچ نصیحتی نکرده است؛ اما وقتی از خودش میگوید که حتی در دل شب (استعاره از اوضاع نابسامان جامعه)، نمیتواند بخوابد (استعاره از روشنگری شاعر) پس آن گروه‌هایی که خودشان را به خواب زده‌اند باید بیدار شوند و همگی دست به دست هم از «شب» خلاصی یابند. میبینیم که شاعر از زبان انتقاد بهره‌تعلیمی برده است. شاعر

وقتی از اصطلاح «حصار کهنه اجدادی» استفاده میکند، قطعا پای مخاطبی از جنس خود و موافق با آرمانهای او نیز در میان است:

در این حصار کهنه اجدادی / با این که خواب / مرهم صد زخم کهنه است / با لایلی دایه شب / هرگز / خوابم نمیبرد (حسینی، ۱۳۸۷: ۹۵)

یا علیرضا قزوه در شعر زیر، مرفهان بیدرد را به باد انتقاد میگیرد؛ اما در پشت این انتقاد، شاعر قصد دارد که این افراد را از اعمال و رفتارشان باز دارد و عملا نهی از منکر میکند:

همسایه بغلی ما / با هشتصد متر بنا / به دنیا اعتقاد ندارد! / یک پایش این دنیا است / یک پایش آن دنیا / او در پاک کردن حساب مردم مهارتی خاص دارد / و از ولاالضالین همه ایراد میگیرد... (قزوه، ۱۳۶۹: ۹۴)

و یا قیصر امینپور که در شعر «احوالپرسی» شاعری است منتقد و خسته از کسانی که روحیه یورشطلبی و دستیازی به حقوق مردم را در سر پروراند هاند:

گفت: احوالت چطور است؟ / گفتمش عالی است / مثل حال گل! / حال گل در چنگ چنگیز مغول (امینپور، ۱۳۸۰: ۲۲)

امینپور در این شعر هیچ نصیحتی نمیکند اما نصیحتهای بسیار بر زبان می‌آورد: باید اوضاع جامعه را آرام کرد، باید هوای مستضعف را داشت، نباید وحشیگری و چپاولگری کرد و... که مخاطب باید با دریافت خود به این انتقادات شاعر دست پیدا کند.

۲-۲-۱-۱-۲-۲- پند و اندرز با بنمایه‌های انتقاد به گروه‌ها و قشرهای اجتماعی

معارض و مخالف با انقلاب

در مقابل هر انقلابی که در هر کجای جهان رخ میدهد، طبعاً عده‌ای هستند که در برابر تغییرات موضع میگیرند و با آن انقلاب به مخالفت می‌پردازند. در دوران انقلاب اسلامی ایران یا دهه‌های پس از آن نیز برخی از مخالفان انقلاب در داخل یا خارج از کشور، با اعمال، کردار و گفتارشان موجب تنشهایی چه در محافل انقلابی و چه در

سطح جامعه شدند. حقیقت این است که هدف این دسته از مخالفان با حرکت‌های انقلابی مردم در زمان انقلاب با دهه‌های بعد از آن تفاوت دارد. در زمان انقلاب به نظر میرسد مخالفتها به دلایلی همچون اعتقاد به سکوت، ترس و واپسگرایی، علاقه‌مندی به شاه و فعالیتها و برنامه‌های او، عادت به شرایط موجود و... میتوانست باشد؛ اما در دهه‌های بعد به جز آن موارد که همچنان در بعضی معارضان باقی مانده بود، دلایلی همچون شیطنتهای سیاسی، سوء استفاده از رأفت اسلامی و در موارد شدیدتر قصد براندازی نظام و مواردی از این دست را میتوان عنوان کرد. شاعران، پیشتر و شاید بیشتر از دیگران صدای این مخالفتها و اهداف پشت پرده آنها را میدیدند و روشنگری میکردند:

مثلاً در شعر زیر از سید حسن حسینی که با تمثیل گرفتن بوزینگان به انسانهای پست، دلخوشی آنها را به باطل، نشان میدهد و در پشت پرده این تمثیل، هدفش انتقادی اجتماعی است؛ شاعر با آوردن کلمه «بوزینگان» افراد یا قشر خاصی را در نظر دارد که به جای توجه به انوار فروزان خورشید انقلاب، به نور کم و ناچیز کرم شبتاب نظر دارند: این خنده دار نیست؟ / هنگام فجر و رویش خورشید بیزوال / بوزینگان / به کرمک شب تاب / دلخوشانند. (حسینی، ۱۳۸۷: ۴۶)

و در شعری از صفارزاده، شاعر از فرط بیقراری برای جامعه به خواندن دعای معجزه امید بسته است، جامعه‌های که نیازمند تغییر است؛ اما در برخی گروه‌هایش، رابطه‌های مستحکمی برقرار نیست شاعر با زبان نصیحت که میتوان آن را از نوع گفتار او دریافت، خواهان ایجاد رابطه‌های قویتر و تغییرات و اصلاحات در جامعه است:

برای گفتن تکبیر / قشر فاصله نیست / و من دعای معجزه میخوانم / دعای تغییر / برای خاک اسیری که مثل قلعه دین / فصول رابطهاش / به اصلهای مشکل پیوسته‌ست (صفارزاده، ۱۳۸۶: ۹)

و همین شاعر در جایی دیگر باز به انتقاد از کسانی که سکوت کرده‌اند می‌پردازد و در یک پند پنهان به آنها بیدارباش می‌دهد. صفارزاده غفلت و بیخبری قشر یا گروه مدنظر خود را از چشم دژخیمان میبیند:

باید خوابید/ باید به امر دژخیمان خوابید/ و آمدن روز را/ و رفت و آمد همسایه را نادیده گرفت (همان: ۱۲)

۲-۱-۲-۲- پند و اندرز با بنمایه‌های انتقاد به انقلابیها (خودیها)

در دوران انقلاب یا دهه‌های پس از آن برخی از افراد انقلابی و دست‌اندرکار در حوزه انقلاب با از دست دادن فضای فکری و روحیه انقلابی خود و نیز تغییر رویه در کردار و گفتارشان موجب تنشهایی چه در محافل انقلابی و چه در سطح جامعه شدند. اگرچه این نوع رفتارها، در دهه نخستین انقلاب کمتر اجتماعی میشد و مردم از آن بی‌خبر بودند؛ اما بعدها گسترده‌تر شد و دیدگاه مردم را نسبت به برخی از انقلابیها که ما از آنها با تعبیر خودیها یاد میکنیم، تغییر داد. نکته قابل ذکر در این دستهبندی، تفاوتی است که «خودیها» با «گروههای موافق انقلاب» که در مباحث پیش به آن پرداختیم، دارد. در اینجا فرد یا افراد و شخصیت‌های خاص و بعضاً شناخته شده منظور نظر ما هستند در حالی که در آن قسمت، گروهها و قشرهایی مدنظر بودند که گاهی حتی شناخته شده هم نبودند.

از جمله مهمترین و محکمترین انتقادات و تحکمه‌ها به این دسته از افراد در شعر «مولا ویلا نداشت» به چشم می‌آید. آنجا که علیرضا قزوه فریاد برمی‌آورد:

بعضی برای جنگ شعار میدهند / و خودشان از جاده شمال به جبهه میروند (قزوه، ۱۳۶۹: ۱۰۸)

و نیز در «از نخلستان تا خیابان» همین شاعر میخوانیم:

و تهمت، صله شعرهای من شد/ دل‌تنگ نیستم / و کفی بالله شهید! / ببخشید اگر پایم را / از گلیمم بیشتر دراز کردم / تقصیر کوچکی گلیم بود (همان: ۱۱۹)

شاعر نمیخواهد نصیحت آشکار کند؛ چه شاید سودی در آن نمیبیند یا گوش شنوایی را سراغ ندارد؛ پس پنهانی اندرز میدهد که نباید به او تهمت بزنند و او را صله - بگیر و سودجو خطاب کنند. این شعر سراسر به شاعران خودی اختصاص دارد، آنها که همپای قزوه به آرمانهای انقلاب تعهد داشتند اما حالا:

شاعران وقتشناس همیشه سر وقت میرسند/ شاعر وقتشناس یعنی شاعر هوشناس/ پس از ده سال هوا مساعد شده است/ آنقدر که میشود از دربار فرح و جشنهای تخت جمشید/ تا کنگره حافظ را با سر دوید... شاعر وقت شناس کسی است که نان را/ به نرخ روز میخورد/ در میتینگهای ادبی/ از سالن هتلهای مجلل سر در میآورد (همان: ۱۲۱)

یا گاهی، این خودیها خود مردم هستند. جایی که شاعر، خوشبختی را در زنبیلهایی از ترانه و آویشن جا داده است؛ اما آنها سبدهایی خالی دارند و شاعر از کنار آنها می‌گذرد و به روزمرگیهای آنها فکر میکند و به نگرانیهایی که در وجودشان شعله میکشد، بیتفاوت است:

در خیابان کسانی هستند که به آدم نگرانی تعارف میکنند/ اما من که دغدغه خوشبختیام نیست/ به شادی این خوشبختیهای کوچک میخندم/ پس میآیم با زنبیلهایی از ترانه و آویشن... (هراتی، ۱۳۶۷: ۴۴)

۲-۲-۲- پند و اندرز با بنمایه‌های اعتراضی

همانگونه که از نامش پیداست پند و اندرزهای پیچیده در لفاف اعتراض نسبت به نابسامانیهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... در این قسمت قرار میگیرند. «از مشهورترین اشعار در این باب میتوان به «خیابان هاشمی» از محمدرضا عبدالملکیان، «مولا ویلا نداشت» و «در روزگار قحطی وجدان» از علیرضا قزوه، «نوشدارو طرح ژنریک» از سیدحسن حسینی اشاره کرد که زمینهای اجتماعی مثل نفوذ رفاهزدگی، ریاکاری و سودجویی طرح این انتقادات را موجب شده بود» (کاظمی، ۱۳۹۰: ۲۸). نمونه‌هایی از آن را ببینیم:

شاعری میلنگید / ناقدی نان میخورد / شاعری مینالید / تاجری پسته خندان میخورد
(حسینی، ۱۳۸۳: ۱۱)

که سرتاسر این شعر با همین زبان صریح به انتقاد از اوضاع جامعه به زبان اعتراض سروده شده است. شاعر توانسته است با همین اعتراض به اختلافات طبقاتی، نصیحت‌های شاعرانه خود را به شاعر و زاهد و تاجر و... بگوید:

زاهدی نام خدا را به زبان جاری کرد/ بعد/ خرما را خورد (همان)

که رواج رفاهزدگی و متصف شدن به صفت «هم خدا را خواستن هم خرما را» در ابیات بالا قابل مشاهده است. شاعر معترض است به این که چرا اوضاع جامعه چنین شده است و در زبان اعتراض، با لایه‌های پنهان اندرز و نصیحت، آرزومند تحول و تغییر نگاه مردم است. یا نگاه کنید به فرازی از «مولا ویلا نداشت» اثر علیرضا قزوه:
من فکر میکنم شاعری زخم زبان میخواد/ نه معانی نه بیان میخواد/ شاعر یعنی موی
دماغ سیاست بازان... (قزوه، ۱۳۶۹: ۱۰۷)

و در همین شعر میخوانیم:

اسماعیل وصیت کرد روی قبرش بنویسند: / «پر کاهی تقدیم به آستان الهی» / امسال هیچ
شاعری هم صدا با حلق اسماعیل نشد (همان: ۱۱۱)

علیرضا قزوه با این عبارات و در کل شعرش، زبان به اعتراض گشوده است. او می -
داند که این اعتراضات هرچند اگر پند مستقیم و صریحی نداشته باشد، به گوش افرادی که باید، میرسد و آنها یا خودشان را اصلاح میکنند یا دستکم سعی در بهبود شرایط خواهند کرد.

یا مهرداد اوستا که در شعر زیر از مردم بیدرد مینالد:

از درد سخن گفتن و از درد شنیدن با مردم بی‌درد ندانی که چه دردی است

(اوستا، ۱۳۷۰: ۸۰)

از این دست، طاهره صفارزاده نیز در بیت زیر به بیعدالتی موجود در جامعه اعتراض میکند و آرزوی برطرف شدن آن را دارد:

در مزرعه/ دستان پینه بسته/ اوراد گنگ عدالت را/ پرواز میدهند (صفارزاده، ۱۳۸۶: ۲۲)

دستان پینه بسته در این شعر نشان بیعدالتی حاکم در جامعه است. شاعر با بیزاری از این بیعدالتیها در ابیات بعد خواستار رفع آنها میشود.

۲-۲-۳- پند و اندرز با بنمایه‌های طنز

پند و اندرز با بنمایه‌های طنز یکی از انواع ادب انتقادی (از زیرمجموعه‌های ادبیات تعلیمی و ارشادی) است که مناسبترین قالب برای بیان نظریات ارشادی محسوب می‌شود (داد، ۱۳۸۷: ۲۲). طنز، همراه با سرزنش، سرکوفت و کمابیش زننده و نیشدار است که با ایجاد ترس و بیم، خطاکاران را متوجه خطای خود میکند تا معایب و نواقص اجتماعی را برطرف کند (آرینپور، ۱۳۵۰: ۲۶). در باب طنز و انواع آن مطالب بسیار آورده‌اند؛ اما آنچه مسلم است، طنز شیواترین، کمخطرترین و در عین حال تأثیرگذارترین قالب برای انتقاد اجتماعی است؛ اگرچه گاهی تلخ است:

این خنده دار نیست؟ / هنگام فجر و رویش خورشید بیزوال / بوزینگان / به کرمک شب تاب / دلخوشاند. (حسینی، ۱۳۸۷: ۴۶)

یا شعر زیر از علیرضا قزوه که در آن اوضاع بههم‌ریخته پس از انقلاب از نظر بالا رفتن سطح سودجوییها، منفعت‌طلبیها و راه نینداختن کار مردم را به سخره گرفته شده است. بیشک شاعر در پس این تمسخر و استهزا، هدف مقدستری همچون هشدار به نوکیسگان و سودجویان و نصیحت به آنان برای دست برداشتن از اعمالشان را در نظر دارد:

این همه خون، حجامت ملت بود / تا یک موی سیبیل شاپورخان / سه دانگ فلان بانک باشد! / تا در ادارها حق و حساب بگیرند / و قایم باشک بازی کنند / تا جناب آبدارچی با تمسخر بگوید: / اصلا تو را چه به این فضولیها... (قزوه، ۱۳۶۹: ۹۳)

و شعری از مجید سعدآبادی که اوضاع بههم‌ریخته جهان را به طنز میکشد، اوضاعی که در آن استثمارگران به حقوق و ثغور کشورها دست درازی میکنند، مثل آنچه برای کشور ما در زمان پس از انقلاب و دوران جنگ تحمیلی در نظر داشتند اما روحیه

شهادتطلبانه و دلاورانه مردم ما نقشه‌های آنان را نقش بر آب کرد. ولی همه کشورها این گونه چون ما متهور نیستند:

میتروسم به نقشه جهان نگاه کنم... گاهی... میلیونها انسان را میبینی / که متعجبند از تغییر ناگهانی نام کشورشان / از رنگهای به هم ریخته پرچمشان / بیچارهها از روزنامه ظهر / دین و مذهب جدیدشان را خواهند فهمید (سعدآبادی، ۱۳۹۱: ۶۹)

۳- شیوههای پند دادن

مضامین پند و اندرزهایی که از نوشتههای پهلوی به فارسی دری و پس از آن به ادبیات ایران راه یافت، با گذشت زمان متناسب با هنجارها و اصول فرهنگی اسلامی ایرانی جرح و تعدیل یافت و از این راه بسیار غنی شد (انوشه، ۱۳۸۱: ۱۶۶). پند و اندرزهایی که گاهی تند و صریح و گاه در خفیه و کنایه‌آمیز مطرح میشده است، گاه آمرانه و گاه خیرخواهانه بوده است و گاه از سر دلسوزی یا از سر شیطنت ارائه میشد، ابزار و شیوههایی متنوعی داشته است که در تقسیمبندی زیر به برخی از آنها اشاره شده است:

۳-۱- پند و اندرز با زبان عامیانه

فرهنگ عامه شامل اعتقادات باورها، خرافهها، عادات و رسوم فرهنگ مردم است که دانشمندان طی سالهای متمادی، آنها را ثبت و ضبط کرده‌اند (محبوب، ۱۳۸۳: ۳۵). این فرهنگ برآمده از ندای واقعی طبقه فرودست است (استوری، ۱۳۸۶: ۵۳). در شعر زیر، آرام کردن بچه‌ها با قاقا- تنقلات بچه گولزن!- به زبان عامیانه آمده است تا در خلال این باور اجتماعی، آسیبهای خفته در جامعه مورد نقد شاعر قرار بگیرد: تشنه بودم کولیها مشک آب را دریغ می کردند / بوی قهوه می‌آمد، بوی قلیان، به من قاقا دادند / مادرِ میسزِ هارمز که مُرد، میسزِ هارمز گفت / آدم در مرگ مادرش / هی باید کارت بنویسد هی باید به تلفن جواب دهد / من قاقا را روی قالی پرتاب کردم (صفرزاده، ۱۳۸۶: ۹)

شاعر در خلال شعر می‌خواهد به زبان عامیانه «صدا خفه کن» اشاره کند. او خود را کودکی متصور میکند که خواهان دیدن و شنیدن و بازگو کردن است؛ اما صدای حقیقتخواهش را با دادن «قافا» خفه و او را وادار به سکوت میکنند. شاعر، از این موضوع ناراحت است و خواهان تغییر رویه مردم در قبال برخورد با حقیقتها است. او، تشنه دریافت است؛ اما کسی نیست که به صراحت پاسخ تشنگیاش را بدهد و او را از جام حقایق سیراب کند. همه گویا در روزمره‌های خود اسیرند و با مسائل جزیی دست و پنجه نرم میکنند.

و یا در این شعر که خرافه بیاهمیت بودن نوزاد دختر را به باد انتقاد میکشد و خواهان اصلاح این خرافهها است. از سراسر شعر صفارزاده، بوی خیرخواهی می‌آید: هنوز زنده است / نخستین تیک تاکهای قلب کوچکم / در سوراخ بخاری / و درز آجرهای کهنه.... صدای خفه‌ای گفت: / دختر است! / قابله لرزید / در تردید سکه نافران / و مرگ حتمی شیرینی ختنه‌سوران (همان، ۱۳۸۶: ۲۴)

یا باور عامیانه «جای مهر بر پیشانی بودن نشانه عابد بودن فرد است» را علیرضا قزوه این گونه نقد میکند و در خلال نقد، ریاکاری را به باد تقبیح میکشد:

سوگند بر جلالت حق! جای سجده نیست داغی که نقش بسته به پیشانی شما

(قزوه، ۱۳۶۹: ۲۸)

۳-۲- پند و اندرز با زبان تمثیل

«حکایت تمثیلی یا شعر قصصی، شامل رویدادی خیالی یا واقعی از زندگی انسان‌هاست که گاه به مدد نیروی تخیل شاعر و نویسنده برای حیوانات، پرندگان، و حتی جمادات ساخته میشود» (رزمجو، ۱۳۸۲: ۱۴۱).

در شعر زیر که بیتی راجع به دلاوری رزمندگان جنگ تحمیلی است، شاعر با اشاره به تمثیل «هما، پرنده خوشبختی»، خواسته است در عبارتی ستایشگونه، پیام جنگاوری آنها را به گوش مخاطبان برساند و به مدد همین ستایش، در پندی پنهان، لزوم تکاوری و شجاعت را به همه رزمندگان توصیه کند:

همای تیز پرّ وهم کی رسد

ز تک به گرد رخس بادپای او

(اوستا، ۱۳۷۰: ۲۴۵)

و یا این شعر از سلمان هراتی:

من... نشاط سروده‌هایم را حفظ میکنم / و با تمام حنجره‌های تشنه / فریاد میزنم / تحقق

آفتاب حتمی است / پرندگان می‌آیند (هراتی، ۱۳۷۶: ۴۵)

که شاعر در آن با تمثیل گرفتن «پرنده» به وقوع روزهای خوش آینده و نیز تمثیل «آفتاب» به روزهای روشن فردا، از مردم به صورت پنهانی می‌خواهد که صبوری پیشه کنند و منتظر آینده روشن بمانند. این شعر در بحبوحه جنگ (پاییز ۱۳۶۵) و روزهای خسته‌کننده و فضای ناامیدی غالب بر مردم آن روزگار، سروده شده است:

۳-۳- پند و اندرز با زبان طبیعت

هنرنامه‌ی شاعر با استفاده از مظاهر طبیعت و مفاهیم و عناصر وابسته به آن است. شاعر، از بهار و باغ و ساحل و صخره و... وام می‌گیرد تا پندی دهد و انتقادی کند. در نمونه زیر شاعر با یک پند آشکار، از مردم می‌خواهد پیام ظهور و وقوع فساد در جامعه را به گوش مسوولین برسانند:

دم سموم خزان مودزیانه در باغ است به باغبان برسان موریانه در باغ است

(معلم، ۱۳۶۰: ۵۵)

شاعر از اوضاع زمانه سراسیمه است و دنبال دستی درمانگر از غیب می‌گردد تا از

موریانه‌هایی که ریشه باغ را آرام‌آرام می‌سوزانند، خلاصی یابد.

نمونه زیر استفاده از طبیعت دریایی برای کنکاش پندآمیز در اوضاع جامعه است؛ اما همان گونه که مشخص است، پند موجود در نمونه زیر باید با دریافت مخاطب روشن شود و آشکار نیست:

چنین است که گویی با جامی خالی / بر ساحلی صخره‌های پیش روی امواج ایستاده‌ام /
و پاش ساحلکوب موجها / صخره زیر پایم را میشوید / و من هربار که موجی میرسد،
جام بر کف خم میشوم / به بوی سهمی کز کاکل موج برگیرم / اما از آن پیش، موج در

خود واشکسته است / و من عزمی دوباره را / چون پرچمی، بر صخره واپس میایستم
(موسوی گرمارودی، ۱۳۸۹: ۱۳۰)

شاعر در روزهایی قرار دارد که همه در دریای تعلقات خویش غرق شده‌اند. شاعر می‌خواهد آنها را به خاطره روزهای قبل و عبرت گرفتن از حقایق و وقایع پیشین دعوت کند. اما هر بار وارد گود میشود نمیتواند کاری کند و دست خالی باز می‌گردد. اما باز به خود ناامیدی راه نمیدهد و با عزمی راسخ در پی فراخواندن مردم به تحول و تغییر و خلاصی از امواجی که به آن گرفتار شده‌اند، همچنان سراپا میایستد.

۳-۴- پند و اندرز با زبان داستان و قصه

روش تعلیم و تربیت از طریق ذکر مثل و داستان و سرگذشت اقوام و ملل از جمله روشهای تربیتی سودمند است (شریعتمداری، ۱۳۵۹: ۱۶۰)

نمونه‌های از داستان-شعر روایی- در آثار طاهره صفارزاده:

یک روز دوشنبه سه بیکار را در پارک دیدیم که کنار هم / ایستاده بودند / سه پیر دختر در
سه پیراهن گلدار / با سه بینی بزرگ در یک امتداد... (صفارزاده، ۱۳۸۶: ۱۸)

شاعر با انتقاد از وضع جامعه، از بیتوجهیها و روزمرگیها گلایه دارد. در ادامه

روایت این سه دختر شاعر وارد دیگر روزمرگیهایی که گریبان بشر را گرفته است می -
شود و شاید در خلال آن پند و اندرزی نهفته است که دنیا بیاعتبارتر از آن است که
اینقدر انسان را به خود مشغول کند.

و سید حسن حسینی نیز با روایت یک خانواده گرسنه در شعر «سفره دل» نمونه‌های از

این نوع به دست میدهد؛ اما شعر او سرشار از درد جامعه است؛ وقتی که نابرابریها
گریبان بشر را گرفته است:

پدر آمد از راه / دستهای خالی / کودکان چشم به دستان پدر... (حسینی، ۱۳۸۷: ۹۸)

۳-۵- پند و اندرز به شیوه مناظره

مناظره حالتی است که دو یا چند شخصیت در مقابل هم قرار میگیرند و با سخن‌ورزی، هرکدام صفات خود را بیان میکنند تا سرانجام یکی بر دیگری برتری یابد (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۲۵۴).

گفتم ای غمگین قناری سوز آوازت ز چیست گفت: ما هم شعر گرمارودی از بر داشتیم (موسوی گرما رودی، ۱۳۸۹: ۸۸)

شاعر، لحن غمگین قناری را در مقابل شعر جانسوز خود قرار میدهد تا نشان دهد در جامعه متشنج و غمگین آن روزها، حتی قناری هم از شنیدن نغمه‌های جانسوز شاعر ملول است. او در خلال این مناظره و با توجه به ابیات قبل، خواستار تغییر و تحول است.

یا نمونه زیر از سید حسن حسینی:

گفتی که: در این زمانه باید نان داشت / من میگویم: نان عزیز است... ولی / آیا به سکوت میتوان ایمان داشت؟ (حسینی، ۱۳۸۷: ۹۳)

و مشخص است که سید حسن حسینی دست به انتقاد زده است اما انتقادی که در لابلای آن پندهایی نهفته است: نصیحت به عمل به دستورات دین در مراقبت از حال مستمندان و نیز برخاستن در برابر فشارها و نابرابریهای اجتماعی. آن چیزی که مردم ما را به انقلاب ۵۷ واداشت.

۳-۶- پند و اندرز با زبان فلسفه

اشاره به استفاده شاعر از اصطلاحات فلسفی و منطقی و نیز مسائل کلامی و مذهبی دارد که با هدف ارشاد و تعلیم در شعر وارد شده است. نمونه‌هایی از بهکارگیری اصطلاحات فلسفی در شاعران انقلاب:

در دیار ما مگر شیطان حکومت می‌کند وای من، جز نقش اهریمن نمی‌بینم چرا؟

(سزواری، ۱۳۸۷: ۱۱)

شاعر، توصیه دارد که با اهریمن باید وارد مبارزه شد اما اهریمن و لزوم مبارزه با او از اصطلاحات و تعابیر کلامی است.

و از سید حسن حسینی:

با برادرهایم-از تبار قایل- / به سفر خواهم رفت / و بن چاه حماقت‌شان / مرگ را /
زندگی خواهم کرد (حسینی، ۱۳۸۷: ۸۹)

که شاعر با مفاهیم کلامی سفر، مرگ و زندگی سر و کار داشته است تا مفهوم تسلیم و یا در نگاهی دیگر، امتحان را بازگو کند. او در این شعر، یک منتقد اجتماعی است که واژه‌های از رفتن و مواجهه با واقعیتها ندارد و در فحوای کلامش، همه را به این نوع طرز تفکر دعوت میکند.

۳-۷- پند و اندرز با زبان طب

استفاده از اصطلاحات و احکام طبی از جمله معالجات، نام داروها، بیماریها و حتی باورها و عقاید عامیانه که غالباً فاقد سندیت هستند در این مقال بررسی میشود. بالطبع چنین استفاده‌های تعلیمی در شعر گذشتگان به سبب اطلاع و وقوف بیشتر آنان بر علوم زمانه، بسامد بیشتری داشته است و شعر معاصر اگر استفاده‌های از این موضوع کرده است در بسیاری موارد، به تبعیت و تقلید از گذشتگان است.

در شعری از علیرضا قزوه میخوانیم:

امسال هم انصافهای ما حسابی چرت زد / امسال وجدانهای ما آنفلوآنزا گرفت / امسال
تاکسیها به پای قطع شده / با دنده چهار احترام گذاشتند (قزوه، ۱۳۶۹: ۱۱۲)

که شاعر، علاوه بر استفاده از مفاهیم و اصطلاحات طبی، از درونمایه طنز نیز بهره برده است تا بگوید انصاف داشتن و رعایت حال دیگران هم چیز خوبی است و ما آن را فراموش کرده‌ایم!

و باز در همین شعر:

دیشب مادرم با چای و کشمش سر کرد / او قلبش برای انقلاب میتید / اما وسعش
نمی‌رسد یک نوار قلب بگیرد / و من میدانم که نوار قلب هم / همه منحنیهای دردش را
نشان نمیدهد (همان: ۱۱۳)

۳-۸- پند و اندرز با زبان نجوم

شامل مضامینی است که با استفاده از مضامین نجومی و احکام مربوط به آن و حتی
برخی از عقاید عوام و شاید خرافات (شبهه تأثیر کواکب بر سرنوشت انسان و...) دست
به بهره‌گیریهای تعلیمی زده است. بیشک هر چه اطلاع شاعر از این مباحث گسترده‌تر
باشد اثری خلاقانه‌تر ارائه میکند:

در واپسین تهاجم ظلمت / مردی شهابگونه به خاک افتاد / فوارههای خون زلالتش / چون
ساقه‌های مرتعش نور / بر آسمان صبح شتک زد (حسینی، ۱۳۸۷: ۵۴)

شاعر، در این شعر که برای شهید اندرزگو سروده است، از تعبیر نجومی ظلمت،
شهاب، آسمان و صبح استفاده کرده است تا در ابیات بعد انسان معاصر را به یادآوری
حماسه‌های آن رادمردان دعوت کند آنجا که میگوید:

ای روح پاک و عاصی پیکار! / با ما بگو حکایت آن رزم واپسین... (همان: ۵۵)

یا مثلاً با استفاده از عناصر آسمانی اختران، افق، شفق (سرخ‌ی شفق تشبیه به جاری
بودم خون اختران بر افق شده است)، سپیده و... اوضاع اجتماعی دهه شصت که سال
سرودن این غزل است، مورد واکاوی شاعر قرار گرفته است و مخاطب را آشکارا پند
بیدارباش میدهد:

به سنگفرش افق خون اختران جاریست سپیده سر زده ای خفته! وقت بیداری است

(مردانی، ۱۳۶۴: ۵۵)

۳-۹- پند و اندرز با زبان اصطلاحات قضایی

شاعر برای پیشبرد منظور خود، از اصطلاحات قانون و قضا مثل حد زدن، تازیانه، جاری کردن حد، شاهد و... استفاده میکند تا آشکارا یا پنهانی پند دهد و نصیحت کند. مثلاً در نمونه‌های زیر:

در اُحد که گلبوسه زخمها / تنت را در دشت، شقایق کرده بود / مگر از کدام باده مهر،
مست بودی / که با تازیانه هشتاد زخم / بر خود حد زدی؟ (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۹: ۱۸۰)

و هدف شاعر از مستی و تازیانه و حد زدن، بازیابی رشادتها و خاطرات مردان انقلابی در چشم مخاطب است تا بدین وسیله آنها را در نصایح پنهانی به حفظ این روحیه تشویق کند.

و در شعر زیر استفاده از مفاهیم قضایی، با اقتباسی زیرکانه از حدیث ثقلین صورت گرفته است:

پیش از آن که بر من حد تهمت جاری کنید / من بر خویشتن حد وجدان جاری کرده‌ام /
من دو شاهد عادل دارم: / قرآن و نهج البلاغه. (قزوه، ۱۳۶۹: ۱۰۸)

قزوه در شعر بالا، از نهج البلاغه به عنوان نمادی از تمسک به اهل بیت و عترت (... کتاب الله و عترتی اهل بیته...) بهره جسته است تا در همان شعر انتقادیاش، از فروافتادگان به دام دنیا، بخواهد به خاطر قرآن و اهل بیت هم که شده، دست از اعمال و رفتارشان بردارند.

نتیجه‌گیری:

استفاده از مضامین تعلیمی و ارشادی در ادبیات و به ویژه در شعر سابقهای دیرین دارد و منحصر به دوره یا سبک خاصی نیست. با بررسی آثار معاصران و شاعران انقلاب دریافته‌ام که به‌کارگیری مفاهیم تعلیمی، نصایح و پند و اندرزها در این دوره، کیفیتی متفاوت با اشعار تعلیمی پیشینیان دارد. شاعر انقلاب با کنایه پند میدهد، در لفافه سخن می‌گوید، با زبان انتقاد و اعتراض به‌گونه‌های غیرمستقیم اندرز میدهد تا از این رهگذر،

به رسالت اجتماعی و اعتقادی خود که همان تعلیم و تعلم است پردازد و از این طریق، نفوذ کلام خود را در دلها تثبیت کند و با ارشاد پنهانی در دل مخاطب جا باز کند. استفاده شاعر انقلاب از ادب تعلیمی بیارتباط به اوضاع زمانه و شرایط حاکم بر جامعه نیست. او با توجه به مقتضای زمانه و مسائل و حواشی جنگ، در به کار بردن مضامین تعلیمی در شعر خود بیبهره نبوده و چه بسا میتوان گفت که بهره‌برداری فراوان کرده است. آن چه مشخص است این است که در شعر انقلاب، پند و اندرزها بیشتر پنهانی و در لفافه است تا آشکار و آمرانه. شاعر در پی آن است تا کشف و دریافت پند موجود در کلامش را بر عهده مخاطب بگذارد و شاید در این امر تعمدی دارد. بنمایه‌های اعتراض و انتقاد و در مرتبه بعد، طنز در شعر انقلاب رایجتر و ابزار (یا شیوه) استفاده از این بن‌مایهها با زبان عامیانه و سپس داستان و تمثیل بسامد بالاتری دارد. بسامد استفاده از ادبیات تعلیمی در شعر انقلاب، نگارندگان را برآن داشت تا با دستپنندی موضوعی این مضامین و همچنین تقسیمبندی شیوه‌های استفاده شاعران از مضامین تعلیمی، کار را بر خود آسان کرده، از هر شاعری نمونه‌هایی ذکر کنند. دریافت نتایج مکفیتر بالطبع نیازمند بررسیهای گسترده‌تر و پژوهشهای جامع‌تر است.

منابع و مأخذ:

- ۱- آرینپور، یحیی. (۱۳۵۰). *از صبا تا نیما*. تهران: کتابهای جیبی.
- ۲- استوری، جان. (۱۳۸۶). *مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه*. ترجمه حسین پاینده. تهران: نشر آگه.
- ۳- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۰). *جام جهان بین*. تهران: جامی.
- ۴- _____ . (۱۳۸۸). *چهارگوینده وجدان ایرانی*. تهران: قطره.
- ۵- امینپور، قیصر. (۱۳۶۸). *تنفس صبح*. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۶- _____ . (۱۳۸۰). *گلها همه آفتابگردانند*. تهران: مروارید.
- ۷- انوشه، حسن. (۱۳۸۱). *فرهنگنامه ادبی فارسی*. جلد دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- ۸ - اوستا، مهرداد. (۱۳۷۰). راما. تهران: مرکز فرهنگی رجاء.
- ۹ - تفضلی، احمد. (۱۳۸۶). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. تهران: سخن.
- ۱۰ - حسینی، سید حسن. (۱۳۸۳). نوشداروی طرح ژنریک. تهران: سوره مهر.
- ۱۱ - _____ . (۱۳۸۷). هم صدا با حلق اسماعیل. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۱۲ - حق شناس، علیمحمد. (۱۳۶۳). پند و داستان یاب. تهران: نقش جهان.
- ۱۳ - خلف شیرازی. (۱۳۶۲). برهان قاطع. به اهتمام محمد معین. جلد اول، تهران: امیرکبیر.
- ۱۴ - داد، سیما. (۱۳۸۷). فرهنگ اصطلاحات ادبی. تهران: مروارید.
- ۱۵ - رزمجو، حسین. (۱۳۸۲). انواع ادبی؛ آثار آن در زبان فارسی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ۱۶ - رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۰). انواع شعر فارسی. مباحثی در صور و معانی شعر کهن و نو. شیراز: نوید.
- ۱۷ - زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۶). حکایت همچنان باقی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۸ - _____ . (۱۳۸۵). از گذشته ادبی ایران. تهران: سخن.
- ۱۹ - ساعی، میرمحمد. (۱۳۶۷). اخلاق و تعلیم و تربیت اسلامی. تهران: دانشگاه پیام نور.
- ۲۰ - سبزواری، حمید. (۱۳۸۷). تو عاشقانه سفر کن. تهران: تکا.
- ۲۱ - سبزیان پور، وحید. (۱۳۹۰). نگاهی به پندهای مکتوب بر ابزار و لوازم زندگی ایرانیان باستان.... شیراز: بوستان ادب، سال سوم شماره اول.
- ۲۲ - سعدآبادی، مجید. (۱۳۹۱). گل فروش مسلمان. تهران: سلمان پاک.
- ۲۳ - سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۵). گلستان. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
- ۲۴ - شبلنجی شافعی، مومن بن حسن. (۲۰۰۵م). نورالابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار. ترجمه محمد طعمه حلبی، بیروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر.
- ۲۵ - شریعتمداری، علی. (۱۳۵۹). تعلیم و تربیت اسلامی. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ۲۶ - شمیسا، سیروس. (۱۳۸۹). انواع ادبی. تهران: میترا.
- ۲۷ - صفارزاده، طاهره. (۱۳۸۶). دفتر دوم. تهران: هنر بیداری.
- ۲۸ - _____ . (۱۳۸۶). طنین در دلنا. تهران: هنر بیداری.

- ۲۹ - _____ . (۱۳۸۸). **طنین بیداری**. چاپ سوم، تهران: تکا.
- ۳۰ - عبادیان، محمود. (۱۳۸۷). **درآمدی بر ادبیات معاصر ایران**. تهران: مروارید.
- ۳۱ - غلامرضایی، محمد. (۱۳۷۷). **سبک شناسی شعر پارسی از رودکی تا شاملو**. تهران: جامی.
- ۳۲ - فرشیدورد، خسرو. (۱۳۵۸). **انواع ادبی در اروپا و ایران**. پژوهشی تطبیقی و مقایسه‌ای، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۹۹.
- ۳۳ - قزوه، علیرضا. (۱۳۶۹). **از نخلستان تا خیابان**. تهران: همراه.
- ۳۴ - _____ . (۱۳۹۱). **صبح بنارس**. تهران: شهرستان ادب.
- ۳۵ - کاظمی، محمدکاظم. (۱۳۹۰). **ده شاعر انقلاب**. تهران: سوره مهر.
- ۳۶ - کریمی، حکاک. (۱۳۶۸). **ادب، اخلاق، اندرز**. تهران: مجله تحقیقات ایران شناسی، شماره ۷.
- ۳۷ - محجوب، محمدجعفر. (۱۳۸۳). **ادبیات عامیانه ایران**. تهران: چشمه.
- ۳۸ - مردانی، نصرالله. (۱۳۶۴). **خون نامه خاک**. تهران: کیهان.
- ۳۹ - مستوفی، حمدالله. (۱۳۳۹). **تاریخ گزیده**. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
- ۴۰ - مشرف، مریم. (۱۳۸۹). **جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران**. تهران: سخن.
- ۴۱ - معلم، علی. (۱۳۶۰). **رجعت سرخ ستاره**. تهران: حوزه اندیشه و هنر اسلامی.
- ۴۲ - موسوی گرمارودی، علی. (۱۳۸۹). **برآشفتن گیسوی تاک**. تهران: سوره مهر.
- ۴۳ - _____ . (۱۳۸۹). **پیوند زیتون بر شاخه ترنج**. تهران: سوره مهر.
- ۴۴ - میرصادقی، میمنت. (۱۳۷۶). **واژه نامه هنر داستان نویسی شاعر**. تهران: کتاب مهناز.
- ۴۵ - نظامی، ابومحمد الیاس. (۱۳۸۴). **کلیات خمسه نظامی گنجوی**. به اهتمام پرویز بابایی، تهران: نگاه.
- ۴۶ - هراتی، سلمان. (۱۳۶۷). **دری به خانه خورشید**. تهران: سروش.

جایگاه ادبیات تعلیمی در مثنوی معنوی

نیلوفر انصاری¹

چکیده

ادبیات تعلیمی ایران همواره پیشروتر از هر نوع ادبی در دوران تاریخی درخشیده است. در این میان، سهم مولانا جلالالدین متمایز از دیگران به ویژه در بطن حکایات تبلور خاصی داشته است.

این مقاله پس از تعریف ادبیات تعلیمی، ضرورت توجه به مسائل جدید اسلام چون عدالت و اقتصاد و اخلاق نمونه‌های مناسبات معطوف به اخلاق و تربیت و تعلیم و نیز شیوه تعلیم این «معلم حکیم» را در حین قصه‌ها تحلیل و بررسی کرده است. تعلیمات نوین مولانا در متن کهن و مشارکت مولانا در الگوی تعلیم همگام با وجه آینگی و حضور خلاق وی را با گریز به چند قصه یادآور شده‌ایم. تپها و شخصیت‌هایی که در قصه‌های مولانا آفریده میشوند، نماینده مردمی هستند که چون نوشته‌های «چارلز دیکنز» در همه زمانها زندگی میکنند و خواننده عبور از خویش را برای شناخت هویت واقعی در داستانهای تعلیمی مولانا درک خواهد کرد.

واژه‌های کلیدی: ادبیات تعلیمی، مرحله آینگی رشد، تغییرات دریایی شکسپیر، شیوه‌های جدلی آفرینش مولانا.

1- کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان.

۱- مقدمه

۱-۱- بیان مسأله

ادبیات تعلیمی، نوشته‌ها و آثاری است که برای خواننده و دریافت کننده پیام دانش و معارفی را بیان کند و یا تعلیماتی از قبیل علوم فلسفی، مذهبی و دیگر علوم را انتشار دهد. در طول سالیان گذشته و قرن‌هایی که بر ادبیات فارسی گذشته آثار بسیاری در ادب تعلیمی چه در شعر و چه در نثر پدید آمده است که هر کدام دریایی از معارف را به همراه دارد. اما در تطور ادب فارسی، آثاری نیز یافت می‌شوند که هر چندگاهی در تاریخ ادبیات فارسی، در زمره‌ی ادب تعلیمی قرار داده شده است اما به نظر نگارنده، داخل در ادبیات نیست. مثل آثاری از ابن مالک که در آموزش صرف و نحو عربی نوشته شده است و یا منظومه الفیه حاج ملا هادی سبزواری در فلسفه و چند اثر دیگر؛ چرا که این آثار اگر چه دارای قوالب شعری و وزن و قافیه می‌باشند و از ظاهری همانند ادبیات برخوردار هستند اما از جوهر تخیل و ادبیات خالی می‌باشند لذا بهتر است این آثار را همچنان نظم تعلیمی خواند.

اما آثار دیگری نیز وجود دارد که از جوهره ادبیات مشحون و مسأله مورد بحث و تعلیم در قالب داستان، نمایش و شعر و غیره بیان شده است به طور مثال کتاب شریف مثنوی اثر حضرت مولانا و بوستان سعدی، کتاب گرانقدر معلم ادبیات فارسی، آثاری ادبی و تعلیمی هستند که سرشار از زیبایی‌ها و معارف بلند فرهنگی و انسانی می‌باشند بدین ترتیب عرصه‌ی کاربرد اصطلاح ادب تعلیمی بسیار وسیع است؛ زیرا به هر حال هر اثری بالقوه مطلبی را تعلیم می‌دهد اما در ادب فارسی معمولاً این اصطلاح را وقتی به کار می‌برند که قصد و هدف نویسنده آشکارا تعلیم باشد.

۱-۲- هدف پژوهش

هدف ما در این بررسی مختصر آن است که بدانیم چرا مخاطب امروز، دیروز و همه‌ی زمان‌های انسانی در هر کجای جهان در همدلی با مولانا مهیج و مشتاق خیر و نیکی می‌شنود و در مطالعه‌ی داستان‌هایش نافرمان‌ترین آدم‌خاکی فقط حیرت می‌کند و سر

تسلیم فرود می‌آورد. می‌خواهیم بدانیم تعلیمات مولانا چگونه هر کس در دوران حیاتش پرتویی از نور این ستاره شرقی و سببی که سهیلش نخورد رنگ ندارد، است که حکیم روحانی وجودش را بهره ندهد، بی‌زیان و پخته نمی‌گردد و رنگ نمی‌اندازد و رونق زندگی تازه نمی‌یابد. لذا نخست ادبیات تعلیمی را تعریف می‌کنیم. سپس راهکارهای هنری و علمی و دینی مولانا را در فرایند تعلیم و تربیت اندکی برمی‌شمریم.

۳-۱- روش پژوهش

روش تحقیق به صورت توصیفی می‌باشد و نیز روش گردآوری کتابخانه‌ای و به صورت فیش برداری است یافته‌های تحقیق: در دو کتاب بوستان سعدی و مثنوی معنوی آموزه‌ها و تعالیم اخلاقی عملی بسیاری به چشم می‌خورد ولی روش پرداختن و شیوه بیان آنها با یکدیگر متفاوت است.

۴-۱- پیشینه تحقیق

تاکنون درباره‌ی جایگاه ادبیات تعلیمی در مثنوی معنوی تحقیقی به این شیوه و با این موضوع صورت نگرفته است و در حد مقاله‌کارهایی صورت پذیرفته، که نمونه آن‌ها را در کتاب (مجموعه مقالات مولانا پژوهی) می‌توان یافت و همچنین جهت اطلاع از آثار پیشین در ارتباط با موضوع مذکور، در پایان نامه‌ها پژوهشی انجام شد، و با بررسی‌های انجام شده موضوعی مشابه مقاله یافت نشد.

۲ - مبانی نظری تحقیق

۲-۱- مفهوم ادبیات تعلیمی

«تعلیم، مصدر باب تفعیل عربی است به معنای آموزش دادن است در اصطلاح، ادبیات تعلیمی یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین انواع ادبی است که هدف اصلی آن آموزش است. این اصطلاح از بدو پیدایش به دو معنای خاص و عام به کار رفته، در گذشته معنای خاص آن بیشتر مورد توجه بوده است اما بعدها معنای عام آن اهمیت فوق‌العاده‌ای یافته است:

- ۱ ادبیات تعلیمی در معنای خاص خود شامل دستورالعمل‌هایی بوده که به آموزش یک فن یا هنر خاص اختصاص داشته است.
- ۲ در معنای عام به آثاری گفته می‌شود که موضوع آن مسائل اخلاقی، عرفانی، مذهبی، اجتماعی، پند و اندرز، حکمت و ... است» (صفوی، ۱۳۸۳: ۴۵)
- «رستگار فسایی در تعریف شعر تعلیمی با بیان انواع شعر نوشته است: شعر تعلیمی شعری است که هدف در آن تعلیم و علم و اخلاق و هنر است؛ یعنی (حقیقت نیکی)
- ۱ نوعی که موضوع آن خیر و نیکی است که زیبایی در ادبیات ملل مختلف دو نوع شعر تعلیمی دیده می‌شود:
- ۲ نوعی که موضوع آن زیبایی و حقیقت است که حوزه شعرهایی است که مسئله‌ای در حوزه اخلاق قرار دارد.
- در آثار گذشته ما برای ادبیات تعلیمی نام‌های مختلفی چون زهد و تحقیق و پند و حکمت و وعظ و تعلیم به کار رفته است.
- رستگار فسایی بهشت گمشده میلتن، سروده‌های زندگی لانگفو، قصاید ناصر خسرو، بهار و پروین اعتصامی و شعرهای تعلیمی شاهنامه، دانشنامه‌ها، ادبیات شعری پرخاشگرانه عشقی و طنزهای تلخ نسیم شمال را در این مقوله می‌گنجاند.
- ادبیات تعلیمی - اعم از شعر و نثر - هر نوع نوشته‌ای است که پاسدار کاخ بلند فرهنگ، تمدن و نگهبان گنجینه‌های گران‌بهای انسانی و فرارونده‌ و رزیدگی‌های فطری و جهان شمول بشر باشد» (فسایی، ۱۳۷۳: ۶۸)
- «امروزه وقتی از ادبیات تعلیمی سخن می‌گویید، منظور ادبیات تعلیمی در معنای عام است. به نظر می‌رسد که شاعران فارسی زبان در سرودن شعر تعلیمی متأثر از اندرزنامه‌هایی باشند که قبل از اسلام در دوران ساسانیان نوشته شده بود. آفرین‌نامه اثر بوشکور بلخی و کلیله و دمنه منظوم رودکی که بیت‌هایی پراکنده از آن‌ها باقی مانده است، از قدیم‌ترین نمونه منظومه‌های تعلیمی است که در زبان فارسی دری به جا مانده

است؛ اما، نخستین اثر منظوم و مستقل فارسی در اخلاق، پندنامه نوشیروان است که بدایعی بلخی، معاصر سلطان مسعود، آن را سروده است.

در قرن پنجم، ناصر خسرو با سرودن قصاید طولانی در وعظ و حکمت، و بیان اعتقادات دینی و انتقادهای سخت اجتماعی از مشهورترین شاعران، در قلمرو شعر تعلیمی است. حدیقه الحقیقه سنایی، مخزن الاسرار نظامی، مثنوی مولوی و بوستان سعدی از زیباترین و پرمعناترین اشعار تعلیمی هستند که در آن‌ها از داستان و حکایت و تمثیل برای بیان مفهوم استفاده شده و به شیوه پند و اندرز غیر مستقیم است.

شعر تعلیمی در قدیم شامل سروده‌های اخلاقی و مذهبی و عرفانی است ولی از انقلاب مشروطه به بعد مسائل سیاسی و اجتماعی وارد آن می‌گردد و آن را غنی‌تر می‌سازد و ادبیات را به سوی تعهد و مسائل اجتماعی سوق می‌دهد.

آنچه که باعث رونق و شکوفایی و دوام ادبیات تعلیمی گردید، شکل‌گیری عرفان و تصوف در فرهنگ ایران بود. عارفان که فرهنگ کناره‌گیری از دنیا را پیش گرفته بودند، مرتب انسان‌ها را به ناپایداری بودن دنیا و گذرا بودن لذت‌ها و غم‌های آن متوجه می‌کردند؛ بنابراین عرفان عمده‌ترین سهم را در ادبیات تعلیمی ایران دارد. از آنجا که مخاطبان شعر تعلیمی مردم عادی هستند زبانی که برای نوع ادبیات به کار برده شده، ساده و تا حد امکان قابل فهم همگان است.

عده‌ای شعر تعلیمی را در برابر شعر ناب قرار داده‌اند و معتقدند آموزش، وظیفه هنر نیست. از زمانی که افلاطون شاعران را از مدینه فاضله طرد کرد این مباحث در تاریخ ادبیات شروع شد و از آن زمان تا امروز نظریات مختلفی درباره ارتباط بین شعر و تعلیم و آموزش و درباره جوهر هنر و وظایف آن اظهار شده است؛ عده‌ای وصف تعلیمی را برای شعرهایی که جنبه آموزشی دارند به صورت تحقیرآمیز به کار می‌برند. با این حال در میان شاهکارهای بزرگ دنیا به آثاری برمی‌خوریم که علاوه بر ارزش هنری دارای جنبه آموزشی و تعلیمی هستند مثل کمدی الهی دانته.

یا مثلاً چگونه می‌توان گفت مطالعه منظومه خسرو و شیرین به عنوان یک اثر در ادبیات عاشقانه سهمی در تعالی روحی و روانی افراد ندارد و انسان هیچ درسی از آن نمی‌آموزد. باید پذیرفت که اگر ادبیات حماسی روحیه دلیری و جوانمردی را در انسان می‌پرورد و اگر ادبیات عاشقانه حس دلدادگی و زیبا پسندی را در وی زنده می‌کند، همه اینها در واقع جزئی از تربیت او به حساب می‌روند و در تکامل و تعالی او نقش اساسی دارند. مثلاً آنجا که سعدی فرمود:

ای خردمند که گفתי نکم چشم به خوبان به چه کار آیدت آن دل که به جانان نسپاری

(همان: ۶۸)

جدا از آنکه یک حس عاشقانه را در انسان بیدار می‌کند به او می‌آموزد که خداوند به انسان دل داده که او آن را به جانان بسپارد.

و آنجا که انسان بی‌علاقه به پری رویان را آدم نمی‌داند، به او گوشزد می‌کند که ویژگی آدمی عشق و دلدادگی است.

در من این است که صبرم ز پری رویان وز گل و لاله گریز است ز گل رویان نیست
هان تو عیبم مکن ای خواجه اگر آدمی کادمی نیست که میلش به پری رویان نیست

(همان: ۷۸)

۳-۳-۱- خاستگاه ادبیات تعلیمی

اما گمان می‌رود نخستین بحثی که در ادبیات تعلیمی مطرح می‌شود، بحث در مورد خاستگاه آن است؛ یعنی اصولاً ادبیات تعلیمی از کجا آغاز می‌شود؟ یا بهتر بگوییم، یک شاعر تحت چه شرایط درونی و بیرونی اجتماعی و سیاسی به این دیدگاه می‌رسد که باید به تعلیم و تربیت روی آورد و پا به اقلیم ادبیات تعلیمی نهاد؟

به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش نیاز به یک پیش‌مقدمه ذهنی دارد و آن این است که شاعر یا به طور کلی هنرمند به واسطه بینش متفاوتی که دارد به ایفای نقش اجتماعی خود می‌پردازد یا بهتر بگوییم این بینش خاص در انسان است که از او یک شاعر می‌سازد؛ لذا همین بینش متفاوت موجب می‌شود شاعر چیزی را ببیند که افراد عادی از

درک آن عاجزند. و همین بینش و شناخت است که تعهد و مسئولیت را در او درونی می‌کند و او را بر آن می‌دارد تا همین دگرگونه دیدن و دگرگونه اندیشیدن را به جامعه انتقال دهد گاهی نیز شاعر نقش حافظه جامعه را بازی می‌کند و نکاتی که انسان طی زندگی روزمره از یاد می‌برد را به یاد او می‌آورد. به عنوان نمونه انسان گاهی فراموش می‌کند که زندگی او جاویدان نیست و روزی که قرار باشد از دنیا برود ثروت دنیوی نمی‌تواند لحظه‌ای به زندگی او بیفزاید. سعدی همین نکات را در چند بیت دلنشین یادآوری می‌کند.

خبر داری ای استخوانی قفس؟	که جان تو مرغی است نامش نفس؟
چو مرغ از قفس رفت و بگسست قید	دگر ره نگردد به سعی تو صید
سکندر که بر عالمی حکم داشت	در آن دم که بگذشت و عالم گذاشت
میسر نبودش کز او عالمی	ستانند و مهلت دهندش دمی

(همان: ۹۸)

۴-۳-۱- جایگاه ادبیات تعلیمی در مثنوی

ادبیات تعلیمی ایران همواره پیشروتر از هر نوع ادبی در دوران تاریخی درخشیده است. در این میان، سهم مولانا جلال الدین متمایز از دیگران به ویژه در بطن حکایات تبلور خاصی داشته است.

این مقاله پس از تعریف ادبیات تعلیمی، نمونه‌های مناسبات معطوف به اخلاق و تربیت و تعلیم و نیز شیوه‌ی تعلیم این تحلیل و بررسی کرده است.

تعلیمات نوین مولانا در متن کهن و مشارکت مولانا در الگوی تعلیم همگام با وجه آینگی و حضور خلاق وی را باگریز به چند قصه یادآور شده‌ایم. تیپ‌ها و شخصیت‌هایی که در قصه‌های مولانا آفریده می‌شوند، نماینده‌ی مردمی که در همه‌ی زمان‌ها زندگی می‌کنند و خواننده عبور از خویش را برای شناخت هویت واقعی در داستان‌های تعلیمی مولانا درک خواهد کرد.

در این مقاله، نگارنده در پی نقد و تحلیلی گذرا از شیوه‌های تربیتی و تعلیم اصولی این پیرسالک و کامل و اصل است. ما در این گفتار اندک قاطع طریق انسان را عدم دلبستگی به آن که در گم گشتگی‌های روزمره از آن غافل مانده‌ایم. لذا یک بار دیگر به گوشه‌هایی «دمی از هوای تازه می‌دانیم».

در اینجا نمونه‌هایی از ورزیدگی و رهایش فطری مولانا در ادبیات تعلیمی را فرا رو می‌آوریم.

۵-۳-۱- تعلیمات نوین مولانا در متن کهن

« زمانی نزدیک به زمان اکنون، دغدغه زندگی زن و مرد، ملاقات‌های پنهانی و آرامش بی مزاحمت کسان بوده است. چنان که سهراب سپهری در اوج عرفان شرق گفته: کسی نیست / بیا زندگی را بدزدیم / میان دو دیدار قسمت کنیم. اما آنچه امروزه رسانه‌ها را در مقابله با آن بر می‌تابد، اموری نظیر فقر و عدم عدالت اجتماعی - اقتصادی در سطح جهان و سپس جامعه و ملل گوناگون است که زائیده نبود یک شیوه زندگی قابل قبول در نهاد خانواده می‌باشد. چرا که اجتماع و خانواده از نظر فرهنگی، اخلاقیات، اقتصاد و روان‌کاوی رابطه‌ای مستقیم دارند. فرد هسته اصلی و جامعه فضای تنفس تعلیمات زندگی به شمار می‌آید.

امروز که جهان در آستانه تحولی عظیم قرار دارد، بهترین زمان برای ورود تعلیمات نوین متون کهن اسلامی به صحنه زندگی مسلمانان است. چه بسا اگر ما پیروان و مدعیان اخلاق آن بزرگان، دست به کار نوآموزه‌ها نشویم، تهاجمات ناگزیر فرهنگی - اجتماعی اندیشه‌های وطنی ما را تحت الشعاع قرار دهد. در حال حاضر که جهان قصد دارد ایدئولوژی را از مردم به پا خاسته دوازده کشور اسلامی بگیرد... و « غرب با تعلیمات ناهنجار اخلاقی خیزش بیداری اسلامی را به پیش‌گویی‌های نوستراداموس مرتبط کرده و آنها را پیش‌درآمد آن توصیف کند...» (رنه ولک، ۱۳۸۵: ۱۰۲)

و برای ایجاد عملیات روانی، اتفاقات را توسط هالیوود به گونه‌ای مطرح می‌کند که از اراده و قدرت انسان خارج است و چیزی شبیه طوفان نوح در شرف وقوع است و در

حرکت آخر یک آمریکایی دنیا را نجات داده و کره زمین را تسخیر می کند. (عباسی، ۱۳۸۹)

«روشنگری‌های اخلاقی مولانا جلال‌الدین در ۶ دفتر به ویژه دفتر پنجم چون چهار مرغ بسمل خلیل، مهمانی پیغمبر کافران را و مسلمان شدنشان، اعمال ظاهر و گواهی آن در قیامت، پاک‌کنندگی آب، حدیث اسلم شیطانی علی یدی، لارهبانیه فی الاسلام، داستان کنیز و خرخاتون، قصه اهل ضروان و حسد فرزندان، حکمت نظر کردن ایاز بر چارق و پوشتین بیش از وزیر محمود شدن و ... همه و همه ترجمه آسانی است از معارف قرآن کریم که ظرفیت همبر با نمونه‌های غربی و تحدی علمی را در خود پرورانده‌اند.» (زرشناس، ۱۳۹۰: ۹۸) کارشناسان امور معتقدند در هزاره سوم میلاد و آستانه ورود به دهه‌های ۱۴۰۰ هجری شمسی شرق آغاز یک کوشش مدینه ولایی دوران گذر «اصلی‌ترین وظیفه یا به تعبیری رسالت» پایان برای غرب است. در این دوره در جهت بسترسازی برای ظهور است که از طریق بسط و تعمیق بیداری و خودآگاهی اسلامی و بسیج و تجهیز بینشی و تهییج عاطفی مردمان در مسیر ظهور عملی می‌گردد و از لوازم تحقق آن، کوشش در خصوص اعمال عدالت اساسی در شئون مختلف آن به ویژه عدالت اقتصادی - اجتماعی در مرتبه و درجه‌ای قابل قبول و ممکن در اجتماع می‌باشد.

مولانا جلال‌الدین با طرح این گونه مسائل در ضمن قصه‌های کهن خویش، آموزه‌هایی چون، عدالت، احترام متقابل، هم‌شأنی اقتصادی و فرهنگی اعضای خانواده، ضرورت قناعت، عمل به احکام، حقیر نشمردن فقرا، قصه اعرابی درویش و ماجرای زن او با وی به «گفتمان جدیدی را پیش روی خواننده آغاز می‌کند. چنان که در هرچند هدف غایی اثبات بی‌نیازی خدا و اولیای او به هدیه مردم و نشان دادن بحر بیرکان» سبب درویشی هستی است، شیوه جدلی دیالوگ زن و شوهر اما، همان مشاجرات و دغدغه‌های زندگی امروز خانواده‌هاست که گاه گسیختگی نسل‌های آینده را سبب می‌گردد. در این گفتمان، مولانا کشمکش‌های اقتصادی را متوجه تدابیر منزل و

اقتدار هر یک از زن و مردم در گشایش مشکلات نموده، ترغیب به فرهنگ سازی مشترک زن و مرد را در خانواده پیشنهاد می‌کند. بریده‌هایی به قدر حجت بحث از شعر تعلیمی وی می‌آوریم.

گفت و از حد برد گفت و گوی را	یک شب اعرابی زنی مرشوی را
جمله عالم در خوشی، ما ناخوشیم	کین همه فقر و جفا، ما می‌کشیم
کوزه‌مان نه، آب‌مان از دیده اشک	نان ما نه، نان خورش‌مان درد و اشک
شب نهالین و لحاف از ماهتاب	جامه ما روز، تاب آفتاب
دست سوی آسمان برداشته	قرص مه را قرص نان پنداشته
روز و شب از روزی اندیشی ما	ننگ درویشان ز درویشی ما
بر مثال سامری از مردمان	خویش و بیگانه شده از ما زمان

(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۲)

مولانا پس از طرح مسئله فقیر و درویش، خواننده را به آسیب شناسی فقر و مدعیان دروغین بر طرف کننده حاجات مردم متوجه ساخته است که با دام و دغل، ساده دلان فقیر و عقب ماندگان قافله فرهنگ را به سفره مجازات مجازی فرا می‌خوانند:

الصلا ساده دلان پیچ پیچ تا خورید از خوان جودم سیر، هیچ

(همان: ۱۹۸)

خواهندگان و نیازمندان در این فریب اقتصادی علاوه بر اتلاف وقت، جز پشیمانی سودی از آگاهی وضع موجود نمی‌برند اما مولانا فروغ ناچیز دروغ و زودگذری و ناپایداری آن را در قصد نیک خواهی برای خواننده هشیار ضایع نمی‌گذارد. در ادامه می‌آورد که (تمثیل) تکیه دادن به خدایان و اربابان دروغین و گنج و گوهرهای خیره کننده آنها مانند کسی است که در شب تاریک به جست و جوی قبله، نهایت بی سمتی نماز می‌گذارد که فکر می‌کند درست است، نماز او به فتوای ابوحنیفه درست است:

او به قصد نیک خود جایی رسد گرچه جان پنداشت، و آن آمد جسد

چون تحری در دل شب قبله را

قبله نی و آن نماز او، روا

(همان: ۲۳۶)

مولانا پس از آگاهی ساختن فرد، قبله حاجات را نشانش می‌دهد:

همچنین از پشه‌گیری تا به پیل

شد عیال اله و حق نعم المعیل

(همان: ۴۲۳)

اگر اعضای خانواده چشمشان به خدا باشد. بی قراری و صبر و غمشان اندک می‌شود. لذا مرد مظهر (عقل) در این داستان، (زن) مظهر احساس و خواهندگی را به (صبر) و فضیلت فقر گذرا امید می‌دهد و با تمثیل‌های پی در پی او مردار نمی‌خورد و «بازها» که تربیت شده پادشاه است، مثل همه نوع «باز» را به اتاق فکر و تأمل برانگیز می‌برد بلند پروازانه دست شاه را نشیمن خود قرار داده و غمی ندارد زیرا عیال خداست.

الخلق کلهم عیال الله فاحبهم

الله انفعهم لعیاله... احادیث مثنوی:

باز، دست شاه را کرده نوید

از همه مردار بیریده امید

(همان: ۶۶۴)

او چشمش به آسمان است و بنابراین غم نمی‌خورد. مولانا در ابیات بعد، اعتقاد به اینکه اگر چنین می‌کردند نتیجه چنان می‌شد و آنهایی که تنها تلاش و کوشش خود را عامل روزی می‌دانند و مقصر ناداشته‌های خود، توصیه می‌کند: غم جزوی از مرگ است. اگر فقر به جای صبر غم بیاورد، خانه و خانواده متشنج می‌شود و آثار مرگ در بطن خانه نمی‌گذارد روح‌ها پرورش یابد و امیدها بی‌الد:

دان که هر رنجی، ز مردن پاره‌ای است

جزو مرگ از خود بران، گر چاره‌ای است

(همان: ۶۷۰)

راهکارهای مولانا در این مسیر، انتخاب همسر مناسب، هم کفوی والدین و قناعت در

زندگی است:

جفت مایی جفت باید هم صفت

تا برآید کارها با مصلحت

جفت باید بر مثال همدگر

در دو جفت کفش و موزه در نگر

من روم سوی قناعت دل قوی

تو چرا سوی شناعت می‌روی؟

(همان: ۱۹۹)

شاخص این قصه زیرک تر از آن است که مرد به بهانه‌های واهی شانه زیر بار مسئولیت خانواده و « زن » اما معاش آنها خالی کند و حوالت به قناعت و صبر نماید. مولانا افضا می کند راز کبر و دعوی دینداری مرد، و درموقعیت فقر و ناداری به جای زن می‌نشیند). بغل زدن، در آغوش گرفتن یا تن زدن از خواسته زن را پس می‌زند و بحث عدل و انصاف را پیش می‌کشد:

تو مخوانم جفت، کمتر زن بغل

جفت انصافم، نیم جفت دغل

چون قدم با میر و با بگ می‌زنی

چون ملخ را در هوا رگ می‌زنی؟

(همان: ۲۰۰)

اگر تو هم نشین بزرگانی، پس چرا مثل افراد پست هنگام گرسنگی به ملخی هجوم می‌بری؟ مولانا حربۀ تظاهر به شایستگی‌های اخلاقی را به خواننده می‌نماید:

کبر زشت و از گدایان زشت‌تر
روز سرد و برف و آن گه جامه‌تر

(همان: ۲۲۰)

ادعای قانع بودن مرد نزد زن داستان در این موقعیت، نوعی کبر ناپسند است. هیچ عاقلی روز برفی لباس خیس نمی‌پوشد بلکه به دنبال پوششی می رود تا عیب فقر را بپوشاند.

خلاصۀ داستان به سمت و سویی پیش می رود که هر دو در سایه یک حکومت عادل و رعیت پرور زندگی آبرومندانۀ ای را جست و جو کنند. حکومتی الهی که از لط سرشار حق سرمایه می‌گیرد و همه ارکان خانواده که از سوی زن به مرد پیشنهاد می‌شود تا آن « سبوی آب » جامعه را فیض می‌بخشد. به نظر می‌رسد ماجرای را نزد خلیفه هدیه ببرد، در ظاهر تلاش و کوشش انسان در راه زندگی و خدمت‌گزاری و بندگی است تا در هنگام برداشت محصول به مذاق خوش آید و ارتزاق از بازوی خود باشد. در باطن

داستان، علاوه بر خدمت‌گزاری انسان به خداوند است؛ همان که از دریای «معرفت نسبی» پیر و راهنما و نشان بندگی، نماد شده بود و اکنون در پایان راه به زعم اینکه مردمب‌اید چیزی نزد خدا ببرند ولی حقیقت امر و حکمت متعالیه آن، بخشش و خُلق و خوی پیر روحانی در مسیر وصول به حق بنده است که جز به اذن الهی از شاهراه شرع و عقل میسر نیست که به لطف و کرمش قطره به دریا پیوندد و زندگی سامان پذیرد و رستگاری و استحقاق بهشت و دوزخ در آدیان هویدا گردد:

آن سبوی آب را پیش داشت تخم خدمت را در آن حضرت بکاشت
چون که آب جمله از حوضی است پاک هر یکی آبی دهد، خوش، ذوق‌ناک
و در آن حوض آب شور است و پلید هر یکی لوله همان آرد پدید

(همان: ۲۳۳)

و سرانجام (عقل مرد) پس از خدمت به حق و ریاضت زندگی و تأمین نیاز خانواده اعضای آن را به ادب بنشانند:

لطف آب بحر، کو چون کوثر است سنگ ریزه‌ش جمله در و گوهر است

(همان: ۲۳۴)

شگرد پذیرش زبان مولوی از سوی مخاطب چند ویژگی دارد:

الف- دل‌سوزی و ترحم مولانا به نوع انسان چه زن و چه مرد و سیاه و سفید و دین‌دار و بددین، هدف وی هدایت و عدالت معنوی در میان خلق است و این رسالت در مواجهه با هیچ کس تغییر نمی‌پذیرد.

گویی مولانا محق به هدایت هر ذاتی است. شاید خواننده در این صفت کسان‌ی چون دیکنز و نوشته‌های او را زندگانی ساده‌ای است که فی‌نفسه ارزش دارد. گرمی کانون کند؛ چرا که دنیایی هم که وی عرضه می‌کند خانواده، جذابیت چیزهای کم ارزش، شرافت مردمان ساده، نگرانی اش درباره افراد ناقص‌الخلقه کم عقل، رها شده اما دین آنچنان که بر سر دیکنز سنگینی می‌کند، برای مولانا نفس تازه و دمام حضور با خدا و هم‌نشینی با مردم خدادوست است. حتی مغرورترین افراد غربی چنان شیفته نوشته‌های

دیکنزند که والدین و کودکان را وادار می‌کنند در شب‌های زمستانی آن نوشته‌ها را با صدای بلند برای یکدیگر بخوانند. دریغ است تعلیمات الهی و زبان ناطقه نفوس بشری مولانا به اتهام عرفان فخیم در انزوای عران‌نمایی‌ها یا تنها به کلاس‌های درس و دانشگاه سپرده شود و توده مردم که تشنه این تربیت‌اند، در کژفهمی‌های عاریتی این و آن ازسوی خواص محروم بمانند. این چشمه باید در تن همه مردم نیازمند جاری گردد تا جامعه اسلامی به عدالت اقتصادی تن و سعادت و هدایت روح ملکوتی نائل آید.

ب- مشارکت مولانا در الگوی تعلیم، وجه یکی از ویژگی‌های مهم تعلیم و تربیت در داستان‌های مولانا مشارکت و قبول مسئولیت تام در یادگیری گروهی است این شیوه، جدیدترین شیوه تدریس در کلاس‌های درس و اساسی‌ترین مهارت‌های تدریس امروز به شمارشاگردان در تحقق بخشی می‌آید. در مفهوم مشارکت معلم و شاگردان مخاطب - خواننده هدف آن است که هدف‌های آموزش ایفای نقش بنمایند و قبول مسئولیت کنند. در جریان یاددهی - یادگیری ما می‌توانیم فرد را به شکل تنهایی بدون تشکل دادن گروه خاصی به فعالیت واداریم که در این موقعیت معلم رهبری کلاس را در دست دارد و فعالیت در جهت تحقق هدف‌های آموزشی ادامه پیدا می‌کند و از جمله شکل‌های فردی مشارکت شرکت در بحث‌ها و اجرای دستورالعمل‌ها و نتیجه‌گیری از عمل خود است. (ملکی، ۱۳۸۵: ۲۱۷)

در دفتر پنجم قصه ایاز و پوستین:

تا ببیند چارقی با پوستین

می‌رود هر روز در حجره برین

(گولینارلی، ۱۳۸۱: ۲۳۲)

مولانا آیینۀ وجود ایاز می‌شود تا آغاز و انجام انسان و افتادن وی از انانیت و خودبینی را بیاموزد. لذا، در پاسخ شاه که از بدبینی وزیران متهم به پنهان نمودن زر و سیم در اتاقی می‌شود که هر روز به آن سر می‌زند، می‌گوید: گهگاه به اتاق می‌روم، پوستین و چارق خود را نگاه می‌کنم و به خود می‌گویم: تو چنین بودی، با اینها اینجا آمدی، باز هم همینی، فریب دولتی را که به آن رسیده‌ای مخور و بدین سان نفسم و

خودم را تعلیم مرحله آینه‌ای می‌دهم. شیوه تعلیم مولانا به اصطلاح دانش‌های ادبی؛ گاهی اعتقاد به خودآگاهی عقلانی فردی دارد ژاک لاکان این نظریه را در ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۱ بسط و گسترش داده است. مولانا در همه داستان‌ها پایه پای خواننده حضور خلاق خود را از طریق تصاویر دیگران باز می‌شناسد و حتی خلق می‌کند؛ تصاویری که خود بازتاب تصویرهای دیگرند.

پس آینه چیزی نیست که بیننده تصویر تقریباً درستی از خود را درون آن می‌بیند، بلکه راهی را می‌شناساند که ما در آن، هویت خود را براساس تصاویر دیگران می‌یابیم و نهایتاً دیگر بودگی خود و تفاوت‌های مان با دیگران را باز می‌شناسیم. (ایرناریما، ۱۳۸۴: ۲۸۲)

«مولانا نمونه انسانی را در حفظ امانت و وفا و درستکاری نمونه مومنانی می‌آورد که خداوند تنها برای بستن دهان مدعیان آنها را امتحان می‌کند و گرنه:

شاه را بر وی نبوده این گمان تسخری می‌کرد بهر امتحان

(مولوی: ۱۳۸۴: ۹۱۲)

و برای حفظ وی از رشک بدخواهان و رقیبان می‌گوید:

یک دهان خواهم به پهنای فلک تا بگویم وصف آن رشک ملک
ور دهان یابم چنین و صد چنین تنگ آید در بیان آن امین

(همان: ۹۳۳)

حضور خلاق مولانا در ذهن خواننده هنگامی که با او به استقبال داستان‌ها می‌رویم، بی‌نظیر و خیره‌کننده است.

راوی مولانا پس رنجور شدن آدمی به وهم تعظیم خلق و رغبت مشتریان به وی و « حکایت معلم » در داستان می‌آورد در تفاوت عقول خل از بیان ظن و یقین در علم، حدود نه (۹) داستان در داستان دیگر برای شرح این قصه‌ها می‌افزیند. مولانا شخصیت و تیپ‌های علمی چون علوم ظاهر و مباحث اهل مدرسه علم اهل حس که علم تقلیدی است و علم اهل دل و مردان حق و گذر از مرحله ظن و گمان را در تحصیل علم شرح

می‌دهد. آنجا که مادران به عیادت استاد رفته و استاد آن قدر به علوم ظاهر مشغول بوده که در حضور مادران به بچه‌ها دشنام مادر می‌داده است، در واقع آن بچه‌توطئه‌گر برای فرار از قیل و قال معلم، باطن وی را به او نشان می‌دهد.

چنان که از زبان استاد می‌شنویم:

بود در باطن چنین رنجی ثقیل

من بدم غافل به شغل قال و قیل

او ز دید رنج خود باشد غمی

چون به جد مشغول باشد آدمی

(مثنوی استعلامی، ۱۳۸۴: ج ۳)

مولانا شخصیت روحیاتی را نشان می‌دهد که در هر زمان و هر جا ممکن است وجود داشته باشند. این قصه که به نقل از شرح استعلامی پیش از مثنوی در کتاب البخلا جا خط مشابهی دارد، در آن قصه یک مروی به خانه‌ی یک عراقی می‌آید و از مهمان‌نوازی او بهره‌مند می‌شود ولی روستایی مانند روستایی مولانا ناسپاس و نمک‌شناس از آب در می‌آید.

در مقالات شمس هم با پیام ایاکم و القری آمده ولی مولانا بازپروری کرده و از مریدان می‌خواهد که خسان و فرومایه گان را به دوستی نگیرند؛ زیرا پایبند هیچ حق و مسئولیتی نیستند:

یا کسی کرد از برای ناکسان

این سزای آن که شد یار خسان

(همان: ۲۴۵)

اما مولانا این اضطراب را برای هر کسی پیشامد می‌داند:

شیر، مرداری خورد از جوع زار

با لثیمان بسته نیکان ز اضطراب

(همان: ۲۳۵)

خصوصاً مولانا در بیت ۲۶۳ با خطاب سیبویه، به سفارشات شبیه به (حضرت

علی ع) در مورد ناکسان نمک‌شناس گریزی می‌زند و از زبان شهری می‌گوید:

اتق شرّاً من احسنت الیه

گفت: حق است این، ولی ای سیبویه

حزم سوء الظن گفته است آن رسول

هر قدم را دام می‌دادن ای فضول

(همان: ۲۰)

(سیبویه) سیب کوچک یا سیب فروش (ای پسر دانای من، سیبویه) دانشمند نامدار ایرانی در قن دوم هجری اهل بیضا شیراز که علم نحو را در مکتب بصره سامان داده است (پرهیز از شر کسی که به او نیکی کرده‌ای ...) بدین ترتیب مولانا مردم روستا را به قصه اهل سبا گره می‌زند:

آن سبا ز اهل صبا بودند و خام
کارشان کفران نعمت با کرام
باشد آن کفران نعمت در مثال
که کنی با محسن خود تو جدال

(همان: ۲۴)

مولانا می‌آموزد برخی دوستی‌ها با ناهلان و ناسپاسان آفت راه ماست و باید از هم نشینی آنها پرهیزیم. در دفتر دوم قصه کاروانیانی که حیوان صوفی را گرسنه گذاشته اند و تا حیوان اعتراض کند با نعره خودش او را سکندری می‌زنند. حکایت تربیت آدمی با حفظ خودش از آفت‌ها را پیش کشیده و مراعات خسان واجبی را نکوهش می‌کند و بی‌کس ماندن را بر دوستی با بیگانگان ناخوشایند ترجیح می‌دهد:

همچو خادم دان مراعات خسان
بی‌کسی بهتر ز عشوه ناکسان
در زمین مردمان خانه مکن
کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه تن خاکی تو
کز برای اوست غمناکی تو
تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی
جوهر خود را نبینی فریبی

(مثنوی استعلامی، ۱۳۸۴: ۲۴)

مولانا مانند مشاوری دل سوز و حکیمی الهی بر بالین خواهنده می‌نشیند و در انتخاب دوست با خواننده مشارکت می‌کند:

آدمی خوارند اغلب مردمان
از سلام علیکشان کم جو امان

(همان: ۶۵)

مشاوره، جریان یاری دهنده‌ای است که به مراجع فرد رجوع کننده اصول و شیوه‌های « به اعتقاد کارشناسان مربوط به انتخاب و طرح ریزی و ادامه یک زندگی معقول و موفقیت‌آمیز آموخته می‌شود. از طریق مشاوره می‌آموزد که چگونه یک زندگی سالم و سازنده را طرح ریزی کند و آن را استمرار بخشد مولانا حتی در هجوم تفکرات و اندیشه‌های گوناگون به ذهن آدمی با وی به مشاوره می‌نشیند و راه را از چاه بازمی‌نماید:

ای برادر! تو همان اندیشه‌ای	ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تو هیمة گلخنی
گر گلابی، بر سر جیبت زبند	ور تو چون بولی، برون افکنند

(همان: ۲۱)

نتیجه‌گیری:

ادبیات تعلیمی یعنی ادبیات اخلاق‌گرا نوع غالب در ادبیات فارسی است و همواره سخنوران ادب فارسی حتی در آفرینش مضامین حماسی و غنائی هم نهایتاً به اخلاق و آموختن آن توجه داشته‌اند.

مولانا جلال‌الدین در اوج ادبیات تعلیمی جهان قرار دارد. رمز جاودانگی وی زبان محرمی و همدلی با قشرهای مختلف و سلیقه‌های گوناگون بشر است. برخی وی را پیش از آنکه شاعر بدانند، فیلسوف می‌دانند هرچند مشرب فکری وی چون و چرای فلاسفه را چندان نمی‌پذیرد. مثنوی مولانا به عنوان قرآن عجم می‌تواند در این زمان ادبیات تعلیمی ما را پر بار سازد. یکی‌ای شیوه‌های برجسته تربیتی مولانا گنجاندن تعلیمات نوین (همه‌زمانی) در بطن متون کهن شعراست. چنانچه داستان‌هایی چون قصه زن اعرابی و سبوی آب راهکارهای تربیتی قناعت، عدالت اجتماعی، انتخاب همسر و موافقت اصولی در زندگی را که بحث رسانه‌ای امروز است پاسخ می‌گوید.

دل سوزی و ترحم مولانا به همه آدمیان، مومن و کافر و نژادهای گوناگون، وی را محبوب عالمیان نموده است. نوشته‌های چارلز دیکنز شمه‌ای از اخلاقیات مولانا را می‌

آموزد اما سایه سنگین دین که اساس و آبشخور تعلیمات مولاناست، متمایز از وی پیش می‌تازد. مشارکت مولانا در الگوی تعلیم وجه آینگی و حضور خلاق وی در لابه لای داستان هاست؛ چنان که در قصه ایاز دفتر پنجم ماجرای معلم و رنجور دفتر سوم، و زیان دوستی باناکسان می بینیم بسیار راه گشای مردم از راه بازمانده یا راه نرفته و تجربه ندیده می‌شود.

در پایان هر بحث، ضرورت تلخیص قصه‌های مولانا را برای درج در کتابهای درسی مقارن با تحول دروس انسانی در فضای سیاسی ایران پیشنهاد کرده‌ایم.

- منابع و مأخذ:

- ۱- امین، فرشته. (۱۳۸۵). تجلی مشاوره در ادبیات فارسی در گستره زبان پارسی ، شیراز : انتشارات دهش.
- ۲- ایرناریما، مکاریک. (۱۳۸۴). دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر ، مترجمان: مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: نشر آگه.
- ۳- سرستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۳). انواع شعر فارسی، تهران: انتشارات نوید شیراز.
- ۴- رنه ولک. (۱۳۸۵). تاریخ نقد جدید، ترجمه سعید اربابشیرانی، تهران : انتشارات نیلوفر، جلد ششم.
- ۵- زرشناس، شهریار. (۱۳۹۰). درباره مدینه ولایی دوران گذار، «فرهنگ عمومی، سال اول، دوره جدید، شماره ۴.
- ۶- شیرازی، سعدی. (۱۳۸۴). بوستان سعدی، تهران : خوارزمی.
- ۷- صفوی، کوروش. (۱۳۸۳). از زبان‌شناسی به ادبیات ، تهران: سوره مهر، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، دو جلدی.
- ۸- عباسی، حسین. (۱۳۸۹/۱۲/۱۵). برنامه کنکاش شبکه جهانی جامجم ، سامانه: متن برنامه‌های سیاسی نام برنامه: گفتوگوی حسن عباسی، کارشناس مسائل استراتژیک با برنامه کنکاش.
- ۹- ملکی، حسن. (۱۳۸۵). مهارتهای اساسی تدریس ، زنجان: نشر نیکان.



- ۱۰- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی . (۱۳۸۴). *مثنوی*، تعلیقات فهرستها از محمد استعلامی، تهران : انتشارات سخن.
- ۱۱- _____ . (۱۳۷۷). *مثنوی معنوی*، مقدمه و شرح بدیع‌الزمان فروزان‌فیو ، تهران: انتشارات جاویدان.
- ۱۲- _____ . (۱۳۸۱). *مثنوی شریف*، نثر و شرح عبدالباقی گولپینارلی، تهران : سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بررسی تطبیقی ویژگی حاکمان از دیدگاه پروین اعتصامی و امام محمد غزالی

نجمیه باجلان¹

دکتر محبوبه خراسانی^۲

چکیده

در این مطالعه پژوهشگر به بررسی ویژگی حاکمان در دو دیدگاه با اختلاف جنسیت، سبک نگارش و دوره زندگی و تشابه در شرایط زندگی و دیدگاه اجتماعی؛ در دیوان پروین اعتصامی و نصیحه الملوک امام محمد غزالی پرداخته است. روش تحقیق: این مقاله با توجه به موضوع آن از شیوه تحلیلی-مقایسه ای بهره گرفته است و برای جمع آوری اطلاعات با توجه به تاریخی بودن شخصیت ها از روش کتابخانه ای و جستجوی الکترونیکی کتاب ها و منابع مرتبط استفاده کرده است. طرح بحث و نتیجه گیری: طبق یافته های این پژوهش، پروین اعتصامی در یک نگرش سنتی به حکومت ویژگی حاکمان را خرد و عدل و علم، توجه به رعیت نیازمند، قدردانی نعمت ولایت، الگوبودن سلطان برای رعیت، پاسخگویی به رعیت، نظارت و انتخاب درست کارگزاران و آبادانی ملک بر می شمارد و امام محمد غزالی با اختلاف نزدیک به هفت قرن، همین موارد را در نصیحه الملوک خود بیان می کند. هر دو نظریه براساس نگرش سنتی حکومت حاکمان است. پژوهشگران بعدی می توانند این ملاک های ارزشی را با قوانین انتخابات جامعه مدنی امروز مقایسه نمایند. واژه های کلیدی: حاکم، ویژگی حاکمان، امام محمد غزالی، پروین اعتصامی.

1- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد.

۲- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد.

مقدمه

از زمانی که جوامع بشری برای نیل به تعالی و آسایش اجتماعی ناچار از تشکیل حکومت دستگاه فرمانروایی شد؛ با چند سوال روبه رو بود: ۱- چه کسانی برای حکمرانی بر دیگران شایسته‌ترند؟ ۲- چه افرادی برای پاسخ به این سوال قابل اعتماد هستند؟ ۳- نویسندگان، شعرا و دانشمندان در پاسخ به سوال چه سهمی دارند؟ ۴- نقش حضور اهل قلم و اندیشه درکنار یا مقابل حاکمان و سیاستمداران در دوره‌های مختلف یک ملت چگونه بوده است؟

در عصر حاضر که قانون و قانون‌گذار این وظیفه را برعهده دارد و همه ی مردم در انتخاب فرمانروایی کشورشان حق اندیشه و نظر دارند. با این وجود بسیاری از نویسندگان و شعرا به عنوان یک صاحب نظر مورد قبول مردم، وظیفه نقد، پیشنهاد و تحلیل امور سیاسی را دست مایه ی قلم خود می کنند و با این کار وظیفه اجتماعی خود را انجام می دهند. هرچه به جریانات اجتماعی و سیاسی نزدیک‌تر باشند سخنان ایشان نزد عامه مقبول‌تر است.

"چون ادبیات ابزار فرهنگ درونی است، این شناخت باعث لذت بردن بیشتر از کتاب ها و در نتیجه استفاده بهتر از ارزش سازندگی آنها می شود. بنابراین نقد نمی تواند و نباید از قضاوت کردن شانه خالی کند. (کارلویی، فیلو، ۱۳۶۸: ۶۷)

امام محمد غزالی:

در سال ۴۵۰ ه.ق در طابران طوس به دنیا آمد. در بیست و هفت سالگی سرآمد دانشمندان زمان خود شد. در سی و چهار سالگی درس و تدریس را رها کرد و به تصوف و عرفان روی آورد. در فقه و کلام و عرفان صاحب آثار با ارزشی به زبان عربی و فارسی است. مورد توجه سلاطین وقت بود و کتاب نصیحه الملوک را برای سلطان سنجر نگاشت. سال ۵۰۵ ه.ق در زادگاهش دار فانی را وداع گفت. (سجادی، ۱۳۷۲: ۹۹)

جنگ‌های نابرابر صلیبی را درک کرد و در جهانگردی خود در جوانی تجارب ارزنده‌ای بدست آورد.

"گویند {کیمیای سعادت} را برای مردم خراسان پس از بازگشت از سفرده ساله نوشت. این کتاب میان سالهای ۴۹۰-۵۰۰ هجری تالیف شده است." (بهار، ۱۳۴۹: ۳۵۶)

پروین اعتصامی:

در سال ۱۲۸۹ در تهران به دنیا آمد و در سال ۱۳۲۰ در بستر بیماری به سرای جاویدان شتافت.

پدرش میرزا یوسف خان اعتصامی و صاحب نشریه بهار بود. (آزند، ۱۳۶۳: ۳۴۲)

ملک الشعرای بهار در مقدمه ی دیوان اشعار پروین درباره ی وی می گوید "فارسی و عربی و ادبیات این دوزبان را از آموزگاران خصوصی در خانه فرا گرفته و زبان انگلیسی را در تهران در مدرسه آمریکایی دختران تحصیل کرده است. (بهار، ۱۳۵۳: یج)

غزالی و پروین هر دو در زمان خود به دستگاه حکومت نزدیک و افرادی آگاه به جریانات و مورد وثوق مردم بودند. هر دو در خانواده ای فرهنگی و درباری بزرگ شده‌اند و با بزرگان ادب و علم هم نشینی داشتند و به عنوان "مصلح اجتماعی" مورد قبول عام بودند. گرچه در قرون چهار و پنج عرفان جامعه گریز رونق داشت؛ اما غزالی شیوه‌ای نوپدید آورد. "غزالی احاطه بر آموزه های علما رادر باره شریعت و کلام با رعایت حرمتی برای معرفت مستقل عارفان صوفی ترکیب کرد و باین شیوه به مقبول افتادن تصوف در نظر علما کمک کرد. (لوین، ۱۳۸۴: ۷۷)

نام این دو شخصیت در نگاه اول غیر قابل مقایسه و یا تطبیق می آید. یک شخصیت: مرد عارف، دانشمند، جهانگرد، در قرن پنجم صاحب تالیفات متعدد. "داوری درباره کسی که مرگ نیز تأثیری را که در بین مردم داشت متوقف نکرد و تا قرن ها بعد از مرگ هم افکار و آثار او منشاء تأثیر ماندگار است که از پژوهشگر احتیاط بسیار می طلبد.

(زرین کوب، ۱۳۵۳: ۱۸۹)

شخصیت دیگر: زن تحصیل کرده معاصر- همه اثار قلمی او به یک دیوان ختم میشود و بیشترین اختلاف مربوط به دوره زندگی آن‌ها با بیش از هفتصد سال اختلاف. ولی عنوان موضوع در همه جوامع بشری در تمام اعصار قابل طرح است اما با نگرش‌های

مختلف. تاریخ هم گواه تعهد اهل قلم نسبت به اوضاع سیاسی و اجتماعی مردم در همه زمان‌ها بوده است.

در جستجوی کتابخانه‌ای و الکترونیکی هیچ مورد تحقیق تطبیقی و مقایسه‌ای در این حوزه یافت نشد و بنابراین پژوهشگر به مقایسه دیدگاه این دو شخصیت در متون و اشعار آنها می‌پردازد.

روش تحقیق

این پژوهش به روش تحلیلی - مقایسه‌ای صورت گرفته است. پژوهشگر با مطالعه اشعار پروین اعتصامی به عنوان یک مصلح اجتماعی، مضامین موردنظر را با تحلیل متنی، درایات انتخاب شد و با مطالعه قبلی که از کتاب نصیحه الملوک انجام شده بود، تطبیق موضوع داده شد و در دسته بندی‌های جداگانه‌ای قرار گرفت. برای مقایسه با یافته‌های سایر پژوهش‌ها از منابع کتابخانه‌ای و جستجوی فضای مجازی بهره گرفته شده است.

یافته‌های پژوهش

از مطالعه زندگی‌نامه و آثار دو شخصیت مورد نظر یافت شد که تفاوت‌های مسلکی و جنسیتی و دوره زندگی مانع از اندیشه‌های نزدیک به هم نشده است.

امام محمد غزالی چون کتاب نصیحه الملوک را به دربار تقدیم کرد. لحن سخنش با حاکمان آرام و نصیحت‌گونه و توصیه‌ای است؛ و با داستان‌ها و حکایات شیرین توصیه‌های خود را آمیخته است که مورد پسند سلاطین قرار گیرد؛ ولی پروین اعتصامی در کمال استقلال با لحنی انتقادی، گلایه آمیز و گاه ناامید از پذیرش با حاکمان سخن می‌گوید.

"شعر پروین تلفیقی از "خرد و پند" کهن همراه با نوعی دلسوزی و واکنش درباره‌ی مسائل دور و بر خود است." (آژند، ۱۳۶۳: ۳۴۲)

غزالی با اندیشه تصوفی که داشت برای همه‌ی انسان‌ها خیرخواه بود. از هر فرقه و گروه فکری که بود.

همانطور که علی اصغر حلبی نظر دارد: "تنها صوفیان بودند که با همه ی بشریت صلح و آشتی داشتند و پیش از دیانت و مذهب، دنبال انسانیت می گشتند." (حلبی، ۱۳۶۷: ۵۴)

هر دو شخصیت مورد نظر در محیط علم و اخلاق بزرگ شده اند و از وضعیت اجتماعی زمان خود آگاه بودند و سخنانشان از روی علم و آگاهی است. آثاری که در این تحقیق از دو شخصیت استفاده شده است در سن کمال پختگی و فرهیختگی ایشان است. شباهت مضامین سخنان ایشان در موضوع نشان می دهد که هر دو نگرش سنتی به حکومت دارند و حاکمان را قدرت مطلقه می دانند. نتیجه ای که منصورنژاد نیز به آن اشاره دارد: "در دیدگاه سنتی رابطه مردم و حاکم رابطه سلطان و رعیت: چوپان و رمه یا رابطه پدر با اعضای صغیر و بی اراده خانواده است. (منصوری نژاد، ۱۳۷۹: ۱۳)

در آثار غزالی و پروین به میزان توجه به اخلاق فردی به اخلاق اجتماعی نیز توجه داشته است. شعر پروین در بیان اخلاق فردی رنگ و بوی عرفانی به خود می گیرد و غزالی در مسائل اجتماعی، یک مصلح اجتماعی و انسان متشرع است. نقد و انتقاد از بی عدالتی و احیای حقوق مظلومان و تهی دستان از موضوعات رمانتیسیم اجتماعی است. یافته های این تحقیق در اشعار پروین، یافته های پژوهش رضوانیان و محمودی را تایید می کند: "اثر گذاری و رمانتیسیم در شعر پروین بیشتر به صورت انتقاد از بی عدالتی های موجود، احیای حقوق مظلومان و تهی دستان، مساوات طلبی، توجه به وضع زنان؛ نقد سیاسی و... با زبانی نمادین، رمانتیک و تعلیمی دیده می شود. (نوروزی و شوقی، ۱۳۹۲: ۵۲)

پژوهشگر این تحقیق در بررسی اشعار و تحلیل متنی دریافت که پروین راه نجات خلق از فقر را حاکم عادل می داند که همین مضمون در نتایج مقاله ای دیگر دیده شد. "پروین نیز در شعر خود حاکمان بیداد گر را دلیلی محکم بر گسترش فقر در بین مردم و جامعه می داند." (نوروزی و شوقی، ۱۳۹۲: ۴)

پروین و غزالی هر دو انوشیروان عادل را نماد شایستگی در بین سلاطین می‌دانند. پروین شعری با عنوان "نامه به نوشیروان" می‌سراید و غزالی هر جا که حکایتی از عدالت و آبادانی و دانش است از انوشیروان می‌گوید.

دیدگاه پروین و غزالی در مورد ویژگی حاکمان

۱ - الگو بودن سلطان برای رعیت

چو کج روی تو، نپویند دیگران ره راست چو یک خطا ز تو بینند، صد گناه کنند

(پروین: ۲۵۰)

"...وحکیمان گفته اند که خوی رعیت از خوی ملک زاید که مردم عامه تنگ چشم و بد کردار از ملوک شوند وار آن که خوی ایشان گیرند. (نصیحه الملوک: ۱۰۷)

"مردمان زمانه به ملوک زمانه بهتر از آن مانند که به زمان خویش و نیز در خبر آمده است که الناس علی دین ملوکهم". (نصیحه الملوک: ۱۱۰)

هر دو شخصیت، حاکم را نه تنها قدرت مطلقه می‌دانند که در سبک زندگی نیز معلم و الگوی تاثیرگذار معرفی می‌کنند. و این بالاترین مرتبه ای است که برای حاکم بیان نمودند.

۲ بهره‌مندی از عدل و خرد و علم

به لشگر خرد و رای و عدل و علم‌گرای سپاه اهرمن اندیشه زین سپاه کنند

(پروین: ۲۵۰)

"واگر خواهی که بدانی که عدل و پارسایی و داد سلطان؛ نکونامی اوست. " (نصیحه الملوک: ۱۱۸)

"خبر است از رسول علیه السلام که یک روزه عدل سلطان از شصت سال عبادت بهتر است و گفت داد دادن مظلوم، زکات خرد است." (نصیحه الملوک: ۱۲۴)

پروین در نقش یک مصلح اجتماعی تهدید می‌کند که چنانچه خرد و عدل نباشد شیطان است و لحن خوف است. و این نتیجه دیدن ستم‌دیده در جامعه است؛ ولی

برعکس لحن غزالی که رجا و ترغیب است. مربوط به کسی است که با درباریان هم‌نشینی دارد.

غزالی در کنار اخلاق عرفانی، احکام فقهی و حدیث را به عنوان سندی برای تایید سخن می‌آورد. "شاید امام محمد غزالی نخستین کسی است که جمع میان طریقت و شریعت کرده است. (تدین، ۱۳۸۸: ۱۱۹)

"... و با پادشاهی، از دانش و از خرد بهتر هیچ چیز نیست که آن عز و ابقا بود و این شادی را پایداری بود و هر کجا خرد و دانش بود آنجا دوازده چیز گرد آید: عفت و ادب و پرهیز و امانت و راستی و شرم و رحمت و نیکوخواهی و وفا و صبر و مدارا و حلم و این همه هنرهای ملوک است." (نصیحه الملوک: ۱۶۰)

۳- وقت در انتخاب و نظارت کارگزاران

زمان کار، به دست تو چون سپرد	به کار خلق چرا دیگران نگاه کنند
اگر به دفتر حکام ننگری یک روز	هزار دفتر انصاف را سیاه کنند
به سمع شه نرسانند حاسدان قوی	تظلمی که ضعیفان دادخواه کنند

(پروین: ۲۵۰)

"آنکه بدان قناعت نکند که خود از ظلم دست بدارد ولیکن غلامان و چاکران و گماشتگان و نایبان خود را تهنذب دارد و به ظلم ایشان رضا ندهد که او را از ظلم ایشان بپرسند." (کیمیای سعادت، جلد اول: ۵۳۷) (نصیحه الملوک: ۳۶)

هر دو اندیشمند اصول حکومت برپایه عدل را مشروط به داشتن کارگزارانی شایسته می‌دانند و پایداری عدل را نظارت بر عملکرد آن‌ها بیان می‌کنند.

"و پادشاه باید که کار خویش به دست ناسراواران باز ندهد که اگر به دست ناسزا دهد ملک خویش به باد دهد و مملکت ویران شود و خلل‌های بسیار پدید آید." (نصیحه الملوک: ۱۴۳)

"هر پادشاهی را که چهار چیز طلب کند و چون یافت نگاه دارد یکی وزیر با امانت، دیگر دبیر با دانش، سوم حاصب با شخصیت، چهارم ندیم با نصیحت." (نصیحه‌الملوک: ۱۷۸)

۴ تلاش برای آبادانی مملکت

شهان اگر به تعمیر مملکت کوشند چه حاجت است که تعمیر بارگاه کنند
(پروین: ۲۵۰)

"ویرانی زمین از دو چیز بود. یکی از عجز پادشاه و دیگر از جوروی ."
(نصیحه‌الملوک: ۱۱۱)

"پس مقصود پادشاهان آن بود که جهد کردند به آبادانی ولایت؛ تا از ایشان نام نکو بماند." (نصیحه‌الملوک: ۱۱۳)

در دیدگاه دو شخصیت آبادانی مملکت را نتیجه‌ی عملکرد صحیح حاکمان می‌دانند و از آنجایی که نگرشی سنتی به حاکم دارند و برای خلق هیچ اراده و تاثیری قائل نیستند. همه‌ی امور را محض در ید قدرت شاه می‌دانند. پروین با اعتراض و کنایه و غزالی با ترغیب تشویق.

۵ پاسخگویی به رعیت

جواب نامه مظلوم را تو خویش فرست بسا بود که دبیرانت اشتباه کنند
(پروین: ۲۵۰)

آن که انتظار ارباب حاجات را بر درگاه خویش حقیر نشناسد و آن خطر حذر کند و تا مسلمانان را حاجتی بود به هیچ عبادتی نوافل مشغول نشود، که گزاردن حاجات از همه نوافل فاضل‌تر است." (نصیحه‌الملوک: ۴۷) (کیمیای سعادت: ۵۲۸)

در پاسخگویی به مظلوم و ارباب حاجت، هر دو شخصیت، مستقیماً شخص سلطان را موظف به پاسخگویی می‌کند و اساس حکومت عدل را بر پایه‌ی توجه به نیازمندان بیان می‌کنند. غزالی در حکایتی زیبا همین موضوع را تأیید نموده است:

"یکی از زاهدان نزدیک خلیفه ی روزگار شد. خلیفه گفت مرا پندی ده، زاهد گفت : من به سفر چین رفته بودم ملک چین گوش را کر شده بود و می گریست و گفت نه از آن می گیرم که شنوایی از من بشده است ولیکن از آن می گیرم که مظلومی بر درم فریاد کند و من نشنوم، لیکن شکر می کنم که مرا چشم بر جایست و منادی می کنم تا هر که به تظلم آید جامه سرخ می پوشد. پس هر روزی بر پیل نشستی و بیرون آمدی . هر که جامه سرخ داشتی اورا بخواندی و سخن او بشنودی و داد او بدادی." (نصیحه الملوک، ۱۳۷۴: ۳۱)

۶- قدردانی از نعمت ولایت

پروین هدف خلقت اغنیا را توجه به نیازمندان می داند و در هر کجا که توان و نعمتی است در مقابل او نیازمند و محتاجی را مطرح می کند و این را سنت الهی و اراده خداوندی می داند. غزالی نیز با بیانی دیگر درجه سلطانی و ولایت را نعمت الهی می شمارد و راه قدر دانی از این نعمت را توجه به رعیت و خلق می گوید.

"رسول صلوات الله علیه گفت: بدان خدایی که جان محمد به فرمان اوست که هر روز سلطان عادل را چندان عمل به آسمان برند که برابر عمل جمله رعیت او باشد و چون کسی قدر این نعمت نشناسد و به ظلم و هوی مشغول شود بیم آن بود که خدای تعالی او را به دشمن گیرد." (نصیحه الملوک، ۱۳۶۱: ۱۶)

پروین در شعر "غرور نیکبختان" در یک مثنوی، داستان موری در بند را می گوید که از سلطان پرنندگان "همای سعادت" در خواست کمک می کند بار اول پرنده سعادت غرور می ورزد ولی در نهایت "هما" به کمک مور در بند می آید و او را آزاد می کند . پروین در پایان این داستان خطاب به اغنیا:

از آن کشتیت افتادست در آب	که برهانی غریقی را ز غرقاب
از آنت هست چشم دل، فروزان	که بفروز چراغ تیره روزان
به گلشن، سرو از آن بفراشت پایه	که بر گل های باغ افکند سایه
بپرس از ناتوانان تا توانی	بترس از روزگار ناتوانی

ز مهر آموز رسم تابناکی

که بخشد نور بر آبی و خاکی

اگر بر دامن کیوان نشستیم

چو خیر کس نمی‌خواهیم، پستیم

(دیوان پروین، ۱۳۵۳: ۱۸۷)

۷- کسب رضایت خلق

در این نوشته‌ها گر چه نگرش سنتی به حکومت دیده می‌شود ولی توجه به مردم و رضایت آن‌ها به خصوص قشر نیازمند و مسکین مورد توجه است و حاکم گرچه از طرف مردم انتخاب نمی‌شود ولی پایداری و نام نیک او بسته به خشنودی مردم است. در دیدگاه غزالی شرط دین را برای رضایت خلق لازم دانسته است. پروین با نگاهی انتقادی و زبانی تند و گاهی نا امید از تأثیر سخنش، نقش توجه به مردم نیارمند را به حاکم می‌گوید.

ز محتاجان خبرگیر ای که داری

چراغ دولت و گنج غنا را

(پروین: ۹۷)

آن پارسا که ده خرد و ملک رهزن است

آن پادشاه که مال رعیت خورد گداست

(پروین: ۷۹)

پروین توانگران غم مسکین نمی‌خورند

بیهوده‌اش نکوب که سرد است این حدید

(پروین: ۸۳)

شنیده‌اید که آسایش بزرگان چیست

برای خاطر بیچارگان نیاسودن

(پروین: ۷۴)

نیکبخت آن توانگری که به دل

غم مسکین ناتوانی داشت

(پروین: ۲۵)

"آن که جهد کند تا همه رعیت خشنود باشند با موافقت شرع بهم" (کیمیای سعادت،

۱۳۷۴: ۵۲۹) (نصیح‌المملوک، ۱۳۶۱: ۵۰).

ناگفته نماند که هرکدام از این دو شخصیت ویژگی‌های دیگری را برای حاکم بیان کرده‌اند. البته غزالی مفصل‌تر و اختصاصی‌تر در کتاب کیمیای سعادت و نصیحة الملوک بحث را با شرح و آوردن حدیث و حکایات آموزنده از سلاطین آورده است. به طوری که خود به تنهایی می‌تواند منبعی برای "اصول و ضوابط انتخاب فرمانروا" در همه اعصار به کار آید. البته آنجا که آداب رفتار با انواع زنان را به حاکم یادآوری کرده است؛ اختلاف بسیاری با عقاید پروین دارد؛ و یاتوانمندی جسمانی حاکم را از نظر دور نداشته است و ظایف خاصی برای رعیت در برابر سلطان مطرح کرده است که پروین به این موضوع هم اعتقادی ندارد.

لحن حماسی پروین

این مبحث در خصوص پروین اعتصامی ثابت می‌کند برخلاف نظریه آژند که شعر "صاعقه ما ستم اغنیاست" را پر از احساس و عاطفه می‌داند. (آژند، ۱۳۶۳: ۱۷۸)

پروین در مباحث جنجالی سیاسی نیز سخن گفته است. شعر مذکور پراز فریاد اعتراض است و سخنان پسر دهقان در شعر مذکور حماسی است نه احساسی، ولی پروین شخصیت جنجالی و تبلیغی ندارد. گونه سخنش محکم و جدی و سالم است:

از چه شهان ملک ستانی کنند
از چه به یک کلبه تو را اکتفاست
همچو منی زاده شاهنشهی است
لیک دو صد وصله مرا بر قیاست

(پروین: ۱۷۲)

و شاید دلیل اینکه شعرش در زمان مشروطه کمتر خوانده شد نداشتن طنز و هجو و کلمات رکیک است که در آن روزها بازاریش داغ بود و یا در قصیده "رنجبر" لحن حماسی پروین غلبه دارد بر احساسات:

از حقوق پایمال خویشتن کن پرسشی
چند می‌ترسی ز هر خان و جناب ای رنجبر

جمله آنان را که چون زالو مکنندت خون بری و ندران خون دست و پای کن خضاب ای رنجبر

(پروین: ۸۲)

نتیجه‌گیری

این پژوهش به دنبال آراء مشابه غزالی و پروین اعتصامی در موضوع "حاکمان چگونه باشند که خلق و مملکت در آرامش باشند؟" مطالعات نشان داد که هر دو شخصیت در هفت مورد باهم موافق اند: الگو بودن سلطان، صاحب و عدل و خرد و علم، انتخاب صحیح و نظارت بر کارگزاران، آبادانی مملکت، پاسنگویی به رعیت، قدردانی از نعمت ولایت و رضایت خلق جستن.

دانستیم که هر دو شخصیت دیدگاه سنتی به حاکم دارند. و او را قدرت مطلقه می‌دانند و نقش مردم را ضعیف.

مشخص شد غزالی با وجود تفکرات تصوف، نسبت به احکام شرع پایبند است و در مسائل اجتماعی صاحب نظر و صاحب نفوذ است. لحن غزالی آرام و توصیه ای است. پروین اعتصامی در عصر مشروطیت با زبان شعر و لحنی محکم و جدی بر حاکمان خرده می‌گیرد و دستورهای اخلاقی و اجتماعی برای آنها دارد.

پیشنهادی شود پژوهش‌های آتی در مورد نظریات متفاوت آنها در خصوص حاکمان و مقایسه هفت شرط بیان شده با قوانین انتخابات عصر حاضر صورت پذیرد.

منابع و مأخذ

- ۱- آژند، یعقوب. (۱۳۶۳). ادبیات نوین ایران، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
- ۲- اعتصامی، پروین. (۱۳۵۳). دیوان قصائد و مثنویات، تهران: چاپخانه محمد علی فردین.
- ۳- بهار، محمد تقی. (۱۳۴۹). سبک شناسی، جلد سوم، تهران: چاپخانه سپهر.
- ۴- تدین، عطاء الدین. (۱۳۸۸). جلوه های تصوف و عرفان در ایران و جهان، تهران: انتشارات تهران.
- ۵- حللی، علی اصغر. (۱۳۶۷). شناخت عرفان و عارفان ایرانی، تهران: انتشارات زوار.
- ۶- رضوانیان، قدسیه، محمودی، مریم. (۱۳۹۲). رمانتیسیم اجتماعی در شعر پروین اعتصامی، مجله ادبیات فارسی، ۳ (۲)، ۹۵-۱۱۴.

- ۷- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳). فرار از مدرسه (درباره زندگی و اندیشه ابو محمد غزالی)، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۸- سجادی، ضیاء الدین. (۱۳۷۲). مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف، تهران: انتشارات سمت.
- ۹- غزالی طوسی، امام محمد غزالی. (۱۳۶۱). نصیحه الملوک، تهران: انتشارات بابک.
- ۱۰- _____ . (۱۳۷۴). کیمیای سعادت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۱- کارلونی، ژس، فیلو، ژان س. (۱۳۶۸). نقد ادبی ، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۱۲- لوین، لئونارد. (۱۳۸۴). میراث تصوف، مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- ۱۳- منصور نژاد، محمد. (۱۳۷۹). بررسی تطبیقی تعامل مردم و حاکم از دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی، رساله دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۴- نوروزی، علی، شوقی، طلیمه. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی پدیده فقر در اشک یتیم پروین اعتصامی و تنویمه الجمال محمد مهدی جواهری، هفتمین همایش سراسری پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، تهران، ۱۹۲۲-۱۹۲۶.

آموزه‌ی راستی‌گفتار و پادافره دروغ در شاهنامه و متون اوستایی و پهلوی

دکتر حسین جلالی¹

چکیده

شاهنامه، آیینۀ تمام‌نمای فرهنگ، حکمت و اندیشه‌ی ایرانیان و تجلی‌گاه باورها، آداب و رسوم اجتماعی آنان است که آن را میتوان با رویکردهای گوناگون واکاوید. این اثر سترگ مهم‌ترین سند به جای مانده از فرهنگ منظوم ایران باستان است. از آنجا که مآخذ و مبنای نظم شاهنامه؛ خداینامها، کارنامها، روایات دینی، اوستا، متون پهلوی و حتی سنگنوشته‌ها بوده است، یقیناً نظم نامه باستان تحت تأثیر آیینها، آداب و باورهای است که در این کتابها و آبخورها آمده و این باورها و آیینها یا ضمن داستانها یا به طور اشاره در اثر گرانسنگ استاد توس آمده است. در این گفتار به بررسی راستی‌گفتار و پادافره دروغ، به عنوان یکی از آموزه‌های اخلاقی و ارزشهای تعلیمی ایران باستان که به گونه‌های مشترک در شاهنامه و اوستا و متون پهلوی آمده، پرداخته شده و بر این نکته تأکید گردیده که شاهنامه، پژوهش‌پالوده فرهنگ ایران باستان و استوارترین سند هویت فرهنگی ایرانیان کهن است. مستندات آن، شواهد بسیاری است که در متون دیگر پیش از فردوسی و هم‌عصر او آمده است. **واژه‌های کلیدی:** راستی‌گفتار، پادافره دروغ، شاهنامه، فرهنگ ایران باستان، متون پهلوی.

مقدمه

در میان همه فرهنگها و باورها و در بین تمامی ملتها و اقوام، راستگویی یک فضیلت در خور ستایش است و دروغگویی یک رذیلت در خور نکوهش. در فرهنگ ژرف و غنی ایرانیان باستان، راستی گفتار یکی از بهترین دهشها و زیورها برای آدمی دانسته شده و دروغ دیوی انگاشته شده که در بدی و زیان بخشی کم از دیو آز و دیو شهوت (ورن دیو) نیست.

جستار «راستی»^۱ در فرهنگ ایران باستان و از این رو در دو جلوه بزرگ مینوی آن یعنی شاهنامه و اوستا، چنان جایگاه بلندی دارد و آن چنان در هر «جای» و «گاهی» بازگو میشود که بررسی آن و شناخت دقیق و ژرف معنای آن، در خور هر گونه ژرف نگری است. این جستار از چنان جایگاهی برخوردار است که حتی در سنگنوشتهها پیوسته از «راستی» یاد میشود.

در دنیای دوگانه دین ایران باستان، ثنویت به همه موارد کشیده میشود و لزوماً اخلاق را نیز در برمیگیرد و در این مقوله طبعاً فضایل و رذایل خود نمایی بیشتر دارند و هنرها (= فضایل) در برابر «آهو» ها (= رذایل) صفآرایی میکنند. در بیشتر کتابهای پهلوی، فهرست هنرها و آهوها در برابر هم ذکر شده و راستی در برابر دروغ^۲ است. «کرتیر» موبد موبدان دربار شاپور ساسانی، در سنگ نوشته خود در «کعبه زردشت» در همان سطر نخست، خود را «راستگو و درستکردار» میشناسد و «مهر نرسی» در سنگ نوشته «تنگاب فیروزآباد» که به یاد بود پلی که به هزینه او ساخته است آرزو میکند که به یاری اهورا مزدا، ناراستی و فریب در آنجا نباشد» (سامی، ۱۳۴۲: ۶۸).

در سنگنوشتههای ایران باستان سخنان زیبایی در ستایش راستگویی آمده است. در بخشی از سنگنوشته داریوش در «نقش رستم» آمده است: «گوید داریوش شاه؛ به خواست اورمزد آن گونهام که؛ راستی را دوستم، بدی را دوست نیستم.» در دیگر جای این سنگنوشته میگوید: «آنچه راست است آن کلام من است. مرد دروغزن را دوست

نیستم». او از آن رو خود را از یآوری اورمزد و ایزدان دیگر برخوردار میبند که وفادار است، دروغگو و زورگو نیست، به توانا و ناتوان ستم نمیکند. این ستایش راستی و نکوهش دروغ در سنگ نوشته خطوط میخی داریوش در «بیستون» و «فارس» هم دیده میشود. (ر.ک: راشد محصل، ۱۳۸۰: ۶۳).

راستی و درستی و دادگری را باید از بارزترین ویژگیهای شخصیت، منش و فضیلت والای ایرانیان دانست، این صفات با گوشت و خون مردم عجین شده بود، به گونهای که در هیچ یک از سرزمینهای کهن شرق نظیر آن را نمیابیم. دروغ در اندیشه ایرانی بزرگترین گناه بود. در نظام شاهنشاهی هخامنشی نیز جرمی از آن بدتر نمیتوان یافت. پادشاهی موهبتی الهی است و فرمانروایی پادشاه بنا به خواست اهورامزدا و هماهنگ با نظام گیتی یعنی داد و راستی است و دشمنی با آن بیداد و دروغ است (ر.ک: گیرشمن، ۱۳۸۵: ۱۴۷).

«هردوت»، تاریخنگار پرآوازه یونان باستان، در تاریخ مشهور خود مینویسد: کودکان آنان (ایرانیان) از پنج تا بیست سالگی فقط سه چیز میآموزند: سواری، تیراندازی و راستگویی. از نظر آنان، آنچه را که نباید کرد بر زبان نیز نباید آورد. بالاترین گناه از دید آنان دروغگویی و پس از آن وام ستاندن است، زیرا بر این باورند که انسان وامدار ناگزیر دروغ میگوید (ر.ک: هردوت، ۱۳۸۹: ۱۶۶-۱۶۵).

در این گفتار به جایگاه راستیگفتار و پادافره دروغ در شاهنامه و متون اوستایی و پهلوی پرداخته شده است و در پایان به نمونه‌های از بررسی تطبیقی «دروغگویی جمشید» در شاهنامه و متون اوستایی و پهلوی اشاره گردیده است.

ارجداشت راستیگفتار در شاهنامه

در شاهنامه که شناسنامه فرهنگی ایران باستان است بر باورها و ارزشها تاکید بسیار گردیده است. یکی از این ارزشها بیگمان راستیگفتار است که فردوسی بر ارجمندی و والایی جایگاه آن در بخشهای مختلف نامه باستان پای فشرده است. سروده‌های پرشماری را میتوان یافت که درونمایه آن ستایش راستیگفتار است:

- همه روشنی‌های تو راستیست
ز تاری و کژی، بیاید گریست
(ج ۱۱۷/۸: ۱۰۸۴)
- ز دانش بود جان و دل را فروغ
زبان را چو با دل بود راستی
ببندد ز هر سو در کاستی
(ج ۱۳۰/۸: ۱۲۷۵ - ۱۲۷۴)
- زبان راستگوی و دل آزم جوی
همیشه جهان را بدو آبروی
(ج ۱۳۳/۸: ۱۳۲۷)
- و نیز (ر.ک: ج ۷/ ۷۶: ۱۲۷۹ و ج ۸ / ۱۵۴: ۱۷۰۲ و ج ۸/ ۱۴۳: ۱۴۹۷).
ابیات فراوانی هست که در آن به گونه‌های دیگر به ستایش راستیگفتار پرداخته
می‌شود و مضمون آن نکوهش دروغ و دروغگویی است:
کدام است با ننگ و با سرزنش
که باشد ورا هر کسی بد کنش ...
دروغ آنک بی‌رنگ و زشت است و خوار
چه بر نا بکار و چه بر شهریار
(ج ۲۰۵/۸: ۲۶۱۵ - ۲۶۰۹)
- و یا:
به گرد دروغ ایچ گونه مگرد
چو گردی شود بخت را روی زرد
(ج ۳۱۲/۸: ۴۴۲۴)
- هم چنین (ر.ک: ج ۱۱۷/۸: ۱۰۸۴).
در شاهنامه بر فضیلت راستگویی و پیروزی فرجامین آن بر دروغ تاکید بسیار شده:
اگر پیشه دارد دلت راستی
چنان دان که گیتی بیاراستی
(ج ۱۵۴/۸: ۱۷۰۲)
- از نظرگاه استاد توس هیچ کس نمیتواند از دروغ به فروغ رسد. کژی و ناراستی به
سرانجام نمیرسد:

همی داند آن کس که گوید دروغ

همی زان پرستش نگیرد فروغ

(ج ۱۷/۷: ۱۹۹)

اگر جفت گردد زبان بر دروغ

نگیرد ز بخت سپهری فروغ

سخن گفتن کژ ز بیچارگی است

به بیچارگان بر بیاید گریست

(ج ۵۴/۸: ۲۴-۲۳)

در شاهنامه فردوسی، نماینده خسرو پرویز، شاه ایران، در یک گفتگوی هوشمندانه دینی - فلسفی با قیصرروم، سخنی میگوید که همین یک نمونه برای شناخت اهمیت جایگاه «راستی» در دین و فرهنگ مزدیسنا بسنده است:

جز از راستی هر که جوید ز دین

برو باید نفرین بی آفرین

(ج ۹۸/۹: ۱۴۹۲)

فردوسی از پیوند راستگویی و دادگری با برکت که فراوانی شیر و زاینده گی نماد آن است یاد میکند. به نظر میرسد حکیم توس در سرودن این ابیات به عبارات «شایست نشایست» نظر داشته است:

چو بیدادگر شد جهاندار شاه

ز گردون نتابد ببايست ماه

به پستانها در شود شیر خشک

نبوید به ناهه درون نیز مشک

زنا و وبا آشکارا شود

دل نرم چون سنگ خارا شود

به دشت اندرون گرگ مردم خورد

خردمند بگریزد از بی خرد

شود خایه در زیر مرغان تباه

هر آنگه که بیداد گر گشت شاه

(ج ۳۸۴/۸-۳۸۳: ۱۳۸۶-۱۳۸۲)

مقصود فردوسی از شهریار بیدادگر، شاه دروغگوست. در جای دیگر دروغ پراکتان، ستمکار معرفی شده‌اند:

دگر آنک گوید: ستمکاره کیست:

بریده دل از شرم و بیچاره کیست؟

هر آن کس که او پیشه گیرد دروغ

ستمکاره‌ای خوانمش بی فروغ

(ج ۳۰۹/۸: ۴۳۸۱-۴۳۷۹)

در شاهنامه، پهلوان ایرانی از دروغ و جادوی بیم دارد. به دروغ و ترفند و رنگ دست نمیازد مگر برای رهایی و نجات ایران شهر و شهریار و نگاهداشت نام و این در صورتی است که چاره‌های جز آن ندارد (ر.ک: صفا، ۱۳۸۷: ۲۳۵). رستم اگر در برابر سهراب - آن گاه که پشتش به زمین میرسد - برای بیم از مرگ به هم‌آورد خود دروغ میگوید، در حقیقت نه برای حفظ جان که برای نجات ایران شهر « ناراست » میگوید. چون میداند که اگر کشته شود، ایرانیان حریف سهراب نمیشوند و او ایران زمین را زیر و زبر میکند (ر.ک: ج ۲/ ۲۳۵-۲۳۴: ۸۶۱-۸۵۳).

هجیر دلاور، نگاهبان دژ سپید، برای پاسداری از ایران شهر به سهراب راست نمی‌گوید. هر اندازه سهراب نشانی درفش و سراپرده رستم را میبرد او بدرستی پاسخ نمیدهد (ر.ک: ج ۲/ ۲۱۵-۲۱۱: ۵۳۴-۵۹۱). «گرد آفرید» نه برای حفظ جان خود بلکه برای نگاهداشت دژ سپید به دروغ برای سهراب نقش یک عاشق را بازی میکند تا او را بفریبد (ر.ک: ج ۲/ ۱۸۷: ۲۴۵-۲۳۴).

فردوسی در جای جای شاهنامه و در پایان بسیاری از گفتارها به مناسبت از راستگویی و پادافره دروغگویی سخن میگوید. برای نمونه در پرسش زال از کنیزکان از زبان زال این چنین پادافره دروغگویی را بیان می‌کند:

به کژی نگر ننگیند ایچ بن

بگوئید با من یکایک سخن

به نزدیک من تان بود آبروی

اگر راستی تان بود گفت و گوی

به زیر پی پیلتان بسپرم

و گر هیچ کژی گمانی برم

(ج ۱/ ۱۶۷: ۴۷۷-۴۷۵)

و یا کاوه آهنگر که نماد راستی و پاکی است، سرانجام بر نماد دروغ؛ یعنی، ضحاک بیدادگر پیروز شد. کاوه، آهنگری بود که چون پای بر راستی داشت و سخن بر راستی میگفت بر ضحاک که همه کشور داشت و جمله دیو و مردم از وی میترسیدند چیره گشت. چنانکه در زامیادیشتم آمده است: « سخنِ دروغ گفته شکست یابد و سخنِ راست گفته بر آن چیره شود » (دوستخواه، ۱۳۸۹: ۵۰۳).

نگاهداشت راستیگفتار در متون اوستایی

در آیین ایران باستان، از راستی و پاکی به عنوان بزرگترین صفت اهورا مزدا یاد شده و مینوی آن آمشاسپند «آشهوَهیشت» (= اردیبهشت) است. در سراسر «اوستا» از راستی و «آشائی» سخن بسیار رفته و یکی از بزرگترین نمازها که هر روز چند نوبت به‌دینان برگزار میکنند به نام نماز آشه یا «آشم وُهو» (*ašamvahu*) است و ترجمه آن چنین است: «راستی بهترین نیکی و مایه بهروزی است، بهروزی از آن کسی است که درست کردار و خواستار بهترین راستی است» (دوستخواه، ۱۳۸۹: ۹۱۸).

تمام مراد و آرزوی یک مَرَدیسنای کیش باید این باشد که به درجه (اشوئی) برسد؛ یعنی، راست و پاک باشد. ایرانیان بر این باور بودند که همان گونه که انسان باید بکوشد تا به صفت ایزدی راستی آراسته گردد همان گونه باید از صفت دروغ اهریمنی پرهیز کند. دیو دروغ (ڈروغ) مهیب ترین غولی است که انسان را گرفتار چنگال قهر خویش میکند.

یونانیان باستان از معنای «آش» اوستایی برابر «راستی»، فقط راستگویی را در می‌یافتند، اما بنا بر اوستا حتی آفرینش گیتی و گردش جهان نیز با «راستی» انجام می‌گیرد و بنابراین راستی هم به معنای نظم و هم «سامان یا نظام هستی» و هم بویژه در عرصه اجتماعی به معنای «وظیفه شناسی» (= خویشکاری) است. از این رو کسی که جایگاه اجتماعی خویش را نمیشناسد یا به وظیفه خود و نیز پیمان خود عمل نمیکند پیرو دروغ است (ر.ک: هردوت، ۱۳۸۹: ۱۶۶-۱۶۵).

در اهمیت «راستگویی» در اوستا همین بس که یشتی از بیستویک یشت اوستا اختصاص به همین موضوع دارد. «اردیبهشت، زیباترین آمشاسپند را میستاییم؛ گفتار راست پیروز درمان بخش را میستاییم؛ گفتار درمانبخش پیروز راست را میستاییم.» در دیگر جای میگوید: «گفتار راست گفته پیروزمند دیو افکن را می ستاییم. این دوستی را میستاییم» (دوستخواه، ۱۳۸۹: ۵۶۴ و ۴۸۲).

در یسنا سروده سوم، هات چهلونهم درباره پاداش راستگویان چنین آمده است: «ای جاماسپ فرزانه، (بشود که) نگهبان [دین] [آن که] برای رهایی [مردمان] آفریده شده است، این آموزشها را بشنود: راست گفتار هرگز به پیوند با «دروند» نخواهد اندیشید. دین آنان که راست گفتارند از بهترین پاداشها بهره‌مند خواهد شد و سرانجام به «آشه» خواهد پیوست» (همان: ۷۱).

در مهریشت بند بیستودوم همه نیازهای آدمی را از دروغ می‌شمارد و راستگو را همیشه شاد و رستگار و نیکبخت میداند و در بند بیستوسوم همین یشت ذکر شده که: «ای مهر، تو ما را از احتیاج برهان. زیرا دروغ نگفتیم» و در بند هشتاد و ششم می‌گوید: «(مهر) ما را که به منزل دروغ رانده شده‌ایم بار دیگر به سر منزل «آشوئی» و راستی میرساند».

آرزوی دوام برای راستی و آرزوی زوال برای دروغ که در کلام زردشت - در یسنا، هات هشتم، در بندهای ششم و هشتم آمده است با آنچه در سنگ نوشته داریوش در باب در خواست حفظ کشور از گزند دروغ هست، شباهت دارد و ارتباط پاره‌های مبادی اخلاقی را بین تعلیم زردشت و آرمان سایر ایرانیان نشان میدهد.

در «سروش‌یشت» آمده است که سروش، نگهبان «راستی» است، یعنی نگهبان نظام هستی: «آن که (= سروش) از هنگام آفرینش آن دو مینو - سپند مینو و آنگر [مینو] - [هرگز] نخفته و جهان آشه (راستی) را پاسداری کرده است.»

در اوستا، دروغزن معادل مشرک و بیدین معرفی میشود که شایسته اعتماد نیست. «رشن» ایزدی است که نگهدار و نگهبان راستگویان است: «تویی (رشن) نگهبان خانمان؛ تویی نگاهدار کسی که دروغ نگوید؛ تویی پاسدار دودمان و پشتیبان آنان که دروغ به کار نبرند» (ر.ک: همان: ۳۷۲ و ۳۹۲).

اوستا برای راستگویان پاداش تعیین میکند و برای ناراستگویان پادافره در گاتاها آمده است: «آن کس که به سوی آشون آید، در آینده جایگاه او روشنایی خواهد بود. [اما]

تیرگی ماندگار دیر پای و کورسویی و بانگ دریغایی، براستی چنین خواهد بود [سرانجام] زندگی دروندان که «دین» و کردارشان، آنان را بدان جا خواهد کشاند.» در اردیبهشتیست بر تباهی و نابودی دروغ تأکید گردیده است: «دُروج (دروغ) باید بکاهد؛ دروج باید نابود شود؛ دروج باید سپری گردد و یکسره نابود شود؛ تو باید در اپاختر ناپدید شوی؛ تو نباید جهان آستومند (Astūmand) آشه را نابود کنی» (همان: ۲۹۲ و ۲۱).

شوربختترین فرد در میان مردمان به باور ایرانیان باستان کسی است که به صفت نازیبایی «دُرگونت»، یعنی دروغگویی آلوده باشد. حیرتانگیز است که در چنین عهد کهنی نیاکان ما تا به این اندازه به زیبایی راستی و نازیبایی دروغ پی برده‌اند. «مهر» فرشته فروغ و موکل بر راستی و پیمان است. او با هزارگوش و هزار چشم و ده هزار دیدهبان که شبانه روز بیخواب در بالای برج بسیار بلندی پیا ایستاده نگران است که هر که دروغ گوید پادافره کند.

در گردونه این فرشته دلیر که دستش به شرق و غرب عالم میرسد هزار تیر و کمان و هزار نیزه و هزار شمشیر و هزار گرز موجود است. تمام این اسلحه بر ضد کسی به کار می‌رود که دروغ می‌گوید. «مهر» دروغگو را به داغ فرزندانش نشانده‌اند. خانهاش را ویران سازد. خیر و برکت از کشت و گلهاش برگیرد. در میدان جنگ مغلوبش کند. از خوشی زندگانی محرومش سازد و از پاداش روز واپسین بیبهره‌اش نماید (ر.ک: پورداوود، ۱۳۷۷: ۲۴).

پاسداشت راستیگفتار در متون پهلوی

در جای جای متون پهلوی نیز به مانند اوستا و نگاره‌ها بر این باور ایرانیان کهن تأکید گردیده و ضمن ستایشها درباره راستیگفتار، از آن به عنوان مایه برتری و فضیلت آدمیان بر یکدیگر یاد شده که دارنده‌اش را سروری و بزرگی میبخشد. در اندرزه‌های دینی زردشتیان، پیروان از دروغ منع شده‌اند. چنان که آمده است: «... اندرز ششم این که دروغ را ناآگاهانه در یاد رشد ندادن، به نیکان کین نداشتن و به توبه

ناکردن از گناه، اصرار نورزیدن است. اندرز هفتم این که برای بریدن دروغ از یاد، کین را از اندیشه دور کردن و از گناه به شتاب توبه کردن» (راشد محصل، ۱۳۶۶: ۳۹).

در « مینویخرد»، راستگویان، « سرور» مردمان معرفی میشوند: « پرسید دانا از مینویخرد که رد (سرور) مردان کیست. مینویخرد پاسخ داد که مرد دانای معتقد به دین سپاسگزار راستگو بر همالان رد است». در همین کتاب پیروان راستی از جمله کسانی هستند که میتوانند به سلامت از « چینود پل^۳ » گذر کنند (تفضلی، ۱۳۸۵: ۶۸ و ۸۲).

در باب فضیلت راستگویی در روایت پهلوی آمده است: « زردشت از اورمزد پرسید که: کدام فضیلت است که برای مردمان بهترین است؟ اورمزد گفت: راستگویی بهترین است، زیرا در راستگویی، نیک نامی در جهان و خوشبختی و رستگاری در بهشت است و پیوندان و نوادگان تو با کار ثواب کردن، برای کسانشان خوبتر باشد و روان تو، خود رستگار شود، زیرا کسی که به خاطر راستی، خواستهایش (= ثروتش) محکوم شود، پس برای او بهتر است تا کسی که به خاطر دروغ گویی، روانش محکوم شود، زیرا خواسته را دوباره اندوختن شاید، اما زمانی که مردم مُردند، روانهایشان بروند، پس چاره‌ای برای آن نیست» (میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۲۳۲).

در « مینویخرد»، راستی برای همه جهان بهترین داشته، دانسته شده و یکی از راههای رسیدن به بهشت است: « پرسید دانا از مینوی خرد که کدام زندگی بدتر و از نظر خرد چه کسی ناپسندیده‌تر است؟ مینوی خرد پاسخ داد که زندگی کسی بدتر است که با بیم و گفتار دروغ زندگی کند و از نظر خرد کسی ناپسندیده‌تر است که به مینوی نگرود و گیتی را بیاراید.» «پرسید دانا از مینوی خرد که گفتار چه کسی خوبتر است؟ مینوی خرد پاسخ داد: گفتار کسی خوبتر است که راستتر گوید» در « صد در نثر » بند چهل و سوم آمده که هیچ فضیلتی در مردم به از راستی نیست و این جهان و آن، هُرمزد از راستی آفرید و اهرمن گجسته از هیچ چیز به اندازه راستی نترسد (تفضلی، ۱۳۸۵: ۵۳ و ۴۸).

در نوشته‌های پهلوی همه جا راستی که مایهٔ سعادت آدمی است ستوده شده .
«ارداویراف» مقدس، روان پاکان و راستان را با روشنی و شکوه در گرزمان^۴ (بهشت برین) می‌بیند (ر.ک: آموزگار، ۱۳۸۲: ۷۱).

در آیین مزدیسنا از دروغ و حاکمان و داوران (قضات) دروغگو بعنوان تباهکنندگان نعمتها و دهشهای الهی یاد گردیده است. به سخن دیگر دروغ برکت و نعمت را از جامعه میزداید. در کتاب پهلوی « شایست نشایست» آمده است که: « یکی این که در شهر چون داور دروغزن گمارند و او را به سروری دارند از گناه و مهر دروج که آن داور کند در آن شهر ابر باران کم شود و شیرینی و چربی و درمان بخشی و نیز مقدار شیر گاو و گوسفندان بکاهد و کودک در شکم مادر بیشتر تباه شود» (مزدپور، ۱۳۶۲: ۱۲۷).
در متون پهلوی برای «ناراست» گویان پادافرهی سخت پیشبینی شده است و همه جا پیروان آیین مزدیسنا از فرجام تلخ و دردناک آن بیم داده میشوند. در ارداویرافنامه آمده است: « پس دیدم روان آنهایی که مارها آنها را میگزیدند و زبانشان را میخوردند. پرسیدم؛ ایشان چه گناهی کردند که روان آنان چنین پادافره گرانی را تحمل میکنند؟ سروش‌اهلو و آذرایزد گفتند که: این روان آن دروغگویان است که در گیتی زور (= ناراست) و دروغ و ناراست بسیار گفتند.»

در جای دیگر از این کتاب آمده است: « دیدم روان مردی که زبان او را کرم می جوید. پرسیدم: این تن چه گناه کرد؟ سروش اهلو و آذرایزد گفتند: این روان آن مرد ڈروند است که در گیتی سخن ناراست و دروغ بسیار گفت و از آن به آفریدگان زیان و گزند بسیار رسید» (آموزگار، ۱۳۸۲: ۹۲ و ۷۱-۷۰).

در هیچ کتابی به اندازهٔ ارداویرافنامه، دروغگویان به کیفر وعده داده نشده‌اند: « دیدم روان مردی که کوهی را بر پشت میکشید و در برف و سرما آن کوه را بر پشت داشت. پرسیدم: این تن چه گناه کرد؟ سروش اهلو و آذرایزد گفتند: این روان آن مرد ڈروند است که در گیتی بسیار دروغ و سخن ناراست و بیسود دربارهٔ مردمان گفت و اکنون روان او چنین شکنجه و پادافره گرانی را تحمل میکند.»

- در جای دیگر میگوید: «پس دیدم روان مردی و زنی که زبانشان را بریده بودند. پرسیدم: این تنها چه گناهی کردند که روان آنها چنین پادافره گرانی را تحمل میکند؟ سروشاهلو و آذرایزد گفتند: این روان مرد و زن دروند است که در میان زندگان بسیار دروغ و ناراست گفتند و روان خویش را دروغزن کردند» (همان: ۹۴ و ۷۳).
- دروغگویان علاوه بر پادافره اخروی در این جهان هم عذاب میکشند و مجازات می‌شوند. در کتاب پهلوی «دانا و مینویخرد» آمده است: «پرسید دانا از مینویخرد که با بیم و سخن دروغ زیستن بدتر است یا مرگ؟ مینوی خرد پاسخ داد که با بیم و سخن دروغ زیستن از مرگ بدتر است، چه برای زندگی هر کس شادی و خوشی گیتی لازم است و اگر شادی و خوشی گیتی را ندارد و بیم سخن دروغ نیز با اوست؛ (چنین زندگی) از مرگ بدتر دانسته شده است» (تفضلی، ۱۳۸۵: ۴۰).
- در متون پهلوی به یک دسته از دروغها که در فرهنگ ایرانی با عنوان «دروغ مصلحت‌آمیز» که برتر از «راست فتنهانگیز» است یاد شده، نیز اشاره گردیده: «برترین چیز راستی و بدترین چیز دروغزنی است و گاه هست که راست گوید و به سبب آن «دروند» شود و گاه هست که کس دروغ گوید و به سبب آن «آشو» شود» (مزدپور، ۱۳۶۲: ۲۴۷).
- هر اندازه راستگویی فضیلت و برتری دارد دروغ منفور است و دروغگویان مغضوب: «دروغ اندیش به نیکان همچنان شکاک است که به بدان و به امور گیتی و مینو و حتی به عبادت و ستایش و پرستش ایزدان شکاک است و بدان سبب ایزدان و امشاسپندان عبادت و ستایشی را که او میکند کمتر میپذیرند و حاجتی را که میخواهد کمتر بدو میدهند و در دهان نیکان همواره بدنام است و روانش بدکار است» (راشدمحصل، ۱۳۶۶: ۴۱-۴۰). دروغگویان در میان مردم حقیر باشند. اگر مردی محتشم باشد او را به نزدیک مردمان حرمت نباشد و حرمتی ندارند. عاقبت به مردم نیازش باشد و نیز تخمگانشان کم باشد (ر.ک: میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۳۸۷).
- در بُندهشن آمده است که خداوند راستگویی را از روشنایی آفریده که این راستگویی بزرگی خداوند را نمایان میکند: «هرمزد (اهورامزدا) از روشنی مادی راستگویی را آفرید

و از راستگویی افزونگری دادار آشکار شود که آفرینش است، زیرا او تن بیکران را از روشنی بیکران فراز آفرید و آفریدگان را نیز همه در تن بیکران آفرید». اما دروغ بزرگتر دیوی است که اهریمن آفرید و در ذات خود ستیزه‌کار و بسیار نیرنگ‌باز است (بهار، ۱۳۸۰: ۳۷).

در آیین مزدیسنا کشتن دروغگو امری واجب است و در کتب پهلوی برای آن پاداشی بزرگ تعیین گشته است: «کسی که مرد دروغگوی مرگ ارزان را بکشد، پساو را یک «تَنائِل» (Tanāpuhl) ثواب است» (میر فخرایی، ۱۳۹۰: ۲۶۷).

دروغگویی جمشید

درست است که گفته‌اند نخستین دروغ آشکار شاهنامه به دوره ضحاک برمیگردد و آن دروغگویی ابلیس است که برای فریب ضحاک خود را خوالگیر میخواند و دیگر بار برای به ثمر رساندن آن بدی به سان پزشک نزد آن بیدادگر می‌رود، اما در حقیقت باید گفت نخستین دروغها را پیش از او جمشید «ویونگهان» به مردمان ایران گفت. فردوسی دروغهای بزرگ جمشید را زمانی که در اوج شکوه و قدرت بود و فریفته همین جاه و جلال خویش شد به تصویر میکشد:

یکایک به تخت مهی بنگیرید	به گیتی جز از خویشتن را ندید
منی کرد آن شاه یزدان شناس	ز یزدان پیچید و شد ناسپاس
گرانمایگان را ز لشکر بخواند	چه مایه سخن پیش ایشان براند
چنین گفت با سالخورده مهان	که جز خویشتن را ندانم جهان
هنر در جهان از من آمد پدید	چو من نامور تخت شاهی ندید
جهان را به خوبی من آراستم	چنانست گیتی کجا خواستم ...

(ج ۴۲/۸-۴۳: ۶۹-۵۶)

دروغگویی جمشید در بند سیوسوم زامیادیشته که فردوسی بدون تردید برای سرودن این بخش به آن نظر داشته چنین آمده است: «به شهریار او، نه سرما بود، نه گرما، نه پیروزی، نه مرگ و نه رشک دیو آفریده. این چنین بود پیش از آن که او دهان به

سخن دروغ بیالاید.» (دوستخواه، ۱۳۸۹: ۴۹۰). همین موضوع در «روایت پهلوی» چنین آمده است: «جم گفت که: آب را من آفریدم، زمین را من آفریدم، گیاه را من آفریدم، خورشید را من آفریدم، ماه را من آفریدم، ستاره را من آفریدم و آسمان را من آفریدم، گوسفند را من آفریدم، مردم را من آفریدم، همه آفریده‌های گیتی را من آفریدم» (میر فخرایی، ۱۳۹۰: ۲۸۳).

پس از آنکه «جم» چنین گستاخانه در برابر مردمان ایستاد و دهان خویش به دروغ بیالود، خداوند آن فرّه و شکوهی را که به او داده بود- همین فر موجب اقتدار و بزرگی او بود- از وی گسست:

چو این گفته شد فرّ یزدان ازوی	بگشت و جهان شد پر از گفت و گوی
منی چون بیبوست با کردگار	شکست اندر آورد و برگشت کار ...
به جمشید بر تیره گون گشت روز	همی کاست آن فر گیتی فروز

(ج ۴۳/۱: ۷۴-۷۰)

پادافره دروغگویی جمشید در اوستا چنین آمده است: «پس از آن که او به سخن نادرست دروغ دهان بیالود، «فرّ» آشکارا به کالبد مرغی از آن به بیرون شتافت. هنگامی که جمشید خوب رمه دید که فرّ از وی بگسست، افسرده و سرگشته همیگشت و در برابر دشمنی دیوان، فروماند و به زمین پنهان شد.» در بند بعدی ایزد «مهر» بعنوان جدا کننده این فرّ معرفی میگردد: «این فرّ را مهر فراخ چراگاه هزارگوش ده هزار چشم برگرفت» (دوستخواه، ۱۳۸۹: ۴۹۰).

روایت پهلوی چگونگی دور شدن فر و شکوه از جمشید را به گونه‌های دیگر می‌آورد: «و چنین دروغ گفت که: این را رها کن که او (اورمزد) آفرید. اما این که چگونه آفرید پس ندانست و با آن دروغگویی، پس فرّه و خدایی (پادشاهی) از او دور شد و تنش به نابودی به دست دیوان رسید (= افتاد). از اینرو هر که خویشان را به هنری ستاید که او را نیست، پس آنچه که هست چنان از دور شود که از جم دور شد» در روایت پهلوی،

گناه جم ادعای «خداییکردن» است و گفتگو از خوراندن گوشت نیست. او با دیوان نبرد میکند تا آنها را از تشویق مردم به کشتن گوسفند باز دارد.

برخی پژوهشگران از جمله نیبرگ^۶، سبب جدا شدن «فر» از جم را «گناهکار بودن» او میدانند. وی بنا بر تفسیری که از بند هشتم، یسن سیودوم کرده است، گناه جم را «آموزش خوراندن گوشت به مردم» میدانند و او را بنیانگذار «جشن کشتن گاو» می‌شمرد (ر.ک: میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۲۸۳ و ۲۰۱).

زردشت که در «گاتاها» فقط یکبار از جمشید سخن میراند گناه وی را این میدانند که مردم را به خوردن گوشت رهنمون گشت. اما این گناه وی در حقیقت نتیجه یا جزئی از گناه بزرگترش بود که در جای جای اوستا مکرر بدان اشاره گردیده است: تسلیم و گرایش به دروغ. به خاطر گرایش به دروغ، فرمانروایی این شهریار بر باد رفت، فرآیزدی که نگهبان قدرتش بود ترکش کرد و جمشید از دست دشمنان خویش سرگشته آفاق گشت و ناچار شد همه جا به دنبال نهانگاه بگردد.

در زامیادیشتم آمده است که «فر» در سه مرحله از جم دور میشود، به گونه‌های که او نیروی فرمانروایی بر زمین را از دست میدهد و سبب آن را «دست زدن جم به گناه» میدانند ولی نوع گناه را بیان نمیکند. (ر.ک: دوستخواه، ۱۳۸۹: ۴۹۱-۴۸۹).

نتیجه‌گیری:

با توجه به شواهد و نمونه‌هایی که از شاهنامه و متون پهلوی و اوستایی آورده شد، میتوان بر این نکته پای فشرد که ایرانیان باستان به راستگویی ارجی بسیار می‌نهادند و به فرزندان خویش از کودکی راست گفتن را می‌آموختند. دروغ در نظر ایشان دیوزاد و مطرود بود که در خور هر گونه کیفر و پادافرهی میتوانست باشد.

درباره هیچ آموزه و باوری به اندازه «راستگویی» در اوستا سخن نیامده. تقریباً صفحه - ای از اوستا نیست که در آن درباره راستی سخنی نرفته باشد. به هر روی باید گفت؛ راستی و راستگویی از جایگاه والایی در میان ایرانیان برخوردار بوده و به همان اندازه که این باور در زندگی و ضمیر آنها به استوار نشسته بود «دروغ» نکوهیده و ناپسند بود.

فردوسی سرودهایی بسیار در ستایش راستی گفتار دارد. بیگمان او در پرداختن به این باور متأثر از نگاره‌ها، اوستا و متون پهلوی است. البته منش والای شاعر، دهقان زادگی و نوع تربیت خانوادگی او هم بدون تردید در روی نهادن وی به این باور و آموزه اخلاقی اثرگذار بوده است.

پینوشتها

۱ در پهلوی *rāst* به معنی مستقیم، صحیح، عادل و درست است. دو کلمه ایرانی باستان در این واژه جمع شده: *rāshta* از ریشه *raz* (راست و درست کردن و مرتب کردن) و *rāsta* (حاضر و مهیا شده، مرتب) از ریشه *rādh* (ر.ک: بارتولمه، ۱۳۸۳: ۱۵۱۴ و ۱۵۲۰).

۲ «دروغ» به ضمّ اول و دوم به صورت *drōg* و *drōgh* آمده. در فارسی باستان به شکل *drauga* و در اوستا *draogha* (محمدحسینخلف‌تبریزی، ۱۳۶۲: مدخل دروغ، ح).

۳ «چینود پل» یا «چینوت پل» (*Činvad pol*): پل صراط است در آیین زردشتی که به موجب روایات زردشتی یک سویش بر روی قلّه «دائیتی» (*Dāiti*) است که نزدیک رودی است به همین نام در «ایرانویج»؛ سوی دیگرش بر کوه البرز قرار دارد و در زیر پل، در حدّ میانه آن، دروازه دوزخ است. در کتابها و روایات زردشتی درباره این پل و دشواریهایی که در عبور از آن پیش می‌آید سخن رفته است. به اعتقاد عامه زردشتیها این پل هنگام عبور نیکان به قدر کافی گشاده و عریض میشود و در موقع عبور بدکاران تا به اندازه تیغی باریک میگردد تا روح بدکار به دوزخ افتد. در «ویسپرد»، کرده هفتم، بند یکم آمده: پل چینود را میستایم (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۲۴۵-۲۴۴).

۴ «گرزمان» (*Garōzmān*): و یا «گرتّمان» به معنی عرش برین است. بخش اخیر این واژه در واژه خانومان هنوز باقی است. معنی لفظی آن خانه ستایش و نیایش است و از آن بلندترین طبقه آسمان یا عرش اراده گردیده؛ آنجایی که مقام اهورامزداست و نیز «انگهووهیشت» (*Anghōvahišt*) یعنی بهترین جهان که در فارسی بهشت شده در آنجاست (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۴۰۸). به نوشته بندهشن «آنغروشن» (=انیران) نام دیگر

گرزمان است. در لغت فرس اسدی آمده است: «گرزمان، پارسیان گویند عرش است و شعرا گویند آسمان است» (دوستخواه، ۱۳۸۹: ۱۰۴۲).

۵ خَرّ: در اوستا «خَوَرَنَه» یا «خَوَرَنَگَه» و در پارسی باستان «فَرَنَه» و در پهلوی «خَوَرَه» یا «خَوَرگ» و در نوشته‌های مانوی «فَرَه» و در فارسی «فَرّ» یا «فَرَه» یا «خَوَرَه» یا «خَرَه». فروغ یا موهبتی است ایزدی که هر کس از آن برخوردار شود، برازنده سالاری و فرمانروایی گردد و به شهریاری رسد و سایه‌گستر و دادگر شود. از پرتو فرّ است که مردی آشون و اهورایی به رهبری مردمان برانگیخته شود و در شهریاری و دینگستری بر همگان برتری یابد. در اشاره به این سرشت دوگانه فرهمندان است که در شاهنامه آمده است:

منم گفّت با فرّه ایزدی همم شهریاری و هم مویدی

(ج ۳۹/۱: ۶)

در اوستا از دو «فرّ» یاد میشود: فرّ ایرانی که همه آشونان و مزدپرستان میتوانند از آن برخوردار باشند و فرّ کیانی که از آن ناموران و شهریاران است (دوستخواه، ۱۳۸۹: ۱۰۱۸ - ۱۰۱۷).

۶ خیرگ (H.S. Nyberg): از استادان سوئدی (۱۹۷۴-۱۸۸۹م) که در دانشگاه اوپسالا به تحصیل زبانهای شرقی پرداخت و چند سال بعد استاد همان دانشگاه گردید. او کتابی درباره دینهای کهن ایران نگاشته که سیفالدین نجمآبادی آن را ترجمه کرده و در مرکز ایرانی مطالعات فرهنگی به چاپ رسیده است (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۴۵۸).

منابع و مآخذ:

- ۱- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۲). ترجمه ارداویرافنامه، تهران: معین.
- ۲- اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۷۱). دانشنامه مزدیسنا، تهران: نشر مرکز.
- ۳- بارتولمه، کریستیان. (۱۳۸۳). فرهنگ ایرانی باستان، تهران: اساطیر.
- ۴- بهار، مهرداد. (۱۳۸۰). بندهشن، فرنیغ دادگی، تهران: توس.
- ۵- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). گزارش یشتها، ج اول، تهران: اساطیر.
- ۶- تفضلی، احمد. (۱۳۸۵). ترجمه مینویخرد، تهران: توس.

- ۷- دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۹). گزارش اوستا، جلد ۱ و ۲، تهران: مروارید.
- ۸- راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۶۶). ترجمه گزیده‌های زادسپرم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۹- راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۸۰). کتیبه‌های ایران باستان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۱۰- سامی، علی. (۱۳۴۲). تمدن ساسانی، جلد ۲، شیراز: بی نا.
- ۱۱- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۷). حماسه‌سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر.
- ۱۲- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). شاهنامه، بر پایه چاپ مسکو، بهکوشش سعیدحمیدیان، تهران: نشر داد.
- ۱۳- گیرشمن، رومن. (۱۳۸۵). تاریخ ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمودبهبه‌فروزی، تهران: جام.
- ۱۴- محمدحسین خلف تبریزی (برهان). (۱۳۶۲). برهان قاطع، تهران: امیرکبیر.
- ۱۵- مزدپور، کتابون. (۱۳۶۲). گزارش شایست ناشایست، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۶- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۹۰). گزارش روایت پهلوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۷- هردوت. (۱۳۸۹). تاریخ هردوت (کتاب یکم)، ترجمه مرتضی ثاقبفر، تهران: اساطیر.

ابتلا، تعلیمی عارفانه

تحلیل جنبه تعلیمی ابتلا در ساحت عرفان با تکیه بر مقالات شمس

دکتر علی جلالی¹

دکتر حسین آقاسینی²

دکتر محسن محمدی فشارکی³

چکیده

تدبیر نظام هستی بر پایه سننی تغییرناپذیر است که سنت ابتلا یکی از آنهاست. به صراحت قرآن، علاوه بر هستی و ملائکه، همه انسان‌ها از جمله پیامبران به نسبت وسعت وجودی خود در آزمون‌هایی الهی سنجیده می‌شوند. ساختار عرفان اسلامی از آن حیث که بر قواعد تکوینی و تشریحی هستی منطبق است و سنن الهی و فطرت انسانی مبنای طرح‌ریزی آن است، از سنت ابتلا نیز بهره تمام یافته است و ابتلا در شیوه تعلیمی عارفان جایگاه به خصوصی دارد.

این نوشتار، با بررسی مفهوم ابتلا در نظام تشریحی هستی و فلسفه و علل و ابزار آن، این سنت را در ساحت آفاقی و انفسی عرفان اسلامی و مبحث انسان کامل مورد بررسی قرار داده و جنبه‌های تعلیمی آن را در میراث برجای مانده عارفان نمایانده است. از جمله این میراث، مقالات شمس تبریزی است که یادگار ارزشمندی از پیر و استاد مولوی است. آزمون‌های جفا و نقض ظاهری حدود شرع و... در باب مریدان به دست شمس، همه بر محور تعلیم استوار است.

واژه‌های کلیدی: ابتلا، تعلیم، عرفان، مقالات شمس تبریزی.

1- دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، گرایش ادبیات عرفانی.

2- استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

3- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

مقدمه

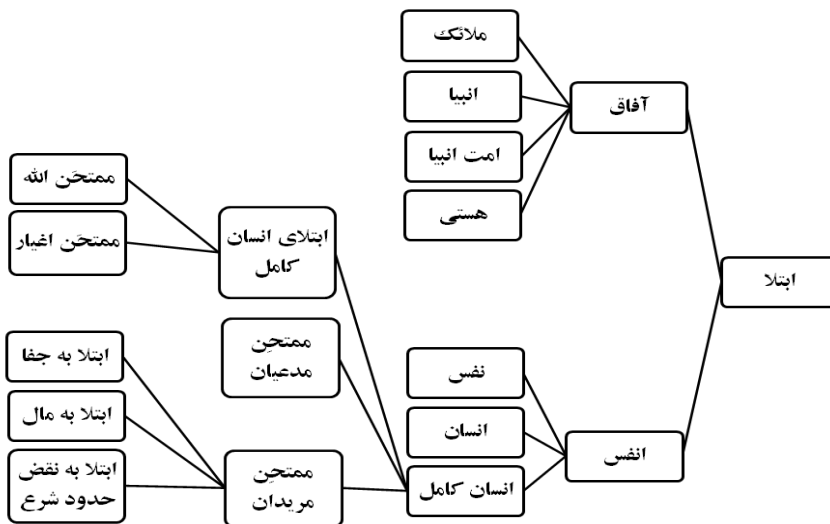
ابتلا سنتی الهی است که از آدم تا خاتم و از ملائک و شیطان تا عموم مردم را شامل می‌شود و همه در کوره ابتلا قرار می‌گیرند تا پاک شوند و عیارشان بر همگان مشخص شود. مؤلفان در این نوشتار کوشیده‌اند پس از بررسی معنای لغوی واژه ابتلا، فلسفه، علل و ابزار آن را از منظر دین و بر اساس آیات و روایات تبیین کنند و سپس آن را از منظر عرفان اسلامی تحلیل کنند. وجود شواهد بسیار از متون عرفانی بیانگر این حقیقت است که عرفا به موضوع ابتلا بسیار توجه می‌کردند و آن را ابزاری تعلیمی و انسان‌ساز می‌دانستند.

یکی از راه‌های تعلیم، تعلیم غیر مستقیم است و کتاب‌های عرفانی که ذکر سرگذشت پیران و مریدان آنان است و در احوال سالکان داد سخن داده است، این کارکرد تعلیمی غیرمستقیم را بر عهده دارند. در این کتاب‌ها از آزمون‌هایی سخن رفته که گاه فراتر از طاقت مریدان بوده است. آزمون‌هایی که مدعیانی را رسوا می‌کرده و محبان واقعی را به دیگران می‌شناسانده است. این آزمون‌ها خود دست‌مایه نقل مجالس صوفیه می‌شده و در کتب ایشان نمایانده می‌شده است تا مخاطب را عبرتی در آن باشد.

قصص قرآنی حقایقی آفاقی‌اند که الگوسازی انفسی می‌کنند و انسان‌ها از آن حیث که ذیل تربیت اسماء الله‌اند، ناگزیر از قرار گرفتن در بوت‌آزمایشند، حکایات عرفانی نیز چنین جنبه تعلیمی دارند. حکایاتی که باید الگوی انفسی قرار گیرند تا منشأ هدایت شوند نه اینکه بیانگر وقایع تاریخی و یا به تعبیر عده‌ای، فرا واقعی باشند و به صرف التذاذ ادبی و هنری خوانده شوند.

از آن حیث که عمده مسائل و موضوعات عرفان اسلامی در دو ساحت آفاق و انفس مطرح می‌شود، مؤلفان نیز ابتلا را در این دو ساحت بررسی کرده‌اند. در گام نخست، سیر ابتلائات در هستی، اعم از ملائک و انبیا و امم ایشان تبیین شده و در گام دوم ابتلائات در ساحت انفسی در سه سطح نفس، انسان و انسان کامل بررسی شده است.

پیر و عارف کامل هم خود مبتلای آزمون‌هایی می‌شود و هم از آن رو که جامع اسماء الله و در مقام تمکین است، خود اسباب ابتلای مریدان و مدعیان را فراهم می‌کند. عرفا مریدان را به جفا، مال، نقض حدود شرع و... می‌آزمودند تا ظرفیت وجودی آنان را به خودشان بنمایانند و در تعلیم و تربیت آنان بکوشند. در این نوشتار - به فراخور ظرفیت آن - گزیده‌ای از امهات شواهد ذکر شده است.



پیشینه پژوهش

از آن حیث که ابتلا مفهومی قرآنی است، در تفاسیر قرآن و آثار عرفانی به تفصیل یا اجمال بدان پرداخته شده است. در حیطه مقالات معاصر نیز اغلب پژوهشگرانی که در این باره تحقیق کرده‌اند، به فلسفه قرآنی ابتلا پرداخته‌اند. پیروزفر (۱۳۸۷) در مقاله «ابتلا در قرآن و حدیث» (مطالعات اسلامی، ش ۴۳-۴۴) و کربلایی پازوکی (۱۳۷۹) در مقاله «فلسفه ابتلا و امتحان الهی در آیات و روایات» (گلستان قرآن، ش ۵۵) به بررسی کارکرد این واژه در دو ساحت قرآن و حدیث پرداخته‌اند. پاکزاد (۱۳۸۷) در مقاله‌ای تحت عنوان «ابتلا و آزمایش در قرآن» (پژوهش‌های قرآنی، ش ۵۵-۵۴) به تحلیل قرآنی این واژه پرداخته و فلسفه آزمایش‌های الهی را بررسی کرده است. علیزاده و ملکی (۱۳۹۰)

در مقاله‌ای با عنوان «نقش ابتلا به شداید در تقویت روحانی انسان با تأکید بر آرای امام خمینی» (متین، ش ۵۳) به تحلیل وجودشناسی فلسفه ابتلا پرداخته‌اند و با تبیین جایگاه شرور در عالم، تأثیر ابتلائات را بررسی کرده‌اند. موسوی و خاتمی (۱۳۹۱) نیز در مقاله‌ای با عنوان «بنیاد ابتلا و امتحان در منظومه خسرو و شیرین نظامی» (تحقیقات تعلیمی و غنائی زبان و ادبیات فارسی، ش ۱۴) با بررسی گذرای واژه ابتلا، این داستان غنائی را از حیث وجود انواع ابتلا در آن، تحلیل کرده‌اند. این پژوهشگران سختی‌هایی را که دو شخصیت اصلی این داستان تحمل کرده‌اند، ذیل این مفهوم بررسی کرده‌اند لیکن از آن حیث که این داستان، غنائی است و سختی‌هایی که در مسیر داستان پیش می‌آید از لوازم داستان‌های عاشقانه است و با آزمایش‌های الهی سنجیدنی نیست، سطح معنایی این واژه در این تحلیل در مرتبه نازل‌تری بررسی شده است.

نوشتار پیش رو با بررسی غالب منابع و متون در دسترس و با تکیه بر نتایج حاصل از تحقیقات مذکور، به تحلیل مبحث ابتلا پرداخته و آن را به عنوان مؤلفه‌ای عرفانی که در تعلیم و پرورش نفوس تأثیر بسزایی دارد، بررسی کرده است.

ابتلا در لغت و اصطلاح

کلمه ابتلا از ریشه «بلی» و از باب افتعال است. ریشه این کلمه ۳۷ بار در قرآن آمده و در معانی آزمایش و سختی، کشف و دریافت چیزی، محبت، تحول و دگرگونی و ... به کار رفته است. مجموعه واژه‌های اختبار، فتنه، امتحان، بلا، مصیبت و تمحیص، معادل معنایی و کاربردی واژه ابتلا هستند.

فلسفه ابتلا از منظر دین

- ۱- آگاهی به آنچه برای آزمایش‌شونده مجهول است.
- ۲- معیار ثواب و پاداش: خداوند علیم انسان را خلق کرده و راه کمال (پیروی از دین) را به وی نمایانده و بر اساس علم خود به عاقبت کار بندگان نیک آگاه است: *إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ* (آل عمران، ۵) لیکن بر اساس علم خود بندگان را مکافات نمی‌کند و جزا نمی‌دهد. انسان‌ها باید در آزمون‌هایی قرار گیرند و

اعمالی انجام دهند تا شایسته پاداش یا مستحق عذاب گردند. از سوی دیگر، خداوند اختیار را همچون موهبتی به انسان‌ها داده است تا میان خوب و بد، خود انتخاب کنند و نتیجه انتخاب خود را ببینند. امام رضا علیه‌السلام در تفسیر آیه «لِيُبْلُوَكُمْ أَحْسَنَ عَمَلًا» (هود، ۷ و ملک، ۲) می‌فرماید: «إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ خَلْقَهُ لِيُبْلُوهُمْ بِتَكْلِيفِ طَاعَتِهِ وَ عِبَادَتِهِ لَأَعْلَى سَبِيلِ الْإِمْتِحَانِ وَ التَّجْرِبَةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَلِيمًا بِكُلِّ شَيْءٍ: خداوند موجودات را خلق کرد تا اطاعت و عبادتشان را بیازماید، نه به دلیل آزمایش و تجربه (تا علم یابد) زیرا او همیشه بر هر چیزی آگاه بوده است» (مجلسی، ۱۳۵۸: ۸۰/۴).

۳ ظهور ابعاد وجودی ممتحن: امتحان برای تمرین امتحان شونده است تا استعدادهای درونی‌اش به فعلیت برسد.

علل ابتلا

۱ تعیین بهترین انسان‌ها در عمل: إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيُبْلُوهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (کهف، ۷): «ما آنچه را که در زمین جلوه‌گر است، زینت و آرایش ملک زمین قرار دادیم تا مردم را امتحان کنیم که کدام یک عملشان نیکوتر خواهد بود». در آزمون عرفا نیز چنین است.

۲ شناسایی مجاهدان و صابران: وَ لِيُبْلُوَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ نَبِّئُوا أَخْبَارَكُمْ (محمد، ۳۱): «و البته ما (به حکم جهاد) شما را در مقام امتحان می‌آوریم تا (مقام) آن را که در راه خدا جهاد و مجاهده و کوشش دارد و (بر رنج آن) صبر می‌کند معلوم سازیم و اخبار و اظهارات شما (منافقان) را نیز (به مقام عمل) بیازماییم».

۳ محک صبر و تقوای مؤمنان: لِيُبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ وَ لَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ آوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أذَى كَثِيرًا وَ إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (آل عمران، ۱۸۶): «محققاً شما را در مال و جان آزمایش خواهند کرد و از آن‌ها که پیش از شما کتاب آسمانی به آن‌ها داده شد و از مشرکان زخم زبان بسیار

خواهید شنید و اگر صبر پیشه کرده و پرهیزکار شوید (البته ظفر یابید) که ثبات و تقوا سبب قوت اراده در کارهاست».

۴ شناساندن وضعیت ایمان و اعتقاد مردم به خودشان: لِيُبْتَلُوا بِبَعْضِكُمْ بَعْضٌ (محمد، ۴): «با این جنگ کفر و ایمان) می‌خواهد شما را به یکدیگر امتحان کند».

۵ تکامل انسان‌ها و بروز استعدادها: آدمی در کوره حوادث و آزمون‌ها آبدیده می‌شود. امیرالمؤمنین می‌فرماید: «فِي تَقَلُّبِ الْأَحْوَالِ عِلْمٌ جَوَاهِرِ الرَّجَالِ» (مجلسی، ۱۳۵۸: ۱۶۳/۷۱): جوهره آدمی در زیر و رو شدن روزگار مشخص می‌گردد. تا این دگرگونی احوال بر شخص واقع نشود و جوهره‌اش مشخص نشود، سلوک و حرکت به سوی کمال برای وی معنا پیدا نمی‌کند. به دلیل آنکه اگر دگرگونی احوال برای وی رخ ندهد به وضع موجود خود راضی می‌شود.

۶ تمحیص: به معنی پاکیزه ساختن شیئی از آلودگی و خالص ساختن مؤمنان. يَبْتَلِيَّ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَ لِيَمْحَصَّ مَا فِي قُلُوبِكُمْ (آل عمران، ۱۵۴): «تا خدا آنچه در سینه دارید بیازماید و آنچه در دل دارید پاک و خالص گرداند». امام کاظم علیه‌السلام می‌فرماید: «لِلَّهِ فِي السَّرَّاءِ نِعْمَةٌ التَّفَضُّلِ وَ فِي الضَّرَّاءِ نِعْمَةٌ التَّطَهُّرِ» (مجلسی، ۱۳۵۸: ۲۴۳/۷۵). در آسانی نعمت لطف و فضل الهی است و در سختی، نعمت پاکی.

۷ تذکر و بیداری انسان: امام صادق می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ لَا يَمْضِي عَلَيْهِ أَرْبَعُونَ لَيْلَةً إِلَّا عَرَضَ لَهُ أَمْرٌ يَحْزَنُهُ يُذَكِّرُ بِهِ» (مجلسی، ۱۳۵۸: ۲۱۱/۶۷): بر بنده مؤمن چهل شب نمی‌گذرد مگر اینکه امری بر او روی دهد که غمگینش کند یا بدان پند گیرد. ابتلا سبب می‌شود انسان بفهمد که در فقر محض است و یا با درگذشت عزیزی پی برد که سیطره‌ای بر هستی ندارد و این موجب انکسار قلب و انقطاع از غیر حق و توجه به حق می‌شود چون خداوند فرموده است «انا عند منكسرة قلوبهم» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۳۲/۱) و این رشد تربیتی را به همراه خواهد داشت. این تذکر و بیداری که جنبه هدایتگری دارد منحصر به زمان و شخص آزمون‌شونده نیست بلکه در اعصار بعدی

نیز دیگران که شرح این آزمون‌ها را می‌شنوند و در آن‌ها تعمق می‌کنند هدایت می‌شوند.

۸ شناسایی راستگویان از دروغگویان: این دلیل از آیه ۲ سوره عنکبوت اخذ شده است: **وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ** (عنکبوت، ۲): «آیا مردم چنین پنداشتند که به صرف اینکه گفتند ما ایمان (به خدا) آورده‌ایم رهانشان کنند و هیچ امتحانشان نکنند؟».

ابزار ابتلا از منظر قرآن

- ۱ ترس و گرسنگی و نقصان مال و جان: **وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ** (بقره، ۱۵۵): «و البته شما را به پاره‌ای از سختی‌ها چون ترس و گرسنگی و نقصان اموال و نفوس و آفات زراعت بیازماییم».
- ۲ خیر و شر: **وَنَبْلُوَكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً** (انبیاء، ۳۵): «و ما شما را به بد و نیک و خیرات و شرور عالم مبتلا کنیم تا شما را بیازماییم».
- ۳ مال و اولاد: **إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ** (انفال، ۲۸): «محققا بدانید که شما را اموال و فرزندان، فتنه و ابتلایی بیش نیست».
- ۴ مرگ و حیات: **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا** (ملک، ۲): «خدایی که مرگ و زندگانی را آفرید که شما بندگان را بیازماید تا کدام نیکوکارتر (و خلوص اعمالش بیشتر) است».
- ۵ زینت‌های دنیوی: **إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا** (کهف، ۷): «ما آنچه را که در زمین جلوه‌گر است زینت و آرایش ملک زمین قرار دادیم تا مردم را امتحان کنیم که کدام یک عملشان نیکوتر خواهد بود».

مولوی در این باب چنین می‌گوید:

- | | | |
|---|--|---|
| د | بر تن ما می‌نهد ای شیر مر
جمله بهر نقد جان ظاهر شدن | حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد
خوف و جوع و نقص اموال و بدن |
|---|--|---|

این وعید و وعده‌ها انگیزنده ست

بهر این نیک و بدی کامیخته ست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۷۰/۳)

ابتلا از منظر عرفان اسلامی

ابتلا سنتی الهی است که در هستی جریان دارد. بررسی ساختار این سنت الهی از منظر عرفان اسلامی، ما را به نکات تعلیمی بسیاری رهنمون می‌سازد. عرفان اسلامی همه هستی را به دو ساحت آفاقی و انفسی تقسیم می‌کند لاجرم باید مفهوم ابتلا و آزمایش نیز در هر دو ساحت بررسی شود و از آن حیث که در عرفان این دو ساحت بر یکدیگر منطبقند، هر مفهومی در این دو ساحت نیز مشترک و منطبق خواهد بود. یافتن وجوه انطباقی مفاهیم و سنن الهی در این دو ساحت ما را به درک بهتر پدیده‌ها و مفاهیم رهنمون می‌سازد.

الف- ابتلا در ساحت آفاقی

۱- ابتلائات هستی

سنت ابتلای حق در همه جهان ساری و جاری است و کس را گریز از آن نیست؛ سنگ محکی است که تمامی آفرینش خدای تعالی بدان سنجیده می‌شوند. از ملائک مقرب گرفته تا شیطان رانده شده، از نخستین انسان تا آخرین پیامبر، در این بوته آزمایش قرار می‌گیرند. شمس تبریزی با ذکر آیه «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ؟» (عنکبوت، ۲) می‌گوید: «در عالم چه چیز است که بی امتحان قبول یافته است یا بی امتحان رد شده است؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۸۶). این سنت حتی در بین غیرجانداران نیز وجود دارد چنان که در فشارها و سختی‌ها، اشیاء خالص می‌شوند و عصاره وجودی‌شان نمودار می‌شود. فشار و آتش دو ابزار جداسازی خلوص از ناخالصی است. اگر بخواهیم فشارهای آفاقی را بیابیم، کافی است در مورد دانه میوه‌ها بیندیشیم. دانه‌ها فشار و تاریکی زمین را تحمل می‌کنند تا به رویش برسند و میوه دهند. این میوه در اثر فشار، عصاره خالصی از خود برجای می‌گذارد؛ حال اگر این عصاره را با آتش بجوشانیم خالص‌تر نیز می‌شود. سوزاندن، اشیاء را به خالص‌ترین مواد شکل‌دهنده‌شان

تجزیه می‌کند. یکی از این مواد طلاست که با آتش خالص می‌شود. از سوی دیگر، واژه فتنه در عربی به معنی امتحان است؛ امتحانی که موجب می‌شود بدی‌ها و ناخالصی‌های آزمون شده از میان برود. در لغت عرب، دینار مفتون به زری گویند که «پخته و کدارت و شوایب از او رفته باشد و فتنت الذهب اذا عرضته علی النار» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵۱/۱۳). این ابزار در مورد روح انسان نیز کارآمد است چنان که فشار قبر و آتش قیامت دو عامل است که ناپاکی‌ها را از روح می‌زداید و موجب پاک شدن می‌گردد. نکته دیگر آن است که این آزمون‌ها لحظه به لحظه برای انسان اتفاق می‌افتد و این گونه نیست که شخص لحظه‌ای از امتحان فارغ باشد. این که قلب انسان هر لحظه یاد خدا باشد یا نباشد و در این اندیشه باشد که کوچک‌ترین عملش، مَرْضی حق باشد یا نباشد، همه امتحان است. ابتلا جریانی است در عالم که همه انسان‌ها هر لحظه با آن در ارتباطند تا: لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (کهف، ۷). در این ابتلائات، شخصی سربلند است که آن‌ها را بفهمد و موجبات رشد خود را فراهم کند. همه انسان‌ها در بلا هستند اما همه رشد نمی‌کنند زیرا به نکته تعلیمی ابتلا پی نبرده‌اند و با کوچک‌ترین بلایی جزع و فزع می‌کنند و ثمره ابتلا برای آنان به وجود نمی‌آید. بلا هنگامی برای انسان جنبه تربیتی پیدا می‌کند که انسان از آن عبرت بگیرد؛ از فوت عزیزان به فنای دنیا پی برد و از هدم مال، فقر محض بودن موجودات را بفهمد و جز آن.

۲- ابتلای ملائک

نخستین گروه از موجوداتی که در کوره امتحان الهی قرار گرفتند، ملائک بودند. سمعانی از این آزمون که در سه مرحله انجام گرفته است، چنین سخن می‌گوید: «سه کوره ابتلا بنهاد در راه ملائکه: اول کوره ابتلای اسرار که گفت: إِيَّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً تا از سرشان چه سر برزند. پس کوره ابتلای علوم که گفت: أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. پس کوره ابتلای اعمال که گفت: اسْجُدُوا لِآدَمَ» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۲۰). در نخستین آزمون، ملائکه لب به اعتراض گشودند که خدایا آیا می‌خواهی کسانی را خلق کنی که در زمین فساد و خونریزی کنند؟ دومین آزمون، پس از خلقت آدم بود که

خداوند تمامی اسما را به آدم آموخت و از ملائک خواست آن اسامی را بگویند. ملائک به عجز خود اقرار کردند و گفتند: سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا. به این ترتیب از این آزمون نیز سربلند بیرون نمی‌آیند. در آزمون سوم نیز که آزمون خطیری است، همه ملائکه سربلند بیرون آمدند جز یکی که سنگسار سیاستگاه قهر حق شد. سمعانی دلیل این آزمون‌های حق را «بر سر آمدن غش نقد ارواح» می‌نامد تا درگاه عزت حق از نااهل پاک گردد.

عزالدین کاشانی در روایتی به ابتلای شیطان اشاره می‌کند. شیطان برای سجده نکردن خود توجیهی عارفانه می‌آورد که گرچه به مذاق برخی دلپسند است لیکن با مبانی عرفان اسلامی تعارضی جدی دارد: «موسی... پرسید چرا از سجده آدم ابا نمودی و هدف تیر لعنت گشتی؟ ابلیس گفت... آیا نمی‌دانی که محب به غیر از محبوبش برای دیگری سجده نمی‌کند؟ موسی گفت آیا این طور نیست که امر محبوب را مخالفت کردی؟ ابلیس جواب داد هرگز امر ایجابی را مخالفت نکردم بل که امر ابتلا بود که گفت سجده کن. این ابتلا بود و مرادش این بود که سجده نکن» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۶: ۳۹۰). سجده به غیر خدا شرک است و اطاعت حق ناکردن نیز گناهی نابخشودنی است. ممتحن بر سر این دوراهی چه باید انجام دهد؟ سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که در دسته‌ای از آزمون‌ها که ورای خطوط قرمز شریعت انجام می‌گیرد، وظیفه ممتحن چیست؟ با بررسی داستان خضر و موسی و آزمون‌های شمس تبریزی از مریدان، این سؤال جدی‌تر مطرح می‌شود که در ادامه با تحلیل این قسم آزمون‌ها بر مبنای عرفان اسلامی، بدان پاسخ داده می‌شود.

۳- ابتلای انبیاء

آزمایش، سستی الهی است که هیچ استثنایی در آن راه ندارد و حتی پیامبران نیز مشمول آن می‌شوند. این آزمون‌ها هم در محنت است و هم در نعمت. ابتلای ایوب به محنت و ابتلای سلیمان و یوسف به نعمت است. مستملی بخاری این دو شیوه آزمون را چنین بیان می‌کند: «نبینی که سلیمان علیه‌السلام به نعمت و ملک ممتحن گشت و در

گزارد حق خدای تعالی تقصیر نیاورد تا نعم العبد ثنای او آمد و اگر در گزارد حق بندگی مقصر بودی، نعم العبد ثنای او نیامدی. باز ایوب علیه‌السلام به بلا ممتحن گشت و در گزارد حق خدا تقصیر نیاورد تا هم نعم العبد ثنای او آمد و اگر بلا او را از گزارد حق بندگی بازداشتی نعم العبد ثنای او نیامدی تا این هر دو حجت گشتند بر خلق به قیامت. سلیمان بر خداوندان نعمت و ایوب بر خداوندان محنت» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۵۷۵/۴).

با دقت در عبارت مذکور، نکته تعلیمی آن آشکار می‌شود: دو پیامبر در دو شرایط کاملاً متفاوت، با امتحان شدنشان الگوی خلق قرار می‌گیرند تا مردم هنگام سختی و مصیبت یا فراخی نعمت، خود را در عرصه امتحان الهی ببینند و لحظه‌ای از گزارد وظایف بندگی تخطی نوزند. به تصریح قرآن، شیطانی وسوسه‌گر نیز همواره وسیله امتحان جمله انبیا می‌شود که «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (انعام، ۱۱۲): «و همچنین ما هر پیغمبری را از شیطان‌های انس و جن دشمنی در مقابل برانگیختیم».

آدم

حضرت آدم که خود محک فرشتگان و شیطان بود، طبق سنت ابتلا آزموده می‌شود. درختی وسیله امتحان آدم می‌شود که عرفا آن را شجره البلاء م‌ی‌نامند (رک: سمعانی، ۱۳۸۴: ۲۳۶). آزمون شجره تا حدی جدی است که آدم و حوا عقوبت آن را بلافاصله می‌بینند و از بهشت رانده می‌شوند. عرفا هبوط آدم را زمینه ابتلای دیگر انسان‌ها نیز می‌دانند تا در زمین بندگی کنند زیرا نعمات بهشتی مانع از بندگی تام و تمام آدمیان می‌شود. انسان‌ها باید در سختی زمین قرار گیرند تا جوهره وجودی آن‌ها کمال یابد. عینی القصات این ابتلا را چنین تفسیر می‌کند: «یا آدم، رخت از بهشت بردار و سفری کن به عالم خاک. اهبطوا منها جميعاً فإمّا يأتينكم مني هدى... تا بندگان ما را بندگی درست گردد در عالم ابتلا که در عالم بهشت در میان نعیم درست نتوان کرد. إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (عین القصات، ۱۳۷۷: ۲۸۵/۳).

ابراهیم

خداوند ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود: وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ (بقره، ۱۲۴). میدی آزمون‌های ابراهیم را در سه سطح می‌داند. یکی آزمایش به غیر خود، یکی به جزء خود و یکی به کل خود. در آزمایش اول که ماهیتی مادی دارد، خطاب به وی گفتند از هزارها گله گوسفند که همراه گله‌سگ‌هایی با قلاده‌های زرین است دل بردار و همه را در راه خدا خرج کن؛ خلیل همه را در باخت و هیچ چیز نگذاشت و از ابتلای ایثار مال سربلند بیرون آمد. در آزمایش به جزء خود، در خواب به قربانی اسماعیل اشارتی رفت. ذبح اسماعیل برای وی آزمون بزرگی بود: إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِين (صافات، ۱۰۶). آزمون دیگری که ابراهیم در همین سطح بدان مبتلا می‌شود و میدی بدان اشاره نکرده است، رها کردن هاجر و اسماعیل در صحرای مکه بدون آب و غذاست. تا بدین جا ابراهیم طبق سنت ابتلای حق و آیه «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» (انفال، ۲۸) مورد آزمون قرار گرفته است. آزمایش به کل خود، آن بود که خلیل را در آتش انداختند. آن گاه ندا آمد ای آتش بر خلیل سرد باش. ابراهیم از شنیدن این ندا گریست. جبرئیل سبب گریه را پرسید و ابراهیم گفت: «اگر هزار بارم بسوختی و این ندا مرا بودی دوست‌تر داشتمی. ای جبرئیل، این گریستن نه بر فوت روح و سوختن نفس است بلکه گریه بر فوات لطیفه‌های ندای حق است». در آن هنگام غلغلی در صفوف فرشتگان افتاد که بار خدایا ابراهیم در روی زمین تو را شناسد به یگانگی و تو او را می‌بسوزی؟ فرمان آمد: «آرام گیرید شما از راز این کار خبر ندارید» (میدی، ۱۳۸۳: ۵۶۱).

نکته قابل توجه آن است که همه مفسران، مقصود از رویای ابراهیم را آزمون ابراهیم می‌دانند اما ابراهیم را از چه جهت می‌آزمودند و نتیجه آزمون چه شد؟ موضوع امتحان به گفته مفسران، اثبات درجه اخلاص و تسلیم ابراهیم بود و او از این امتحان سربلند و پیروز درآمد اما ابن عربی با نظر مفسران مبنی بر ابتلا به فرزند موافق نیست. وی معتقد است امتحان برای این بود تا معلوم شود که ابراهیم تعبیر خواب می‌داند یا نه و او در

امتحان مردود شد و معلوم گردید که توانایی و بصیرت لازم برای تعبیر خواب ندارد. ابراهیم به خواب دید که فرزند خود را قربانی می‌کند ولی ملتفت تعبیر خواب نبود زیرا تعبیر، عبور و گذشتن از ظاهر به سوی باطن است: «او رؤیا را به راست داشته بود که آن را عین فرزند دیده بود و حال آنکه پیش خدا چنین نبود بلکه ذبح (گوسپند) عظیم بود در صورت فرزند ابراهیم. پس خداوند گوسپند را سر بها داد برای آنچه در ذهن ابراهیم واقع شده بود نه برای آنچه در نفس الامر پیش خدا بود. پس [نیروی] حس، سر بریدن (ذبح) را تصویر کرد و خیال فرزند ابراهیم را تصور کرد» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۶۶ و ۳۵۲).

داود

ابتلای داود خودخواسته بود چنان که در تفاسیر آمده است داود «زبور همی خواندی پس...گفت یا رب مرا همین فضل‌ها بده که این پیغامبران را داده‌ای. خدای گفت من ایشان را به بلاها آزموده کردم تا ایشان را آن ثواب‌ها و فضیلت‌ها دادم که ایشان بدان شکیبایی کردند... و تو را به هیچ چیز مبتلا نکردم. تو این ثواب ایشان به چه چیز از من خواهی؟ داود گفت خداوندا مرا نیز بلایی بده تا بر آن صبر و شکیبایی به جای آرم تا مرا نیز آن ثواب حاصل شود» (بلعمی، ۱۳۵۶: ۱۲۱۷/۵-۱۲۱۶). شرح ابتلای داود چنان است که روزی ابلیس به صورت کبوتری رنگین، خود را به داود نشان داد و به روزن پرید. داود از پس وی برفت و در خانه همسایه، زنی دید و دلش به وی مبتلا گشت در حالی که نود و نه زن داشت. داود، شوهر زن، اوریا را به نبرد فرستاد تا کشته شد و آن زن را خواستار شد. «پس خدای عزّ و جلّ خواست که بدانند که داود را بلا رسید همچو دیگر پیغامبران را... دو فریشته بودند که حق تعالی بر مثال دو آدمی فرستاده بود یکی گفت... این برادر من است و وی را نود و نه میش هست و مرا میشکی است و طمع در این من نیز کرده است و می‌گوید که این نیز مرا ده. اکنون تو میان ما حکم کن تا ما را چه باید کرد؟» (همان: ۱۲۲۰). پس داود از کار خویش آگاه شد و توبه کرد: ظَنَ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ (صاد، ۲۴).

سلیمان

ابتلای سلیمان در قرآن چنین ذکر شده است: **وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ الْأَقْيُنَا عَلٰی كُرْسِيِّهٖ جَسَدًا ثُمَّ اَنَابَ (صَاد، ۳۴):** «و همانا ما سلیمان را در مقام امتحان آوردیم و کالبدی بر تخت وی افکندیم». در تفاسیر نوشته‌اند که سلیمان کشوری بت پرست را شکست داد و دختر ملک آنجا را به توحید خواند و به زنی گرفت. آن دختر از غم فراق پدر هر روز می‌گریست تا سلیمان به خواهش دختر یا به مشورت دیوان، صورتی از سنگ رخام به صورت پدرش برتراشید و در پیش او نهاد تا آرام گرفت. دختر از دوستی بسیار، آن صورت را سجده می‌کرد و می‌پرستید و سلیمان از بت پرستی او خبر نداشت. آصف آگاه شد و سلیمان را مطلع کرد که چهل روز است در خانه تو بت می‌پرستند. سلیمان آن بت را شکست و آن دختر را عقوبت کرد و از خدا عذر خواست. در آن شب، خداوند صورت سلیمان بر شیطانی صخر نام افکند تا به قصر سلیمان آمد و خاتم سلیمان از نگهبان خاتم گرفت و بر سریر سلیمان نشست و جن و انس او را منقاد شدند: **وَالَّذِيْنَ عَلٰی كُرْسِيِّهٖ جَسَدًا**. این جسد، جسد شیطان بود یعنی صخر که چهل روز بر کرسی سلیمان نشست، هر روز در برابر روزی که در خانه سلیمان بت پرستیدند. سلیمان چون آمد «شیطان را دید بر کرسی وی نشسته، بدانست که آن ابتلاء حق است و عقوبت ذنب وی... روی نهاد به صحرا و روز و شب همی زارید در الله و توبه همی کرد و عذر گناهان می‌خواست» (میدبی، ۱۳۷۱: ۳۵۲/۸) تا پس از چهل روز شیطان گریخت و خاتم به دریا انداخت و به سلیمان رسید.

موسی

بر اساس آیه قرآن به موسی بلاهای مختلفی رسید: **فَتَنَّاكَ فُتُوًا فَلَبِثْتَ سِنِيْنَ فِيْ اَهْلِ مَدْيَنَ (طه، ۴۰):** «و بارها تو را به امتحان و ابتلای سخت بیازمودیم، پس چند سالی در میان مردم مدین زیستی». در تفاسیر در مورد این فتنه‌ها سخن بسیار گفته‌اند. «فتون، آن بود که او را در محنتی می‌افکند پس از محنتی. یکی آن که او در سالی زاد که کودکان را می‌کشتند. آنکه او را در رود نیل افکندند. آنکه به دست فرعون افتاد. آنکه قصد فرعون

به قتل او چون تپنچه بر روی او زد. آنگه القای جمر و انگشت در دهن و سوختن زبان او. آنگه کشتن او قبطی را نه به قصد بر سیبل خطا» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۳/۱۵۱).

در آیه دیگر موسی خطاب به خداوند می‌کند و فتنه‌ای را به خدا نسبت می‌دهد و می‌گوید: *إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ* (اعراف، ۵۵). در تفاسیر نوشته‌اند که چون موسی به ملاقات خدا رفت، سامری مردم را فریفت «پس خدای عزّ و جلّ خبر داد موسی را از حال قومش... موسی... گفت یا ربّ اگر سامری گوساله‌ای ساخت از زر، آواز درو کی نهاد و کی بیرون آورد؟ این همه فتنه از تو است. بی‌راه کنی آن را که خواهی و راه نمایی آن را که خواهی» (بلعمی، ۱۳۵۶: ۷۰/۱-۶۸).

یعقوب

عرفا علت ابتلای یعقوب به فراق یوسف را آن می‌دانند که «هر کسی که بدون حق دل در چیزی بست، به عاقبت ازو جدا شد و او به درد و فرقت آن مبتلا شد. آدم دل در بهشت بست، ازو جدا شد و غم این سرای محنت دید. سلیمان دل در مملکت بست، ازو جدا شد. ابراهیم دل در اسماعیل بست، تازیانه تأدیب و غیرت دید. یعقوب دل در یوسف بست، درد و فرقت دید» (تاج‌الدین طوسی، ۱۳۸۲: ۵۷۳-۵۷۲). غیرت محبوبی حق سبب شد که یعقوب به غم هجران یوسف مبتلا شود و بسیار بگرید. محبوب، گریستن او را در فراق یوسف نیز برنتافت و او را منع کرد از این که حتی نام یوسف را بر زبان بیاورد: «اگر این بار نام یوسف بری نامت از دیوان پیغامبران و جریده دوستان پاک کنم و در ورطه تیمار و دردت هلاک کنم» (همان: ۵۸۵). غیرت حق چنان بود که یعقوب حتی نمی‌توانست خواب یوسف را هم ببیند: «شبی اندر خواب بود. چون حق تعالی خلوص سر وی بدید بفرمود تا خیال یوسف را اندر خواب به وی نمودند. اندر کنار گرفت و همی‌گفت یا پسر، پدر را به غم بسیار داشتی. آرام خواب نیز هم نپسندیدند. یعقوب را از خواب بیدار کردند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۴۳/۲).

صاحب تفسیر حدائق الحقایق از ابتلای یعقوب دو نکته عرفانی به دست می‌دهد. نخست آن که «سنت پادشاه جلّ و علاء آن است که چون بر عاشق خود بلا فرستد به

یک بار فرستد و چون باز برد، به تدریج باز برد و کوه کوه درآید و گاه‌گاه بیرون رود. آری روز اول که گفته بودند یوسف را گرگ خورد، بلا به یک بار بر دل فرود آمد و در وقت رسیدن فرح، اول شمه از رایحه پیراهن به مشام او می‌رساند و بعد از آن او را هشتاد فرسنگ راه در پیش می‌نهد و به جانب مصر می‌برند و بعد از آن اول خیل و حشم بسیاری به وی می‌نمایند و بعد از آن انتظار بسیار به مطلوبش می‌رسانند. دومین نکته که نتیجه نخستین است آن که «تا عاشقان دانند که آن که مخلوقی را دوست می‌دارد این همه ابتلا می‌بیند تا به محبوب خود می‌رسد. کسی که دعوت محبت حضرت جلال احدیت کند، سال‌ها چشم‌انتظار بر راه نهاده تا شاید که جمال محبوب روزی از مطلع اقبال طلوع کند» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۸۴: ۷۴۲).

چون بلا در هر ساحتی جنبه تعلیمی دارد، ممتحن در پی یافتن نکته تعلیمی ابتلاست تا پی به خطای خود ببرد یا در اصلاح و وسعت نفس خود بکوشد. یعقوب نیز به دنبال سر ابتلای فراق است و سبب را از خدا می‌پرسد. خطاب می‌آید: «یا یعقوب، فلان وقت تو را مهمانی بیامد و اندر خانه تو گوسپندکی بود با بچگک. آن بچه را پیش مادر بکشتی و بریان کردی و پیش مهمان نهادی. دل آن مادر بریان گشت، به ما بنالید. ما دل تو را به فراق فرزند بسوختیم تا بدانی که درد فرزند چگونه باشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۳۳/۳).

یوسف

زندگانی یوسف سراسر ابتلا بود. نخست فراق از پدر و غم غربت بود و به چاه افتادنش سپس ابتلا به عشق زلیخا و زنان مصر و دیگر، ابتلا به زندان و فراموش کردن خدا در زندان و مدید شدن مدت زندان. در کتب عرفانی سبب ابتلائات یوسف را به عزت و سروری رسیدن او می‌دانند و شرط رسیدن به این عزت، تحمل بلا و شداید است: «ما در ازل حکم کرده‌ایم و قضا رانده که یوسف پادشاه مصر خواهد بود. نخست او را ذل بندگی نمودیم تا از حسرت دل اسیران و بردگان خبر دارد. پس او را به بلای زندان مبتلا کردیم تا از سوز و اندوه زندانیان آگاه بود. به وحشت غربت افکنده تا از

درماندگی غریبان غافل نبود» (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۱۷/۵). سبب ابتلائات یوسف را با دقت در این آیه درمی‌یابیم: «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف، ۷۶). پس از «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ»، نوبت «نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ» می‌رسد.

میبدی سبب زندان را خواست یوسف می‌داند و می‌گوید: «قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ. الاختیار مقرون بالاختیار، یوسف خود را اختیار کرد. لاجرم در ورطه امتحان و اختیاری افتاد و اگر طلب عافیت کردی یا بی‌اختیار طریق اضطرار سپردی، بودی که بی‌بلا و بی‌وحشت زندان از آنچه می‌ترسید آمن‌گشتی... لکن اختیار بلا کرد تا در آن بلا صدق از وی درخواستند و در محنت وی بیفزودند... نتیجه آن زندان که خود خواست این بود که گفت اذْكَرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ، تا ربّ العالمین او را عتاب کرد گفت یا یوسف تو از ما زندان خود خواهی آن‌گه خلاص از دیگری جویی و جز از من و کیلی دیگر خواهی؟ به عزت من که خداوندم که تو را درین زندان روزگار دراز بدارم» (میبدی، ۱۳۷۱: ۷۲/۵-۷۱). پس از آن اسبابی فراهم شد تا یوسف توبه کرد و نجات یافت.

۴- ابتلای قوم پیامبران

سنت ابتلا در هستی جریان یافته است و همه را بنا به ظرفیت وجودی‌شان شامل می‌شود. پس از انبیای الهی، امت آن‌ها بدین سنت مبتلا می‌شوند تا جوهره وجودی خود را نمایان سازند. حضرت علی می‌فرماید: «لَمْ يَجْبُرْ عَظْمَ أَحَدٍ مِنَ الْأُمَّمِ إِلَّا بَعْدَ أَزْلِ وَ بَلَاءٍ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۸۷): خداوند استخوان‌های شکسته هیچ امتی را پیوند نمی‌زند مگر بعد از تنگنا و بلا.

قوم صالح نبی: این قوم به وسیله شتری که از دل کوه بیرون آمد آزمایش شدند: إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةَ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَبِعْهُمْ وَ اصْطَبِرْ (قمر، ۲۷): «برای امتحان آن‌ها ناقه را (به درخواست آن‌ها از سنگ) بیرون می‌فرستیم و تو مراقب حالشان باش و (بر آزارشان) صبر پیشه گیر».

قوم موسی: بنی‌اسرائیل مورد آزمایش روشن خدا قرار می‌گیرند: وَ آتَيْنَاهُمْ مِنَ الْآيَاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُّبِينٌ (دخان، ۳۳): «و آیات و معجزاتی (از رحمت و غضب) بر آن‌ها به دست موسی آوردیم که در آن کاملاً و آشکارا آزمایش شوند». قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ (طه، ۸۵). «خدا فرمود همانا ما قوم تو را پس از آمدن تو آزمایش کردیم». این آزمایش، فتنه سامری و ذبح گاو بود.

گروهی از بنی‌اسرائیل: اینان به صید نکردن ماهی در روز شنبه امتحان می‌شوند: كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (اعراف، ۱۶۳). گروهی دیگر از بنی‌اسرائیل به وسیله دو فرشته الهی-هاروت و ماروت- امتحان می‌شوند: وَ مَا أَنْزَلْ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ (بقره، ۱۰۲): «و آنچه را که بر دو فرشته هاروت و ماروت در بابل نازل شده بود پیروی کردند، در صورتی که آن دو ملک به هیچ کس چیزی نمی‌آموختند مگر آنکه بدو می‌گفتند که کار ما فتنه و امتحان است، مبادا کافر شوی».

سپاهیان طالوت: این سپاه با نوشیدن آب نهری آزمایش می‌شوند: فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ (بقره، ۲۴۹): «پس هنگامی که طالوت لشکر کشید، سپاه خود را گفت خدا شما را به نهر آبی آزمایش کند؛ هر که از آن بیاشامد از من و هم آیین من نیست و هر که هیچ نیاشامد یا کفی بیش برنگیرد از من و هم آیین من خواهد بود».

مسلمانان: یکی از آزمون‌های مسلمانان در جنگ احد بود: لِيُبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَ لِيَمَّخَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ (آل‌عمران، ۱۵۴). در جنگ احزاب نیز مؤمنان امتحان شدند: هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا (احزاب، ۱۱): «در آنجا مؤمنان امتحان شدند و (ضعیفان در ایمان) سخت متزلزل گردیدند».

ب- ابتلا در ساحت انفسی

نکته‌ای که در مبحث ابتلای انفسی حائز اهمیت است، قاعده انطباق آفاق و انفس بر یکدیگر است. هرچه در عالم رخ می‌دهد، درون انسان نیز اتفاق می‌افتد. برخی عرفا انسان را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر می‌دانند. برخی دیگر نیز عالم را انسان صغیر و انسان را عالم کبیر می‌دانند. نقطه مشترک هر دو دیدگاه، انطباق هستی بر انسان است. با استفاده از این قاعده، مفسران قرآن بر آنند که ذکر قصص انبیا در قرآن تنها به سبب ذکر تاریخ و پیشینه ادیان نیست بلکه جنبه تعلیمی آن در مد نظر بوده است. هر انسانی بسته به آنکه کدام اسم از اسمای الهی بر او حاکم باشد و در چه عصری زیست کند، بسان یکی از انبیا لیکن در مرتبه‌ای پایین‌تر و سهل‌تر مورد امتحان قرار می‌گیرد و جنس ابتلای او با ابتلای انبیا یکی است. هر کدام از انبیا در زمینه‌ای خاص مورد آزمون قرار گرفته‌اند. یکی به مال و ثروت، یکی به فرزند، یکی به عفاف و پاکدامنی، یکی به صبر و بنابراین این انسان‌های کامل که از این آزمون‌ها سربلند بیرون آمده‌اند، الگوی تربیتی مناسبی برای همه انسان‌ها هستند. انسان‌ها با تعلیم گرفتن از سیره آن‌ها و شیوه‌های پیروز شدن در آزمون‌های الهی می‌توانند از آزمون‌های فراروی خود سربلند بیرون آیند. نکته دیگری که در ساحت انفسی قابل ذکر است آن است که ابتلا هر چند سخت باشد، متناسب با ظرفیت وجودی آزمون‌شونده بر او نازل شده است زیرا خداوند می‌فرماید: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (بقره، ۲۸۶). هر بلایی هم که نفس بدان مبتلا می‌شود، مطابق با ظرفیت وجودی نفس است. عارف از بلاها نمی‌هراسد زیرا خداوند را موجودی حکیم می‌داند و ایمان دارد که تا خداوند زمینه پذیرش و تحمل ابتلا را درون شخص به وجود نیاورده باشد، او را مبتلا نخواهد کرد. بنابراین ابتلا را با آغوش باز می‌پذیرد.

عارف در هنگام ابتلا نیز شکرگزار است زیرا می‌داند که: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم، ۷). وی که هدفی جز قرب ندارد، راه رسیدن به خدا را در شکر بر نعمت‌ها و

محنت‌ها می‌بیند و از آن‌ها استقبال می‌کند و با شکر خدا وسعت وجودی‌اش زیادتر می‌شود و این افزوده شدن وسعت وجودی، ارتقای مقام او را به دنبال دارد.

۱- نفس

ابتلا فرآیندی است که موجب تحولاتی در نفس انسان می‌شود. نخست، زمینه عبرت نفس را به وجود می‌آورد؛ دوم، تذکری برای نفس است و آن را بیدار می‌کند و زمینه تربیت را برای آن پدید می‌آورد؛ سوم، زمینه انقطاع نفس از ماسوی الله را فراهم می‌آورد. چهارم، زمینه استقامت را در نفس پدید می‌آورد. پنجم، زمینه ریاضت را در نفس سالک به وجود می‌آورد. ششم، اسباب تمحیص و تطهیر را فراهم می‌کند. هفتم، کفاره گناهان محسوب می‌شود. هشتم، رحمت خدا شامل نفس مبتلا می‌شود و دهم آن که نفس وسعت وجودی می‌یابد و به الله نزدیک‌تر می‌شود.

۲- ابتلای انسان

انسان به عنوان موجودی که باید خلیفه الله باشد و در دوران حیات خود مورد آزمون‌های سخت الهی قرار گیرد، باید وجودی قابل داشته باشد. آیا مردم پنداشته‌اند که با گفتن «ایمان آوردیم» رها می‌شوند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟ (عنکبوت، ۲). این آزمون‌ها در انواع مختلف است. پیامبر می‌فرماید: «انَّ العبد اذا سبقت له من اللّٰه منزله لم يبلغها بعلمه ابتلاه اللّٰه فی جسده او فی ماله او فی ولده ثمَّ صبره علی ذلك حتّٰی يبلغه المنزله الّتی سبقت له من اللّٰه» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۹۳/۸). از نگاه عرفا، علاوه بر روح انسان، ترکیب جسمانی انسان نیز به گونه‌ای است که موافق با سنت ابتلای حق سرشته شده است. ابوسعید ابوالخیر به این نکته اشاره می‌کند: «قلب آدم چهل سال میان مکه و طایف افتاده بود. اخلاط در وی نهادیم، اخلاط‌های ابتلا و بلا. او را این شرک‌ها و شک‌ها و منیت‌ها و داوری و انکار و خصومت و وحشت و حدیث خلق و من و تو در سینه او نهادیم. به چهل سال نهادیم. اکنون به چهل سال وا بیرون کنیم از سینه دوستان خویش تا ایشان را پاک گردانیم و این معاملات، خود به چهل سال تمام شود و هر بنایی

که جز چنین باشد که گفتیم، درست نباشد و هر که چهل سال کم مجاهده کند، این معنی وی را تمام نباشد» (محمد بن منور، ۱۳۸۶: ۵۱/۱).

این آزمون‌ها درون هر انسانی تعبیه شده است و آن کس سربلند از آن‌ها بیرون می‌آید که قدم در طریق حق نهد و ریاضت‌هایی را تحمل کند. نکته حائز اهمیت آن است که ریاضت‌های عرفانی نیز متناسب با این سنت ابتلا و متناسب با ساخت جسمانی و روحانی انسان طراحی شده است. ریاضت‌هایی که برای حواس انسانی طراحی شده است شامل: نخوردن طعام لذیذ و روزه گرفتن‌های پی در پی، نشنیدن تغنیات، چشم از معاصی دور داشتن و گوشه‌گیری و ندیدن مردم برای مدتی معین، خرقه‌ای پشمین بر تن کردن تا تن را از لذت پوششی نرم تمتعی نباشد و... غزالی به شرح ابتلای اجزای بدن می‌پردازد و می‌گوید: «ذکر، محاوره و مناجات است با حق تعالی... تا زبان را به عمل ابتلا باشد، چنان که معده و فرج را در روزه به امساک و تن را به مشقت‌های حج و دل را به رنج دادن زکات و کم شدن مال محبوب» (غزالی، ۱۳۸۶: ۳۵۴/۱).

۳- انسان کامل

پیر و عارف کامل هم خود مبتلای آزمون‌هایی می‌شود و هم از آن رو که جامع اسماء الله و در مقام تمکین است، خود اسباب ابتلای مریدان و مدعیان را فراهم می‌کند.

۳-۱- ابتلای انسان کامل

۳-۱-۱- ممتحن الله

ابتلا زمینه‌ساز مرتبه تمکین است. انسان کامل وقتی از ابتلائات سربلند بیرون می‌آید، اهل تمکین می‌شود و جوهر وجودی‌اش آشکار می‌گردد. «شافعی را پرسید که صبر فاضل‌تر یا محنت یا تمکین؟ شافعی فرمود که تمکین درجه انبیاست و آن نباشد مگر پس از محنت و چون بنده ممتحن شد صبر کند و چون صبر کرد تمکین یابد. نبینی که حق تعالی ابراهیم را ابتلا فرمود، پس تمکین داد و موسی [را] امتحان کرد، پس ممکن گردانید و ایوب نیز پس از بلا تمکین یافت و سلیمان پس از ابتلا در ملکی ممکن گشت و تمکین فاضل‌ترین درجات است» (غزالی، ۱۳۸۶: ۷۲/۱). پس انسان کامل که از

آزمون‌ها سربلند بیرون آمده است، خود الگوی مریدان و دیگر انسان‌ها قرار می‌گیرد و دیگر انسان‌ها با آموختن سیر ابتلائات او و نحوه سر بلند شدن وی در آزمون‌های مختلف، از او تعلیم می‌گیرند تا خود نیز چنین شوند چنان که «جنید رحمه الله گفت شیخ ما اندر اصول و اندر بلا کشیدن علی مرتضاست» (هجوی، ۱۳۷۵: ۸۴).

۳-۱-۲- ممتحن اغیار

یکی دیگر از آزمون‌هایی که در فضای عرفان مشاهده می‌شود، آزمودن پیران است تا صدق سخنان و کرامات ایشان بر مردم و منکران آشکار شود. در آموزه‌های عرفانی، مریدان از آزمودن پیر به شدت نهی شده‌اند و فقط پیر می‌تواند مرید را بیازماید و پیر را نمی‌توان با میزان خرد مرید سنجید:

گر مریدی امتحان کرد او خر است	شیخ را که پیشوا و رهبر است
هم تو گردی ممتحن ای بی‌یقین	امتحانش گر کنی در راه دین
او برهنه کی شود ز آن افتتاش	جرئت و جهلت شود عریان و فاش
بردرد ز آن گه ترازوش ای فتی	گر بیاید ذره سنجد کوه را
مرد حق را در ترازو می‌کند	کز قیاس خود ترازو می‌تند
پس ترازوی خرد را بر درد	چون نگنجد او به میزان خرد

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۸/۵)

کسانی پیران را می‌آزموده‌اند که به آنان به دیده انکار می‌نگریسته‌اند و می‌خواستند که بطلان ادعای آنان را بر مردم آشکار کنند. حکایات بسیاری از این دست آزمون‌ها در کتب عرفانی آمده است که در آن‌ها نیز می‌توان ریشه‌های تعلیم را سراغ گرفت. تعلیم این نکته که بر هر ادعای عرفانی اعتماد کلی نشایست کرد و باید جوانب کار به دقت نگریسته شود و دیگر این که نتایج این آزمون‌ها خلاف مقصود طراحان آن را حاصل می‌کرده و تفوق این طایفه را بر منکران آنان نشان می‌داده است.

«در آزمون، او (شیخ فقیه زاهد تبریزی) را به زیارت گوری بردند که مرده در او نبود. او به نور کرامت دریافت. برخاست گفت بر سر گور تهی بیش از این نتوان نشست» (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ۵۷۸/۱).

«وقتی مدعیان شهر نیشابور گفتند شرح‌الاسلام (احمد جام) را نیز کرامات نمانده است و نمی‌تواند گفت و آنچه بود از وی برفته است تا ائمه و مشایخ و بزرگان شهر گفتند دعوتی بسازیم نان و گوشت و شیرینی جملگی آن حرام و او را بیازماییم تا از آن بخورد... دعوتی ساختند همه از حرام و یک‌تای نان از حلال و یک سکره سرکه نیز بنهادند از حلال فروتر از آنجا. شیخ‌الاسلام که در آن نان نگریست گفت: آن نان پیش من نهید که برتان است و طبع من آن می‌خواهد و آن سکره سرکه نیز پیش من نهید. می‌خورد و سخن از علم می‌گفت. مردمان درخواستند که چندین نعمت را بگذاشته‌ای و نان و سرکه می‌خوری، پاره‌ای ازین چیزهای دیگر بخور. شیخ‌الاسلام گفت طبع من امروز نه نیک است اگر ازین چیزهای دیگر بخورم باشد که رنجور شوم. گفتند فرمان تو راست. چون از نان خوردن فارغ شدند و سفره برداشتند شیخ‌الاسلام گفت این معاملت با کوران توان کرد. آن‌کس که خدای تعالی دل او را روشن و نورانی گردانیده است و بصر وی روشن است، او لقمه حرام از حلال جدا تواند کرد تا داند. همه جماعت عذرها خواستند و مرید گشتند» (سدید الدین غزنوی، ۱۳۸۴: ۱۰۸).

در دو آزمون مذکور، سبب تفوق در آزمون، نور الهی دانسته شده است که پیر به سبب آن بر حقیقت اشیا مطلع می‌شود و فتنه منکران را درمی‌یابد: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۳۵۸: ۱۲۳/۲۴).

«نقل است که قاضی صاعد نیشابور، منکر شیخ (ابوسعید ابوالخیر) بود و شنیده بود که شیخ گفته است که اگر عالم خون مطلق گیرد، ما جز حلال نخوریم. قاضی یک روز امتحان را دو بره فربه یکسان، یکی از وجه حلال و یکی از وجه حرام، بریان کرد و بر دو طبق نهاد و پیش شیخ فرستاد و خود از پیش برفت و بنشست. قضا را سه چهار غلامان ترک مست در راه بدان طبق‌ها بازخوردند و یک طبق بردند و آن بره حرام پاره

کردند و کسان قاضی را بزدند. آخر کسان قاضی از در خانقاه درآمدند و یک بریان درآوردند و پیش شیخ بنهادند. قاضی دریشان می‌نگریست و به هم برمی‌آمد. شیخ گفت ای قاضی فارغ باش. مردار سگان را و حلال حلال‌خوارگان را» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۵۳).

«فضیل عیاض پس از توبه) نام جمله خصمان نبشته بود. مال‌ها برداشت و گرد جهان می‌گشت و خصمان را خشنود می‌کرد تا جز جهودی خصمی دیگر نماند او را. بر او آمد وزو حلالی می‌خواست. جهود گفت... بر من چنین و چنین سوگند است که من تو را حلال نکنم تا مال من با من ندهی. آنگه گفت به خانه من درآی و دست در زیر نهالی من کن و آنجا زر نهاده است، مستی بردار و به من ده تا سوگند من راست گردد تا من تو را حلال کنم. فضیل به خانه جهود درآمد و دست در زیر نهالی کرد و مستی زر برداشت و بدو داد. جهود گفت نخست اسلام بر من عرضه کن تا من تو را حلال کنم. اسلام بر او عرضه کرد و مسلمان شد. پس گفت دانی چرا مسلمان گشتم؟ تا به امروز مرا درست نگشته بود که حق کدام است. امروز مرا درست شد که دین حق اسلام است از بهر آن که در تورات خوانده بودم که هر که توبه راست کند، چون دست بر خاک نهد زر گردد و در زیر نهالی من زر نبود، تو را امتحان می‌کردم. چون دست بر خاک نهادی و زر گشت دانستم که توبه تو از سر حقیقت است و توبه حقیقت نبود مگر در دین حق» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۲۰۴/۱). در این حکایت، جهود فضیل را آزمود تا صدق اسلام و پیروانش بر او روشن شود. این آزمایش با آزمون‌های پیشین این قسمت متفاوت است. آنان به دیده انکار می‌نگریستند و این جهود برای رفع شک خویش فضیل را آزمود.

۳-۲- ممتحن مریدان

انسان کامل از آن حیث که واسطه فیض و خلیفه الله است، خود اسباب آزمایش بندگان می‌شود و یا آنان را در آزمونی قرار می‌دهد. او نیز همچون خدا آزمونش برای کشف مجهول نیست و اغراض دیگری در امتحان خلاق دارد. امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید: «إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ خَلْقَهُ لِيَبْلُوَهُمْ بِتَكْلِيفِ طَاعَتِهِ وَعِبَادَتِهِ لَأَعْلَى سَبِيلِ

الْامْتِحَانِ وَالتَّجْرِبَةُ لِأَنَّه لَمْ يَزَلْ عَلِيمًا بِكُلِّ شَيْءٍ» (مجلسی، ۱۳۵۸: ۸۰/۴). انسان کامل نیز به مقام تمکین رسیده است و هر که در مرتبه تمکین باشد محیط بر موجودات عوالم مادون است و سرّ آن‌ها بر او آشکار است. پس اگر مریدی را بیازماید بدان دلیل نیست که از سرّش باخبر شود بلکه فیض الهی که باید شامل حال مردم گردد به واسطه انسان کامل جریان می‌یابد و یکی از مجراهای این فیض می‌تواند گذر از آزمون‌های الهی باشد که توسط پیر یا انسان کامل تعبیه می‌شود. بدین ترتیب، پیر با آزمون خود می‌تواند مرتبه وجودی مرید را به او نشان دهد تا به کمال و سعادت راه یابد یا خود و ظرفیت وجودی خود را بازشناسد یا اگر در ارادت به پیر و اظهار محبت بدو صادق نیست، این عدم صداقت را به او نشان دهد. حلاج سبب آزمون الهی را همین نکته می‌داند. این که خداوند به مردم نشان دهد در دعوی محبت بر حق صادق نیستند: «همه خلاق دعوی دوستی حق کردند و هیچ کس نبود که نخواست که به درگاه او کسی باشد. پس چون همه دعوی دوستی حق کردند ایشان را بر محک ابتلا زد تا ایشان را با ایشان نماید ، بدون خود، چیزی در ایشان انداخت و آن را قبله ایشان کرد تا روی به آن آوردند. در یکی مالی، در یکی جاهی، در یکی جفتی، در یکی شاهدهی، در یکی تفاخری، در یکی علمی، در یکی زهدی، در یکی عبادتی، در یکی پنداری. این همه در ایشان انداخت تا خلق به آن مشغول شدند و هنوز کس حدیث او نکرد و راه طلب او از خلق خالی بماند» (میبیدی، ۱۳۸۳: ۴۱۳/۱).

گاه قول و فعل و دستور پیر، جنبه ابتلایی پیدا می‌کند و پذیرفتن آن‌ها، امتحانی است برای مرید و گاه نیز نفس پیر و پذیرش او از جانب مریدان، امتحان الهی است. این که شخصی انسان کامل عصر خود را بپذیرد یا نه، امتحان او محسوب می‌شود. از معصوم نقل شده است که ما وسیله امتحان مردم هستیم اگر ما را پذیرفتند، رشد پیدا می‌کنند و اگر نپذیرفتند از بین می‌روند (مجلسی، ۱۳۵۸: ۲۵۵/۲۶). این آزمون‌ها همه جنبه تعلیمی دارند چه برای مرید و چه برای کسانی که سرگذشت این امتحان را می‌خوانند و می‌شنوند.

شمس تبریزی به عنوان کسی که مریدی چون مولوی بزرگ دست در دامان ارادت او زده است و می‌توان احتمال داد که شاید به مقام انسان کامل رسیده است چنین می‌گوید: «اگر امتحان نکنم، او نداند که او کیست؟ دیدی جماعتی که اعتقادها می‌نمودند و جان بازی‌ها؟ چون امتحان اندک آغاز کردم اعتقادشان را دیدی؟ چگونه برهنه کردشان پیش تو تا توشان برهنه دیدی! آن که دعوی محبت می‌کند از میان جان یکی درمش بخواهی، عقلش برود، سر و پای گم کند. امتحان کردم تا خود را اندکی دیدند تشنیه برآوردند که این شخص همه روز معتقدان را سرد کرد!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۰۶).

آنچه شمس در ابتدای این عبارت می‌آورد بسیار قابل تأمل است: «اگر امتحان نکنم او نداند که او کیست». این نکته همان چیزی است که قرآن آن را یکی از دلایل آزمون الهی می‌داند.

یکی از علل ابتلا نشان دادن برتری گروهی بر گروه دیگر است: لِيُنَبِّئُوا بِبَعْضِكُمْ بِبَعْضٍ (محمد، ۴). هر قوم و دسته‌ای مورد آزمایش قرار می‌گیرند و آن که سربلند بیرون می‌آید، برتری‌اش بر دیگری به اثبات می‌رسد. هدف این آزمون کشف مجهول است لیکن نه برای پیر بلکه برای دیگر مریدان. پیر چون بر احوال مریدان محیط است، وسعت وجودی هر یک را به فراست درمی‌یابد ولی گاه نیاز می‌شود تا مریدان بر فراست شیخ آگاه شوند و دلیل اعمال حکیمانه او را دریابند. نظیر اتفاقی که برای ملائک افتاد تا سر حکمت حق بدانند و لب به اعتراض نگشایند و ملائکه گفتند که خدایا آیا می‌خواهی کسانی را خلق کنی که در زمین فساد و خونریزی کنند؟ خدا آنان را در آزمونی قرار داد تا به عجز خود و برتری آدم اقرار کنند. خدا به آنان گفت: «أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره، ۳۱). آنان جواب ندانستند و وقتی آدم اسماء را برشمرد، خداوند آنان را به خطایشان بی‌گانه‌اند و گفت: «أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِيَّيْ أَغْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَغْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (بقره، ۳۳). انسان کامل نیز به فراست که نور الهی است، آنچه را مریدان پنهان می‌کنند درمی‌یابد. عطار چنین می‌گوید: «(جنید) مریدی داشت که او را از همه عزیزتر داشتی. دیگران را غیرت آمد. شیخ به فراست بدانست. گفت ادب و

فهم او از همه زیادت‌تر است. ما را نظر در آن است. امتحان کنیم تا شما را معلوم گردد. فرمود تا بیست مرغ آوردند و گفت هر مریدی یکی بردارید و جایی که کس شما را نبیند، بکشید و بیارید. همه برفتند و بکشتند و باز آمدند الا آن مرید که مرغ زنده بازآورد. شیخ پرسید که چرا نکشتی؟ گفت از آن که شیخ فرموده بود که جایی باید که کسی نبیند و من هر جا که می‌رفتم حق تعالی می‌دیدم. شیخ گفت دیدید که فهم او چگونه است و از آن دیگران چون؟ بعد از آن استغفار کردند» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۳۷۹).

۳-۲-۱- ابتلا به جفا

یکی از دلایل این آزمون، محک صدق مریدان است تا میزان ارادتشان به پیر مشخص شود. شمس تبریزی آزمون محب را به جفا درست می‌داند نه به وفا و چنین استدلال می‌کند: «هر که را دوست دارم جفا پیش آرم. اگر آن را قبول کرد من خود همچین گلوله از آن او باشم. وفا خود چیزی است که آن را با بچه پنج‌ساله بکنی، معتقد شود و دوستدار شود. الا کار جفا دارد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۱۹). شمس جفا را کارآمدتر از وفا و محبت می‌داند و معتقد است که اگر مرید به پیر ایمان داشته باشد، از بلاها نترسد و همچنان در ربه طاعت پیر بماند زیرا خوف از جفا به سبب هلاک و ترس از محنت است اما آن که اعتقادش درست باشد و دست ارادت در دامن پیری کار دیده زده باشد، نباید خوفی به دل راه دهد و آن جفا را صد بار بیشتر از وفا دوست دارد. شمس چنین استدلال می‌کند: «مرا قاعده این است که هر که را دوست دارم از آغاز با او همه قهر کنم تا به همگی از آن او باشم، پوست و گوشت و قهر و لطف. زیرا که لطف را خاصیت این است که اگر با این کودک پنج‌ساله بکنی از آن تو شود. الا مرد آن است که چون پیشوا را دید که چه صبر کرد و با وی چه بلا رسید و عقب آن بلا چه دولت روی نمود و او را کجا رسانید و صاحب سر که گردانید، دلیر شود و نترسد که نباید که هلاک شوم که هیچ هلاک نشود بلکه بقا در بقا بلکه در هزار بقا» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۷۹).

این توصیه به جفا را تنها از کسی می‌توان پذیرفت که انسانی کامل باشد. کسی که

آینه تمام نمای حضرت حق باشد و آنچه کند، روشی الهی در تربیت نفوس مریدان

باشد. در حدیث قدسی آمده است که «من احبّنی قتلته و من قتلته فانا دیته» (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۹۸/۱). بنابراین انسان کامل نیز همچون خداوند عمل می‌کند. نیمه دوم حدیث قدسی مذکور محل تأمل دارد: «من قتلته فانا دیته». یعنی خدا خود دیه آن مقتول عاشق می‌شود و به جبران وجودی فانی و هالک، وجودی مبقی و حلیت‌بخش به وی می‌دهد که هیچ زوالی در بقای آن راه ندارد. اگر در عبارت شمس نیز دقت کنیم خواهیم دید که نتیجه صبر بر جفا، بقا می‌شود، بقایی و رای انتظار.

خواجه عبدالله انصاری نیز وادی محبت را مشحون از بلا می‌بیند و به مریدان توصیه می‌کند که چون با بلای این وادی روبرو شدید، نه طوعاً و کره‌اً بل به رضای تمام، شربت ابتلا بچشید که در بلای این وادی لذتی نهفته است: «بر سر وادی دوستی بودن خوش است. در دوستی بلا کشیدن خوش است. بر دیده و روی جام بلا چشیدن خوش است» (عبدالله انصاری، ۱۳۷۷: ۴۳۲/۲).

نکته دیگر آن که هر چه مقام و مرتبه شخص در ساحت الهی بالاتر می‌رود، بیشتر دچار بلا می‌شود و جنس بلاهای او با کسانی که در مراتب پایین‌ترند متفاوت می‌شود و در نتیجه پاداشش نیز متفاوت خواهد بود. خدا بلا را برای انبیا فرستاد و هر چه قدر شخص به رتبت انبیا نزدیک‌تر باشد، بلای او سخت‌تر خواهد بود. پیامبر می‌فرماید: «انّ عظم الجزاء مع عظم البلاء» و «سئل النبی (ص): ایّ الناس اشدّ بلاء؟ قال: الانبیاء ثمّ الامثل فالامثل یتلی الرجل علی حسب دینه فان کان فی دینه صلباً اشدّ بلاءه و ان کان فی دینه رقّه هونّ علیه فما زال کذلک حتّی یمشی علی الارض ماله ذنب» (میبدی، ۱۳۸۳: ۳۹۳/۸). «هر چند بلا بر بنده قوت بیشتر پیدا می‌کند، قربت زیادت می‌شود و با حقّ تعالی، کی بلا لباس اولیاست و کدواده اصفیا و غذاء انبیا» (هجویری، ۱۳۷۵: ۵۰۴).

شخص چون در مراتب بالاتری قرار می‌گیرد توانمندی و طاقت او افزون‌تر می‌شود و طبق سنت «لا یکلف الله نفساً الا وسعها»، متناسب با طاقت او سنت ابتلا بر او جاری

می‌شود. سخن شمس نیز دقیقاً بر معیار ابتلای الهی منطبق است آنجا که گفت: «هر که را دوست دارم او را بتر رنجانم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۷۲). البلاء للولاء:

هر که در این بزم مقرب‌تر است جام بلا بیشترش م‌ی‌دهند

شاید از این روست که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفَاءُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأُبَشِّرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت، ۳۰): «آنان که گفتند محققاً پروردگار ما خدای یکتاست و بر این ایمان پایدار ماندند فرشتگان رحمت بر آن‌ها نازل شوند (و مژده دهند) که دیگر هیچ ترسی (از وقایع آینده) و حزن و اندوهی (از گذشته خود) نداشته باشید و شما را به همان بهشتی که (انبیا) وعده دادند بشارت باد». زیرا کسانی که وارد وادی الهی می‌شوند باید در برابر بلاها و سختی‌ها استقامت داشته باشند و از بسیاری بلاها نترسند و اندوهگین نشوند.

چنان که گفتیم یکی از دلایل ابتلا تمحیص و پاک شدن است. پیران صفات رذیله مریدان را گاه به ترک عادات و ریاضات سخت می‌زدودند و گاه به ابتلایی غیر مستقیم. مرید وقتی در معرض ابتلا قرار می‌گرفت نمی‌دانست که این ابتلایی است برای از بین بردن فلان رذیله اخلاقی ولی وقتی از آن آزمون سربلند بیرون می‌آمد، صفت رذیله او زدوده شده بود بدون آن که خود در جریان این تمحیص باشد. در حکایت زیر مرید که هنوز تکبری در وجودش باقی است در معرض آزمونی به ظاهر جفاکارانه قرار می‌گیرد تا پاک گردد: «خواجه حسن مؤدب... به خدمت شیخ بایستاد و هرچه داشت از مال دنیا در راه شیخ صرف کرد... و هنوز از آن خواجگی در باطن خواجه حسن چیزی باقی بود. یک روز شیخ او را گفت یا حسن! کواره بر باید گرفت و به سر چهارسوی کرمانیان باید شد و هر شکنجه و جگر بند که یابی بخرید و در آن کواره نهاد و در پشت گرفت و به خانقاه آورد. حسن کواره در پشت گرفت و رفت و آن حرکت بر وی سخت عظیم می‌آمد اما به ضرورت اشارت پیر نگاه می‌بایست داشت... هر جگر بند و شکنجه که دید بخرید و... در پشت گرفت و آن خون و نجاست به جامه و پشت وی فرو می‌دوید و او هر نفسی می‌مرد از تشویر و خجالت... شیخ گفت: این را همچنین به دروازه حیره باید

برد و پاکیزه بشست بدان آب روان و باز آورد... حسن... آن شکنجه‌ها بشست و باز آورد... شیخ گفت این را به مطبخی باید داد تا امشب اصحابنا را شکنجه وای بیزد... و حسن را گفت اکنون... جامه نمازی معهود پوشید و به سر چهارسوی کرمانیان باید شد و از آنجا تا به حیره بیاید شد و از همه اهل بازار می‌پرسید که هیچ مردی دیدی با کواره پرشکنجه در پشت؟ حسن... از یک‌یک دوکان‌دار پرسید. هیچ کس نگفت که من چنین کسی را دیده‌ام یا آن کس تو بودی... شیخ گفت ای حسن! آن تویی که خود را می‌بینی و الا هیچ کس را پروای دیدن تو نیست. آن نفس توست که تو را در چشم تو می‌آراید او را قهر می‌باید کرد و بمالید مالیدنی که تا بنکشی دست از وی بنداری و چنان به حقش مشغول کنی که او را پروای خود و خلق نماند. آن شب سفره بنهادند و آن خوردنی بر سفره نهادند... شیخ گفت ای اصحابنا! بخورید که امشب خواجه وای حسن می‌خورید» (محمد بن منور، ۱۳۸۶: ۱/۱۹۷-۱۹۶).

۳-۲-۲- ابتلا به مال

حسام‌الدین چلبی از جمله کسانی است که در جوانی به دیدار شمس در قونیه نائل آمده و به وی ارادت می‌ورزیده است. افلاکی از آزمایش شمس از حسام‌الدین چنین می‌گوید: «چلبی حسام‌الدین در اوایل جوانی به خدمت... شمس‌الدین تواضع عظیم می‌نمود. روزی شمس‌الدین فرمود که حسام‌الدین به این‌ها نمی‌شود؛ و الدین عند الدّراهم. چیزی بده و بندگی کن تا در ما توانی راه یافتن! همان لحظه برخاست و به سوی خانه رفته، هر چه از اثاث خانه داشت، از عقار و عروض و نقود تا... تجمل اهل حرم را به یک بارگی برگرفت و در نظر مولانا شمس‌الدین نهاد و هم چنان... در دیه فلیراس باغی داشت... فی الحال فروخته بهای آن باغ را در کفش مبارکش ریخت و شکرها می‌کرد... شمس‌الدین فرمود که آری حسام‌الدین... اگر چه مردان... به هیچ چیزی محتاج... نیستند... اما در قدم اول امتحان محبت محب را جز به ترک دنیا نیست و پای دوّم، ترک ماسوی الله است و به هیچ نوع مرید... به مراد خود راه نیافت الا به بندگی و

ایثار... . گویند از آن مجموع جز درمی قبول نکرد و همه را باز به حسام‌الدین ببخشید» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۲۱/۴).

۳-۲-۳- ابتلا به نقض حدود شرع

در برخی حکایات عرفانی ملاحظه می‌شود که شیخ برای آزمودن مرید، او را به گذر از خطوط شریعت امتحان می‌کند. در اینجا وظیفه مرید چیست؟ اگر به قیود شریعت پایبند باشد، در امتحان پیر رد می‌شود و اگر خواسته پیر را اجابت کند، شریعت را که وحی الهی و وسیله تقرب به حق است به کناری نهاده است. برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید تعریف عرفا را از شریعت با تعریف متشرعان سنجید. عرفا معتقدند که «علمای رسوم و عوام، اسرار موضوعات شرایع را میزانی کرده‌اند و محققان را موازینی هست که علمای رسوم آن را نمی‌دانند و ازین جهت است که احوال مشایخ را باید که تسلیم آیند» (باخرزی، ۱۳۷۳: ۸۹).

قدم بعدی آن است که به آموزه‌های تربیتی مریدان نظر اندازیم. در این آموزه‌ها مرید باید به هیچ قول و فعل شیخ اعتراض نکند: «شرط مرید آن است که... بر هیچ کار شیخ البته اعتراض نکند... آنچه او را بفرماید آن کند و سخن شیخ را در بدایت کار تأویل نکند» و «مرید را بر شیوخ اعتراض کردن حرام است» (همان: ۸۵ و ۷۷). مرید باید به پایبندی شیخ به شریعت ایمان داشته باشد و اگر فعل و قولی از او مخالف شریعت دید، تسلیم او باشد: «شرط مرید آن است که در حق شیخ اعتقاد کند که بر شریعت خدای تعالی است و هر چه شیخ می‌کند به قدرت پروردگار و الهام او می‌کند و حال شیخ را به میزان خود نسنجد که وقت باشد که از شیخ فعلی صادر گردد که صورت آن فعل در ظاهر مذموم باشد و در باطن و حقیقت محمود. پس واجب کند که آن را تسلیم کنی. چنانکه مثلاً مرد باشد که کاس خمر به دست گیرد و خدای تعالی آن را در دهان او عسل گرداند و بیننده خمر پندارد و آن عسل باشد» (همان: ۸۸).

بهترین نمونه این دست آزمون‌ها واقعه خضر و موسی است. در تفاسیر آمده است که عجب به سراغ موسی آمد و خود را در علم برتر از همه دید. لاجرم خدا او را به

شاگردی خضر فرستاد تا دریابد که در کدام سطح ادراک حقیقت است: «موسی چون دعوی علم کرد، ربّ العزه حوالت او بر خضر کرد و به دبیرستان خضر فرستاد» (میددی، ۱۳۷۱: ۱۸۹/۶). موسی به امر خدا عازم سفری سخت می‌شود: لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (کهف، ۶۲) تا خضر را بیابد و از حکمت او برخوردار شود: فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (کهف، ۶۵). موسی چون به خضر می‌رسد از او درخواست علم‌آموزی می‌کند: قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنِّي مِمَّا عُلِّمْتَ رَسُولًا (کهف، ۶۶). خضر انسان کاملی است که ظرفیت وجودی موسی را می‌بیند و به او می‌گوید تو نمی‌توانی این سطح از حقایق را تحمل کنی: إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (کهف، ۶۷)؛ وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (کهف، ۶۸). نتیجه این آزمون برای خضر از آغاز مشخص است و موسی در امتحانی قرار می‌گیرد که پاسخ آن از پیش معلوم است لیکن موسی که سخت‌تشنه یادگیری است می‌گوید: سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (کهف، ۶۹). خضر برای موسی شرطی معین می‌کند و آن این است که هر چه دید سؤال نکند: فَإِنْ أَتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (کهف، ۷۰) خضر در اولین آزمون کشتی‌ای را سوراخ می‌کند و موسی به او اعتراض می‌کند. خضر ناتوانی موسی را در این آزمون یادآور می‌شود و می‌گوید: قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (کهف، ۷۲). موسی عذر می‌خواهد. خضر در ساحل دریا پسر جوانی را می‌کشد. موسی که تاب از دست داده لب به اعتراض می‌گشاید و فعل خضر را زشت می‌داند. خضر باز سخن مکرر می‌کند و قرار می‌گذارند که اگر دیگر بار موسی اعتراض کرد، ترک مصاحبت کنند. در سومین آزمون، خضر برای مردم شهری که به آنان طعام نداده‌اند به رایگان دیواری را تعمیر می‌کند. موسی به او می‌گوید که می‌توانسته است در قبال آن مزدی بستاند. خضر خطاب به موسی می‌گوید: هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ، و موسی را از تأویل کارهایی که کرده است آگاه می‌کند. سوراخ کردن کشتی بدان سبب تا به دست حاکم ظالم نیفتد و کشتن پسر به سبب آن که بر پدر

مؤمنش طغیان نکند و ساختن دیوار برای حفاظت از میراث دو یتیم، تأویل افعال خضر است.

نکته کلیدی این داستان در آیه آخر بیان شده است: *ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي* (کهف، ۸۲). این که هیچ کدام از این کارها بی اذن الهی نبوده است. انسان کامل از آن حیث که فانی در حق است هیچ فعل او بی اذن حق نیست و افعال او همه افعال الهی است بنابراین هیچ کس را نسزد که با آن مخالفت کند. این آزمون برای موسی دو نتیجه دارد. نخست آن که با دیدن کسی که مرتبه‌اش بالاتر از اوست، غُجْبِش از میان م‌ی‌رود و این نتیجه تربیتی و تعلیمی این آزمون است. دوم آن که با فضایی در عالم آشنا می‌شود که ورای ساحتی است که تاکنون ادراک می‌کرده است لیکن از آن حیث که ظرفیت پذیرش آن را ندارد نمی‌تواند وارد آن ساحت قدسی شود.

موسی واقعاً در این امتحان مردود شد چون خداوند به او دستور داده بود که نزد خضر برود. گفته خدا عین شریعت است. شریعت برای خداست نه خدا برای شریعت. با این گفته خدا: *فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا* ، حجت بر موسی تمام شده بود. این آزمون را می‌توان با آزمون خدا از ملائکه سنجدید. در آن آزمون هم خدا از ملائکه می‌خواهد که بر غیر خدا سجده کنند و این دستوری ظاهراً بر خلاف شریعت است. شیطان در این آزمون شکست می‌خورد و پاسخی عرفانی می‌دهد که من به غیر خدا سجده نکردم. شریعت یعنی فرمان خدا. باید گوش به فرمان بود. خدا هم به موسی می‌گوید هر چه خضر گفت بدان عمل کن یعنی امر خضر، امر الهی است لیکن موسی اشتباه می‌کند.

در فضای عرفان نیز امتحان به شریعت در صورتی صحیح است که شرطی در آن رعایت شود و الا ناصحیح و مطرود است. شرط این است که نخست بر امتحان شونده اثبات شود که امتحان گیرنده صلاحیت چنین آزمونی را دارد و بعد آزمون گرفته شود. صلاحیت داشتن پیر امری است که عرفا سخت بدان توجه کرده‌اند: «بدانک این معنی در هر کس نباشد. کسی را که جمله احوال او و طول عمر او بر جاده طریقت و شریعت

بوده باشد ناگاهی چنین حال پدید آید، واجب التسلیم باشد اما آن کسی را که احوال او در عمر ویران بوده باشد، این صورت ویرانی معمور نتواند بودن. نگاه دار تا غلط نکنی و هر ناقص احوالی را نیز تسلیم نداری» (باخرزی، ۱۳۷۳: ۸۸). باخرزی از نسبت عصمت دادن به شیخ نیز پرهیز می‌دهد: «بر مرید واجب است که در شیخ خود چنین اعتقاد کند که او عالم است با الله تعالی و ناصح است به خلق الله تعالی و به سلوک و منازل عارف است اما در شیخ این اعتقاد نکند که او در احوال معصوم است» (همان: ۹۱).

در داستان موسی نیز نخست به موسی ثابت شد که خضر چنین صلاحیتی دارد و بعد امتحان شد. در مورد شمس تبریزی نیز چنین است. او نخست خود را به مولوی، حسام‌الدین و اوحدالدین کرمانی اثبات می‌کند و سپس آزمون شریعت از آن‌ها می‌گیرد و اوحدالدین همچون موسی در این آزمون رد می‌شود:

شمس در مقالات از آزمونی عجیب سخن می‌گوید که قصد گذر از خطوط قرمز شریعت را دارد. آزمونی که صرفاً برای سنجش ظرفیت وجودی ممتحن و وسعت نفس اوست. اوحدالدین کرمانی که خود از عرفای بنام است، مورد این آزمایش واقع می‌شود و نظیر واقعه خضر و موسی برای آنان اتفاق می‌افتد و اوحدالدین همچون موسی نمی‌تواند پای از حدود شریعت بیرون نهد و در این آزمون مردود می‌شود: «مرا... شیخ اوحدالدین کرمانی به سماع بردی و تعظیم‌ها کردی، باز به خلوت خود درآوردی. روزی گفت چه باشد اگر با ما باشی؟ گفتم به شرط آن که آشکارا بنشیننی و شرب کنی پیش مریدان و من نخورم. گفت تو چرا نخوری؟ گفتم تا تو فاسقی باشی نیک‌بخت و من فاسقی باشم بدبخت. گفت نتوانم. بعد از آن کلمه‌ای گفتم. سه بار دست بر پیشانی زد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۹۴).

نظیر همین آزمون و بلکه سخت‌تر از آن از مولوی گرفته می‌شود. سلطان ولد روایت می‌کند که «روزی مولانا شمس‌الدین به طریق امتحان... از حضرت والدیم شاهدی التماس کرد. پدرم، حرم خود، کرا خاتون را که در جمال و کمال جمیله زمان و ساره ثانی بود و در عفت و عصمت مریم عهد خود، دست بگرفته در میان آورد. شمس فرمود که او

خواهر جان من است، نمی‌باید بلکه ناز نازنین شاهد پسری می‌خواهم که به من خدمتی کند! مولانا فی الحال فرزند خود سلطان ولد را که یوسف یوسفان بود پیش آورد و گفت امید است که به خدمت و کفش‌گردانی شما لایق باشد. شمس فرمود که او فرزند دل‌بند من است. حالیا قدری اگر صهبا دست دادی، اوقات به جای آب استعمال می‌کردم که مرا از آن ناگزیر است. همانا که حضرت پدرم به نفسه بیرون آمده دیدم که سبویی از محله جهودان پر کرده و بیاورد و در نظر او بنهاد. دیدم که مولانا شمس‌الدین فریادی برآورد و جامه‌ها بر خود چاک زده سر در قدم پدرم نهاد و... فرمود که من غایت حلم مولانا را امتحان می‌کردم» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۶۲۲/۲).

متأسفانه افلاکی از دیگر آزمون‌ها سخنی به میان نمی‌آورد و علی‌رغم گویایی‌اش در دیگر امور، در این مورد سخت خاموش است و به ذکر نکته‌ای کلی بسنده می‌کند: «(مولوی) همچنان در آن جلوت خلوت که می‌بودند (با شمس) صد هزار اسئله و اجوبه و امتحانات عجیب که مولانا شمس‌الدین می‌فرمود و (مولوی) انصاف‌ها می‌داد، چه آن جنس حال و مقال از هیچ شیخی و قطبی نه دیده بود و نه شنیده» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۶۲۱/۲). از این گزارش افلاکی به خوبی مشخص می‌شود که شمس در آزمون از مریدان و مدعیان بسیار سختگیر بوده است. نکته دیگری که از این عبارت فهمیده می‌شود آن است که مولوی از پس همه آزمون‌های شمس برمی‌آید و این نشان از وسعت نفس مولوی و ظرفیت روحی بالای اوست.

۳-۳- ممتحن مدعیان

یکی از علل ابتلا، نمایاندن نفس داعی به خود اوست تا هم کذب مدعیان اثبات شود و هم اگر قابلیت پذیرش حق و اصلاح دارد، از این آزمایش تعلیم گیرد و در اصلاح خود بکوشد. همان نکته‌ای که در ابتلائات حق وجود دارد. پیران عرفان از آن حیث که واسطه فیوضات ربانی هستند در معرض خواهش مدعیان قرار می‌گیرند لیکن این مدعیان نمی‌دانند که پیر ضمیر آنان را می‌بیند و به ظرفیت وجودی‌شان آگاه است و کذب مدعیان را درمی‌یابد. در حکایات زیر که به عنوان نمونه ذکر می‌شود، آزمون

پیران از مدعیان ذکر شده است و آنان که هنوز به رتبه‌ای شایسته دست نیافته‌اند و یا مدعی‌اند مردود شده‌اند.

یوسف بن الحسین نزد ذوالنون می‌آید و از او می‌خواهد که اسم اعظم را بدو بیاموزد لیکن از آن جا که هنوز مستعد پذیرش آن نشده است، ذوالنون «کاسه‌ای چوبین سر پوشیده بدو داد و گفت از رود نیل بگذر. فلان جایگه شیخی است. این کاسه بدو ده و هر چه به تو گوید، یاد گیر. یوسف کاسه برداشت و روان شد. چون پاره‌ای راه برفت، وسوسه‌ای در وی پیدا شد که: در این کاسه چه باشد که می‌جنبد. سر کاسه بگشاد. موشی برون جست و برفت. یوسف متحیر بماند. پیش آن شیخ رفت با کاسه تهی. شیخ گفت نام بزرگ خدای تعالی از او خواسته‌ای؟ گفت آری. گفت ذوالنون بی‌صبری تو می‌دید. موشی به تو داد. سبحان الله! موشی نگه نمی‌توانی داشت اسم اعظم چون نگه داری؟ یوسف خجل شد و به مسجد ذوالنون آمد. ذوالنون گفت دوش هفت بار از حق تعالی اجازت خواستم تا اسم اعظم به تو آموزم، دستوری نداد. یعنی هنوز وقت نیست. پس حق تعالی فرمود که او را به موشی بیازمای. چون بیازمودم چنین بود. اکنون به شهر خود بازرو تا وقت آید» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۳۳۵). نظیر این واقعه در مقامات ابوسعید ابوالخیر نیز آمده است (رک: محمد بن منور، ۱۳۸۶: ۱/۱۹۷).

گفتیم که یکی از علل ابتلا نمایاندن نفس داعی به خود اوست. شمس تبریزی به عنوان عارفی که می‌کوشد آینه تمام نمای حق باشد، از این نکته تعلیمی ابتلا بهره می‌برد و می‌گوید: «مرا یک دوست‌نما بود؛ مریدی دعوی می‌کرد. می‌آمد که مرا یک جان است نمی‌دانم که در قالب توست! من به امتحان روزی گفتم تو را مالی هست؟ مرا زنی بخواه با جمال. اگر سیصد خواهند، تو چهارصد بده. خشک شد بر جای» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۴).

یکی دیگر از علل ابتلای مدعیان، خروج آنان از دایره انسان‌های صادق است تا فقط خوبان در این مسیر بمانند. مدعیانی که به قول مولوی، بیرونی هستند:

عشق از اول چرا خونی بود؟

تا گریزد هر که بیرونی بود

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۱۵/۴)

نکته: پوشش عارفان

عرفا رنگ خرقة کبود خود را نشان ابتلا می‌دانند و آن را چنین تأویل می‌کنند: «رنگ کبود شعار اهل طریقت است که کبودی به درد و الم و مصیبت نزدیک است و ایشان خود را... به ابتلا بدین دار الغرور و حبس و تعلق به شخص و قوت‌های او خویشان را مصیبت‌زده و غمناک دانند و از ملامت و رعونت و مملکت و فرح و طرب برخاسته‌اند، به اضطرار جامه کبود کرده‌اند» (نجم رازی، ۱۳۷۹: ۷۰۵). این جمله بیانگر آن است که عارفان حقیقت بلا و ابتلا را ادراک کرده‌اند و از منظر ایشان جهان و هر چه در او هست ابتلای حق است بنابراین عارفان در هر لحظه و هر مکان خود را در عین ابتلا می‌بینند و همچون دیگران بدانچه فرا دست می‌آورند شادی نمی‌کنند و غم از دست رفته نمی‌خورند زیرا همه را ابتلای حق می‌دانند.

نتیجه‌گیری:

ابتلا سنتی است الهی که در تمام هستی جریان دارد و تمامی موجودات بدین سنگ محک سنجیده می‌شوند، از ملائک و انبیا گرفته تا امت ایشان و انسان‌های عادی. ابتلائات دقیقاً بر حسب ظرفیت وجودی ممتحن است و هر چه شخص ظرفیت بیشتری داشته باشد، آزمونی دشوارتر پیش رو دارد. ابتلا در دو ساحت آفاقی و انفسی انجام می‌گیرد و از آن حیث که آفاق دقیقاً منطبق بر انفس است، انسان نیز با آزمون‌هایی از جنس آزمون‌های آفاقی روبرو می‌شود بنابراین عبرت‌آموزی از آزمون‌های آفاقی، تعلیمی برای هر انسان محسوب می‌شود. انبیای الهی از آن حیث که انسان‌های کامل عصر خود بودند بسیار مورد امتحان واقع شده‌اند و امتحانات آنان الگوی تعلیمی امم ایشان و دیگران تواند بود. عرفا نیز بنا به همین سنت، هم خود مورد آزمون قرار گرفته‌اند و هم مدعیان و مریدان را می‌آزمودند تا وسعت وجودی مریدان را به آنان بنمایانند و آنها را در مسیر سلوک رشد دهند. آزمون‌هایی به مال و جفا و جز آن. شمس تبریزی از

جمله این عرفاست که بسیاری را چنین آزموده است. برخی از آزمون‌های شمس تبریزی به ظاهر نقض حدود شرعی مرسوم و یادآور داستان خضر و موسی است که با بررسی آنها، شریعت محور بودن این قسم آزمون‌ها اثبات می‌شود.

منابع و مأخذ:

- ۱ - قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای.
- ۲ - نهج البلاغه.
- ۳ - ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۵). **فصوص الحکم** ، تصحیح محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.
- ۴ - ابوالفتح رازی، حسین (۱۴۰۸). **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن** ، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۵ - افلاکی، احمد. (۱۳۷۵). **مناقب العارفین**، تصحیح تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
- ۶ - باخرزی، یحیی. (۱۳۷۳). **اوراد الاحباب و فصوص الآداب**، تصحیح ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- ۷ - بلعمی، ابوعلی. (۱۳۵۶). **ترجمه تفسیر طبری**، تصحیح حبیب یغمایی، تهران: توس.
- ۸ - پاکزاد، عبدالعلی. (۱۳۸۷). **ابتلا و آزمایش در قرآن**، پژوهش‌های قرآنی ، س ۱۴. ش ۵۵-۵۴ : ۳۷۷-۳۴۲.
- ۹ - پیروزفر، سهیلا. (۱۳۷۸). **ابتلا در قرآن و حدیث**، **مطالعات اسلامی**، ش ۴۴-۴۳: ۱۲۸-۸۹.
- ۱۰ - تاج الدین طوسی. (۱۳۸۲). **قصه یوسف**، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۱ - سدیدالدین غزنوی. (۱۳۸۴). **مقامات ژنده‌پیل**، تصحیح حشمت مؤید، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۲ - سمعانی، احمد. (۱۳۸۴). **روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح** ، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۳ - شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶). **چشیدن طعم وقت**، میراث عرفانی ابوسعید ابوالخدی، تهران: سخن.

- ۱۴- شمس تبریزی. (۱۳۸۵). مقالات شمس تبریزی ، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- ۱۵- عبدالله انصاری. (۱۳۷۷). مجموعه رسائل فارسی، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- ۱۶- عزالدین کاشانی، محمود. (۱۳۸۶). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- ۱۷- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶). تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- ۱۸- عین‌القضات، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). نامه‌های عین‌القضات، تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- ۱۹- غزالی، محمد. (۱۳۸۶). ترجمه احیاء علوم الدین. ترجمه مؤید الدین خوارزمی، تصحیح حسین خدی جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۰- کربلایی تبریزی، حافظ حسین. (۱۳۸۳). روضات الجنان و جنات الجنان، تصحیح جعفر سلطان‌القرائی، تبریز: ستوده.
- ۲۱- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۵۸). بحارالانوار، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- ۲۲- محمد بن منور. (۱۳۸۶). اسرارالتوحیح فی مقامات ابی سعید ، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- ۲۳- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف ، تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
- ۲۴- معین‌الدین فراهی. (۱۳۸۴). تفسیر حدائق الحقائق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۵- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۳): مثنوی، شرح سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۶- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- ۲۷- _____ . (۱۳۸۳). خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن ، نگارش حبیب‌الله آموزگار، تهران: اقبال.



-
- ۲۸- نجم‌الدین رازی. (۱۳۷۹). مرصادالعباد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۹- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۷۵). کشف‌المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی و والتین آلکسی یریچ، تهران: طهوری.

بررسی قاعدهٔ زرین در بوستان، گلستان و قابوس نامه

راضیه جمشیدی¹

چکیده:

قاعده زرین از جمله مباحث فلسفه اخلاق است که مبین یک اصل اساسی است که دربر دارنده دو مطلب به شکل مثبت و منفی است در مورد اول، شخص باید به گونه ای با دیگران رفتار کند که دوست دارد دیگران در شرایط مشابه با او آن گونه رفتار کنند. در مورد دوم شخص نباید به گونه ای با دیگران رفتار کند که دوست ندارد آن گونه با او رفتار شود. در قرآن مجید، سیره پیامبر، نهج البلاغه و دیگر ادیان این قاعده (قاعده زرین) بطور مستقیم تصریح شده است. متون ادبی نیز که انعکاس دهنده هویت، فرهنگ، آداب و اخلاق یک جامعه است، محمل و مظروف جامعی برای بازتاب قاعده زرین به حساب می آیند. این قاعده در متون تعلیمی انعکاس گسترده تری از متون غنایی و حماسی داشته است. این مقاله به بررسی این قاعده در «بوستان و گلستان سعدی» و قابوس نامه پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: اخلاق، قاعده زرین، دین، متون تعلیمی، قابوسنامه، گلستان، بوستان.

۱- مقدمه:

یکی از مسائل مهم و مشترک در حوزه فلسفه و اخلاق "قاعده زرین" است. مفهوم قاعده زرین در فرهنگ‌های جهانی و متون دینی و ادبی بسیار پر بسامد و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این قاعده در دین مبین اسلام و بخصوص در اندیشه‌های دینی و عرفانی امامان شیعه و بخصوص امام علی (ع) بسیار پر رنگ است. قاعده زرین در نهج البلاغه بسیار برجسته است. امام (ع) بطور اخص در نامه‌ای که به فرزندش می‌نویسد بر آن تأکید بسیار کرده است. از این رهگذر و بر مبنای تأثیر مسائل دینی و مذهبی بر ادبیات، این قاعده تأثیر خود را بر متون ادبی و فرهنگی گذارده است. کلیله و دمنه، قابوسنامه، گلستان، بوستان، خمسه نظامی و بسیاری از متون ادبی و فرهنگی ما محمل و مظروف خوبی برای انعکاس این قاعده اخلاقی و تربیتی بوده‌اند. قاعده زرین موضوع مشترک بین رشته‌های: فلسفه، ادبیات فارسی، الهیات و معارف اسلامی، عرفان و ... است. تحقیق حاضر نمونه‌ای از تأثیر گذاری قاعده زرین که یکی از مبانی فلسفه محسوب می‌شود بر ادبیات فارسی است.

۱-۴- قاعده طلایی علی قاعده زرین

- ۱- شخص باید به گونه‌ای با دیگران رفتار کند که دوست دارد دیگران در شرایط مشابه با او آن‌گونه رفتار کنند (شکل مثبت قاعده).
- ۲- شخص نباید به گونه‌ای با دیگران رفتار کند که دوست ندارد آن‌گونه با او رفتار شود (شکلی منفی و معنی قاعده؛ که گاه «قاعده نقره‌ای» علی «قاعده سربینی» خوانده می‌شود). قاعده طلایی، قاعده‌ی «سرمای‌گذاری شخصی» و «مصلحت‌اندیشی فردی» و «معاوضه تاجرانه» نیست. این قاعده نمی‌گویند: «اگر می‌خواهی دیگران [در آینده] کاری را برای انجام دهند، تو نفع مانند آن را برایشان انجام ده.» «بهری این قاعده به قصد درک‌ظفت پاداش و سزای متقابل نیست (کافت، ۱۳۷۵: ۷۵).

قاعده طلایی زی‌ساخت «همه» وظایف و تکالیف اخلاقی نیست. این قاعده یک اصل اخلاقی است، نه یک نظام اخلاقی؛ راهنمایی است برای رفتار، ولی «جا یگزینی» برای

قواعد و هنجارهای اخلاقی نیست. برای مثال، قاعده طلایی مستقیماً سخنی درباره تعهدات، وظایف و تکالیف شخص نسبت به خودش ندارد، و لزوماً باعث ایجاد شرافت و عزت نفس نمی‌شود، و حتی مثلاً لزوماً خودکشی را منع نمی‌نماید (همان).

۱-۲- قاعده ی زرین در قرآن

با استناد به تفاسیر قرآن درمی یابیم که آیات زیر مبتنی بر قاعده طلایی هستند:

۱- وَ لِيُغْفِرُوا وَيُصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. (نور/۲۲)

«غفو داشته باشید و گذشت نمایید: آیا دوست نمی‌دارید که مورد عفو خداوند متعال قرار گیرید؟ و خداوند آن عفوکننده رحمت گستر است».

این آیه رعایت شکل مثبت قاعده طلایی را توصیه می‌کند. این دو آیه کسانی را که شکل منفی قاعده طلایی را رعایت نمی‌کنند تقیح و مذمت می‌نماید.

۲- وَيَلِلْ الْمُظْفِفِينَ (۱) الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (۲) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِّنُوهُمْ

يُخْسِرُونَ (۳) أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ (۴) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (۵) يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ

الْعَالَمِينَ (۶) (مطففین/۱-۶) «وای بر کم‌فروشان: آنان که وقتی برای خود پیمان می‌کنند،

حق خود را به طور کامل می‌گیرند. اما هنگامی که می‌خواهند برای دیگران پیمان یا وزن

کنند، کم می‌گذارند! آیا آنها گمان نمی‌کنند که برانگیخته می‌شوند، در روزی بزرگ که

مردم در پیشگاه پروردگار جهانیان می‌ایستند؟».

۳- وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا * وَلَا تَبْخَسُوا الْيَتَامَىٰ

تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا. (نساء/ ۸-۹)

«به یتیمان و مستمندان روزی دهید و با آنان به طور شایسته سخن بگویید! کسانی که اگر

فرزندان ناتوانی از خود به یادگار بگذارند از آینده آنان می‌ترسند، باید (از ستم درباره

یتیمان مردم) بترسند! بنابراین از خداوند پروا کنند و استوار سخن گویند».

۱-۳- قاعده زرین در کلام سیره و پیامبر و معصومین:

پیامبر اسلام در نصیحتی به علی بن ابی طالب گفت: ای علی! هر چه برای خود

نمی‌پسندی برای دیگری مپسند، و آنچه برای خود می‌خواهی برای دیگران هم بخواه؛ در

این صورت در قضاوت خویش دادگر و در دادگریت یکسان‌نگر خواهی بود، و اهل آسمان تو را دوست خواهند داشت و در سینه اهل زمین به محبت جای خواهی گرفت. این سفارش مرا - به خواست خدا - به خاطر سپار. (بحار الأنوار، ۱۰۳۷، ج ۷۴: ۶۸)

علی (ع) در سفارش به فرزندش امام حسن مجتبی (ع) فرمود: پسر من! توصیه‌ام را دریاب، و نفس خود را ترازو و مقیاس میان خود و دیگران قرار ده: پس آنچه را که برای خود دوست داری برای دیگران نیز دوست بدار، و آنچه را که برای خود خوش نمی‌داری، برای دیگران هم خوش مدار؛ ستم روا مدار، آنگونه که دوست نداری به تو ستم شود؛ نیکی کن، آنگونه که دوست داری به تو نیکی کنند؛ و آنچه را که برای دیگران زشت می‌داری برای خود نیز زشت بشمار؛ و چیزی را برای مردم بپسند که برای خود می‌پسندی؛ چیزی را که نمی‌دانی مگو، بلکه همه‌ی چیزهایی که می‌دانی را مگو: از مواردی که دوست نداری که در مورد تو گفته شود. (نهج البلاغه، نامه: ۳۱)

در دیگر ادیان آسمانی نیز به این مهم تصریح شده است. در اناجیل آمده است که عیسی مسیح فرمود: «با دیگران همان طور رفتار کنید که می‌خواهید آنان با شما رفتار کنند. این است [خلاصه] کتاب خداوند و نوشته‌های انبیاء» (انجیل متی، باب ۷، ۱۳۸۷: ۱۲).

۱-۴- ارکان قاعده زرین

گنسلر معتقد است قاعده زرین مهم‌ترین اصل فلسفه اخلاق، و چه بسا مهم‌ترین قاعده زندگی آدمی است (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۷). قاعده زرین مقتضی این است که ما با دیگران فقط آن طور رفتار کنیم که در همان موقعیت رضایت می‌دهیم با ما رفتار شود. به نظر می‌رسد که تواضع گویاترین واژه معادل در ادب دینی ما برای قاعده زرین است. البته تواضع در این جا به معنای «موضع‌گیری مناسب» مد نظر است و نه «فروتنی»، که در بطنش نوعی لذت‌پذیری نهفته شده است. امام رضا (ع) در گفتاری رسا معنای تواضع را چنین بیان می‌کنند: «تواضع آن است که با مردم چنان رفتار کنی که دوست داری با تو رفتار کنند» (کلینی، ج ۳: ۱۷۹). این روایت به روشنی نشان می‌دهد که میان

معنای تواضع و قاعده زرین قرابت معنایی فراوانی وجود دارد و هر دو به معنای «خود را به جای دیگری گذاشتن» است.

قاعده زرین بر پنج رکن به این ترتیب استوار می‌گردد:

۱-۴-۱- رکن اول: وجدان

تردیدی نیست که وجدان اخلاقی جزو مقولات بنیادین در اخلاق بوده و اهمیت آن تا حدی است که برتراندراسل معتقد است بشر در هیچ یک از دوران‌های گذشته مانند امروز محتاج به وجدان نبوده است (جعفری ۱۳۸۸: ۶۷).

اما آنچه وجدان را به یک موضوع محوری در بحث از قاعده زرین تبدیل می‌نماید، این نکته است که این قاعده بدون وجدان اخلاقی، معنادار نیست و میتوانیم بگوییم قاعده زرین از دل وجدان اخلاقی بیرون می‌آید (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۹۴).

۱-۴-۲- رکن دوم: معرفت

درک قاعده ی زرین و بکارگیری آن به مثابه یک اصل اخلاقی، حداقل به سه معرفت نیاز دارد. هنر ترکیب این شناخت‌ها به انسان، روشنائی لازم جهت تصمیم‌گیری را هدیه می‌کند:

«الف- معرفت به نیازها و تمایلات خویش.

ب- معرفت به شرایط و احساسات دیگران و نیز آگاهی از موقعیت و شقوق متفاوت موضوع و پیامدهای هر یک.

ج- معرفت به آموزه‌های دینی و دیدگاه‌های اخلاقی افراد» (یکتایی، ۱۳۸۸: ۶۱).

۱-۴-۳- رکن سوم: عدالت

قرار دادن هر چیزی در جای خود، نشانه عدل است. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «عادل‌ترین مردم کسی است که آنچه برای خود می‌پسندد، برای مردم نیز بپسندد، و آنچه بر خود روا نمی‌دارد، برای مردم نیز روا ندارد» (نهج‌الفصاحه، حدیث ۳۴۰: ۶۱). همان‌طور که می‌بینیم مفهوم قاعده زرین به «عادل‌ترین مردم» نسبت داده شده است. به

همین جهت می‌توان عدل و انصاف را در این بحث به صورت مترادف بکار برد زیرا واژه انصاف، نشانه مساوات و برابری است.

۱-۴-۴- رکن چهارم: قوه تخیل

خداوند حکیم، برای انسان قوه تخیل را قرار داده است. بدون قوه خیال، قاعده زرین اساساً شکل نمی‌گیرد. سارتر این نکته را در نمایشنامه دست‌های آلوده گنجانده است. وی از زبان هودرر، به کسی که مامور قتل اوست می‌گوید که وی نمی‌تواند این کار را انجام دهد، زیرا از تخیلی نیرومند برخوردار است، حال آنکه «آدمکش‌ها، آدم‌هایی هستند که قوه تخیل ندارند، زیاد برایشان فرق نمی‌کند که کسی را از زندگی محروم کنند، چون هیچ تصویری، هیچ تخیلی درباره زندگی ندارند» (سارتر، ۱۳۴۷ به نقل از اسلامی: ۶۷). تولستوی نیز بر نقش تخیل در رفتار اخلاقی انگشت گذاشته بر آن است که: «اگر ما خویشتن را بجای دیگران قرار می‌دادیم، آنگاه در بسیاری مواقع از احساس تنفیری که از آنان داریم رها می‌شدیم و اگر دیگران را به جای خویش قرار می‌دادیم، آنگاه در بسیاری مواقع از غرور خود می‌کاستیم» (تولستوی، ۱۳۸۰: ۷۰).

۱-۴-۵- رکن پنجم: اراده قوی

ارزش قاعده‌ی زرین به انجام دادن آن است و عمل کردن به هر آموزه‌ی اخلاقی به اراده‌ی پولادین نیاز دارد.

۲- قاعده زرین در قابوسنامه، گلستان و بوستان سعدی

۲-۱- قابوسنامه اثر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر (۴۷۵ ه. ق)

در قابوس نامه به دلیل بافت ساده تر متن و روانی کلام نویسنده، کاربرد قاعده زرین از بقیه متون آشکار تر است زیرا هدف نویسنده صرفاً بیان تجربیات و پند و اندرز به فرزند خویش است، آرایه‌های ادبی و دیگر فنون ادبی، مانع از پیچش‌های کلامی نویسنده نشده است، به همین دلیل نویسنده بطور آشکار و واضح علاوه بر بیان دیگر موارد پند و اندرز و حکمت و موعظه، به قاعده زرین نیز پرداخته است.

در باب پنجم قابوس نامه درشناختن حق پدر و مادر آمده است:

«پس حق پدر و مادر اگر از روی دین ننگری از روی مردمی و خرد بنگر که پدر و مادر مثبت نیکی و اصل پرورش نفس تواند و چون در حق ایشان مقصر باشی چنان نماید که تو سزای هیچ نیکی نباشی که آن کس که حق شناس نیکی اصل نباشد نیکی فرع را هم نداند، و با ناسپاسان نیکی کردن از خیرگی بود و تو نیز خیرگی خویش مجوی و با پدر و مادر چنان باش که فرزندان خویش طمع داری که با تو باشند، ازیرا که آن که از تو زاید همان طبع دارد که تو از او زادی» (عنصرالمعالی، ۱۳۵۳: ۲۷).

عنصرالمعالی در باب ششم در فزونی گهر از فزونی خرد و هنر، آورده است که:

«... و به غم دیگران شادی مکن تا مردمان نیز به غم تو شادی نکنند ...» (همان: ۳۱).

و در جایی دیگر می‌گوید:

ما را صنما همی بدی پیش آری از ما تو چرا امید نیکی داری؟»

(همان: ۴۳)

«اگر خواهی که مردمان نیکوگوی تو باشند مردمان را نیکوگو باش. اگر خواهی که رنج تو به جای مردمان ضایع نشود رنج مردمان به جای خویش ضایع مکن» (همان: ۶۳).

«اگر خواهی که پرده تو دریده نشود پرده کسان مدر» (همان: ۶۴).

«اگر خواهی که قدر تو به جای باشد قدر مردم بشناس» (همان: ۶۵).

«اگر خواهی که تمام مردم باشی آنچه بر خویشتن نپسندی به هیچ کس مپسند» (همان: ۶۵).

عنصرالمعالی همچنین در حکایتی در باب نهم، پیری و جوانی، بیان می‌کند:

«حکایت چنان شنودم که پیری صد ساله، گوژپشت، سخت دو تا گشته و بر عُکازه‌ای تکیه کرده همی رفت. جوانی به تماخره وی را گفت: ای شیخ، این کمانک به چند خریده‌ای؟ تا من نیز یکی بخرم. پیر گفت: اگر صبر کنی و عمر یابی خود رایگان به تو بخشند، هر چند پرهیزی» (همان: ۷۰).

عنصر المعالی در باب سیزدهم در مزاح کردن و نرد و شطرنج اینگونه می‌گوید:

« ... و اما هزلی که گویی جد آمیخته گوی و از فحش بپرهیز. هر چند مزاح بی هزل نبود اما تا حدی باید، که خوار کننده همه قدرها مزاح است. هر چه بگویی ناچاره بشنوی. از مردمان همان چشم دار که از تو به مردمان رسد» (همان: ۹۸).

نویسنده در باب بیست و نهم در اندیشه کردن از دشمن می‌گوید:

«... و هر چه نخواهی که بشنوی مردمان را مشنوان...» (همان: ۱۷۱).

و در باب سی و دوم در بازرگانی کردن می‌گوید:

« ... و از خیانت کردن با مردم بپرهیز که هر که با مردمان خیانت کند پندارد که خیانت با دیگران کرده است و غلط سوی اوست که آن خیانت با خویشان کرده بود» (همان: ۲۰۲).

در باب چهل و یکم در آیین و شرط سپهسالاری می‌گوید:

« اگر سپاه سالار باشی با لشکر محسن باش و هم از جانب خویش نیکویی کن و هم از خداوند نیکویی خواه» (همان: ۲۷۴).

در این اثر تعلیمی اکثر ارکان قاعده زرین مد نظر عنصر المعالی بوده از جمله رکن عدالت، معرفت، وجدان و نهایتاً تشویق فرزند به ساختن اراده قوی جهت اجرای قاعده زرین در زندگی فردی و اجتماعی.

۲-۲- گلستان سعدی (سال ۶۵۵ ه. ق)

« پادشاهی را شنیدم به کشتن اسیری اشارت کرد بیچاره در آن حالت نومیدی ملک را دشنام دادن گرفت و سقط گفتن که گفته اند: هر که دست از جان بشوید هر چه در دل دارد بگوید:

وقت ضرورت چو نماند گریز دست بگیرد سر شمشیر تیز

ملک پرسید: چه می‌گوید؟ یکی از وزرای نیک محضر گفت: ای خداوند! همی

گوید؟ وَ الْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ. ملک را رحمت آمد و از سر خون او درگذشت. وزیر دیگر که ضد او بود گفت: ابنای جنس ما را نشاید در حضرت پادشاهان

جز به راستی سخن گفتن. این ملک را دشنام داد و ناسزا گفت. ملک روی از این سخن در هم آورد و گفت: آن دروغ وی پسندیده تر آمد مرا از این راست که تو گفتی، که روی آن در مصلحتی بود و بنای این بر خبثی. و خردمندان گفته اند: دروغی مصلحت آمیز به که راستی فتنه انگیز ...» (سعدی، ۱۳۹۰: ۴۷-۴۹).

در حکایتی دیگر می گوید:

«بر بالین تربت یحیی پیغامبر علیه السلام، معتکف بودم در جامع دمشق که یکی از ملوک عرب که به بی انصافی منسوب بود اتفاقاً به زیارت آمد و نماز و دعا کرد و حاجت خواست

درویش و غنی و بنده این خاک درند و آنان که غنی ترند، محتاج ترند

آنکه مرا گفت از آنجا که همت درویشان است و صدق معاملات ایشان، خاطری همراه من کنند که از دشمنی صعب، اندیشناکم. گفتمش بر رعیت ضعیف رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی.

به بازوان توانا، و قوت سر دست
خطاست پنجه مسکین ناتوان بشکست
نترسد آنکه بر افتادگان نبخشاید؟
که گر ز پای درآید کسش نگیرد دست
هرآنکه تخم بدی کشت و چشم نیکی داشت
دماغ بیهده پخت و خیال باطل بست
ز گوش پنبه برون آر و داد خلق بده
وگر تو می ندهی داد، روز دادی هست

(همان: ۷۷-۷۹)

هر آنکه تخم بدی کشت و چشم نیکی داشت
دماغ بیهده پخت و خیال باطل بست
اگر انتظار نیکی از سمت دیگران داری به آنها نیکی کن، در غیر اینصورت انتظار نیکی نداشته باش.

و در جای دیگری می گوید:

ای آنکه به اقبال تو در عالم نیست
گیرم که غمت نیست غم ما هم نیست

(همان: ۸۲)

شاعر در اینجا نیز به وضوح قاعده زرین را بیان می‌کند و می‌گوید پندارم که اندوهی نداری، آیا دلت بر ما نمی‌سوزد و اندیشه ما نداری با آنکه باید داشته باشی. و اگر برای خودت شادی و خوشی را می‌پسندی برای ما نیز بپسند. در حکایت شانزدهم گلستان سعدی آورده‌اند:

«یکی از رفیقان شکایت روزگار نامساعد به نزد من آورد که کفاف اندک دارم و عیال بسیار و طاقت بار فاقه نمی‌آرم و بارها در دلم آمد که به اقلیمی دیگر نقل کنم تا در هر آن صورت که زندگانی کرده شود، کسی را بر نیک و بد من اطلاع نباشد. بس گرسنه خفت و کس ندانست که کیست بس جان به لب آمد که برو کس نگریست باز از شماتت اعدا براندیشم که به طعنه در قفای من بخندند و سعی مرا در حق عیال بر عدم مروت حمل کنند و گویند:

مبین آن بی‌حمیت را که هرگز
نخواهد دید روی نیکبختی
که آسانی گزیند خویشتن را
زن و فرزند بگذارد به سختی

... گفتم: حکایت آن روباه مناسب حال تو است که دیدندش گریزان و بی‌خویشتن افتان و خیزان. کسی گفتش چه آفت است که موجب مخافتست؟ گفتا: شنیده‌ام که شتر را به سخره می‌گیرند. گفت: ای سفیه! شتر را با تو چه مناسبت است و تو را بدو چه مشابَهت؟ گفتا: خاموش که اگر حسودان به غرض گویند شترست و گرفتار آیم که را غم تخلص من دارد تا تفتیش حال من کند؟ و تا تریاق از عراق آورده شود مار گزیده مرده بود ...

دوست مشمار، آنکه در نعمت زند
دوست آن دامنم که گیرد دست دوست
لاف یاری و برادر خواندگی
در پریشان حالی و درماندگی

(همان: ۹۰-۹۹)

سعدی در حکایت هجدهم می‌گوید:

«ملک زاده ای گنج فراوان از پدر میراث یافت. دست کرم برگشاد و داد سخاوت بدا و نعمت بی دریغ بر سپاه و رعیت بریخت.

نیاساید مشام از طبله عود
بزرگی بایدت بخشندگی کن
بر آتش نه، که چون عنبر ببوید
که دانه تا نیفشانی نروی

یکی از جلسای بی تدبیر نصیحتش آغاز کرد که ملوک پیشین مرین نعمت را به سعی اندوخته اند و برای مصلحتی نهاده. دست از این حرکت کوتاه کن که واقعه‌ها در پیش است و دشمنان از پس. نباید که وقت حاجت فرومانی.

اگر گنجی کنی بر عامیان بخش
چرا نستانی از هر یک جوی سیم
رسد هر کدخدایی را برنجی
که گرد آید تو را هر وقت گنجی؟
ملک روی از این سخن به هم آورد و مرو را زجر فرمود گفت: مرا خداوند، تعالی
مالک این مملکت گردانیده است تا بخورم و ببخشم نه پاسبان که نگاه دارم.
قارون هلاک شد که چهل خانه گنج داشت نوشین روان نمرود که نام نکو گذاشت

(همان: ۱۰۳-۱۰۵)

همانطور که از این حکایت مشخص است، رسم بزرگی این است که یک پادشاه و بزرگ‌زاده نیز باید پیرو قاعده زرین باشد و آنچه برای خود می خواهد برای دیگران هم همانگونه بخواهد. در این حکایت پادشاه پیرو این قاعده است و همانگونه که ثروت و اموال را برای خودش می خواهد برای مردم سرزمینش نیز می خواهد. همانطور که از این شعر نیز قاعده نمایان است که می گوید اگر گنجی را میان همه تقسیم کنی به هر یک به مقدار کمی می رسد پس این بهتر است تا اینکه تمامش را روی هم انبار کنی و تنها خودت از آن سود ببری و صاحبش باشی. و اگر ثروت را برای خود می خواهی برای دیگران هم بخواه. در حکایت بیست آورده است:

« غافلی را شنیدم که خانه رعیت خراب کردی تا خزانه سلطان آباد کند. بی خبر از قول حکیمان که گفته اند: هر که خدای را عَزَّوَجَلَّ، بیازارد تا دل خلقی به دست آرد خداوند، تعالی، همان خلق را برو گمارد تا دمار از روزگارش برآرد. » (همان: ۱۰۶).
سعدی در حکایت بیست و دوم از کتاب گلستان حکایت دیگری دارد که به درک بهتر قاعده زرین کمک می کند:

«یکی را از ملوک مرضی هایل بود که اعادت ذکر آن ناکرده اولی. طایفه حکمای یونان متفق شدند که مرین درد را دوائی نیست مگر زهره آدمی به چندین صفت موصوف. بفرمود طلب کردن. دهقان پسری یافتند بر آن صورت که حکیمان گفته بودند. پدرش را و مادرش را بخواند و به نعمت بیکران خشنود گردانیدند و قاضی فتوی داد که خون یکی از رعیت ریختن سلامت شه را، روا باشد. جلااد قصد کرد. پسر سر سوی آسمان برآورد و تبسم کرد. ملک پرسیدش که در این حالت چه جای خندیدن است؟ گفت: ناز فرزندان بر پدران و مادران باشد و دعوی پیش قاضی برند و داد از پادشاه خواهند. اکنون پدر و مادر به علت حطام دنیا مرا به خون درسپردند. و قاضی به کشتن فتوی داد و سلطان مصالح خویش اندر هلاک من همی بیند، به جز خدای عزَّوَجَلَّ، پناهی نمی‌بینم.

پیش که برآورم ز دستت فریاد؟ هم پیش تو از دست تو گر خواهم داد
سلطان را دل ازین سخن به هم برآمد و آب در دیده بگردانید و گفت: هلاک من
اولی ترست از خون بیگناهی ریختن. سر و چشمش ببوسید و در کنار گرفت و نعمت
بی‌اندازه بخشید و آزاد کرد و گویند هم در آن هفته شفا یافت.
همچنان در فکر آن بیتم که گفت پیل بانی بر لب دریای نیل
زیر حالت گر بدانی حال مور همچو حال توست زیر پای پیل

(همان: ۱۰۹-۱۱۱)

و همچنان این حکایت نیز قاعده زرین را به وضوح بیان می‌کند که اگر جان برای تو عزیز است برای دیگران نیز عزیز است و اگر نمی‌خواهی جانیت به خاطر کسی یا چیزی به خطر افتد، دیگران نیز همین را می‌خواهند و جان برای آنها نیز محترم است. پس جان آنان را به خاطر خودت به خط نینداز.

و در حکایت بیست و سوم اینگونه بیان می‌کند:

«یکی از بندگان عمرولیث گریخته بود. کسان در عقبش برفتند و بازآوردند. وزیر را با وی غرضی بود و اشارت به کشتن فرمود تا دگر بندگان چنین فعل روا ندارند. بنده پیش عمرو سر بر زمین نهاد و گفت:

هرچه رود بر سرم، چون تو پسندی رواست بنده چو دعوی کند؟ حکم خداوند راست
اما به موجب آنکه پرورده نعمت این خاندانم، نخواهم که در قیامت به خون من
گرفتار آیی. اجازت فرمای تا وزیر را بکشم آنگه به قصاص او بفرمای خون مرا ریختن
تا به حق کشته باشی. ملک را خنده گرفت. وزیر را گفت: چه مصلحت می بینی؟ گفت:
ای خداوند جهان! از بهر خدای، این شوخ دیده را به صداقت گور پدر آزاد کن تا مرا در
بلایی نیفکند. گناه از من است و قول حکیمان که گفته‌اند:

چو کردی با کلوخ انداز پیکار سر خود را به نادانی شکستی
چو تیر انداختی بر روی دشمن چنین دان کاندر آماجش نشستنی

(همان: ۱۱۱-۱۱۲)

سعدی در بخشی از حکایت سی و سوم می گوید:

«یکی از وزرا بر زیردستان رحم کردی و صلاح ایشان را به خیر توسط نمودی. اتفاقاً
به خطاب ملک گرفتار آمد. همگان در مواجب استخلاص او سعی کردند و موکلان در
معاقبتش بگفتند تا ملک از سر عتاب او در گذشت ...» (همان: ۱۲۹).
شاعر در حکایت سی و پنجم اینگونه حکایت می کند:

«با طایفه بزرگان به کشتی در نشسته بودم. زورقی در پی ما غرق شد، دو برادر به
گردابی در افتادند. یکی از بزرگان گفت ملاح را بگیر این هر دوان را، که به هر یکی
پنجاه دینار دهم. ملاح در آب افتاد و تا یکی را برهانید، آن دیگر هلاک شد. گفتم:
بقیت عمرش نمانده بود، از این سبب در گرفتن او تأخیر کرد و در آن دگر تعجیل، ملاح
بخندید و گفت: آنچه تو گفتی یقین است و دگر میل خاطر به رهانیدن این بیشتر بود که
وقتی در بیابانی مانده بودم و مرا بر شتری نشانده وز دست آن دگر تازیانه‌ای خورده‌ام در
طفلی گفتم: صدق الله. من عمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا

تا توانی درون کس مخراش
کار درویش مستمند بر آر

کاندرین راه خارها باشد
که تو را نیز کارها باشد

(همان: ۱۳۱-۱۳۲)

باب دوم کتاب گلستان سعدی حکایت چهارم می گوید:

«دزدی به خانه پارسایی درآمد. چندان که جست چیزی نیافت. دلتنگ شد. پارسا خبر شد، گلیمی که بر آن خفته بود در راه دزد انداخت تا محروم نشود.

شنیدم که مردان راه خدای
دل دشمنان را نکردند تنگ

تو را کی میسر شود این مقام
که با دوستانت خلافت و جنگ

(همان: ۱۴۶)

قاعده زرین در مقابل همه کس حکم فرماست حتی اگر طرف مقابل دشمن باشد، همانطوری که در این دو بیت شعر نیز مسلم است که حتی برای دشمن آنگونه بخواه که برای خودت می خواهی .

و در آخر حکایت هفدهم بیتی آورده است که:

شخصی همه شب بر سر بیمار گریست
چون روز آمد، بمرد و بیمار بزیست

(همان: ۱۷۳)

همانگونه که مشاهده می شود همین بیت نشانی از قاعده زرین است آنجا که شخص از شدت غم و اندوه بیمار آنقدر نگران وی است و پایه پای او رنج می کشد که خود می میرد و سلامتی خودش را برای بیمار طلب می کند.

سعدی در حکایت بیست و چهارم اینگونه می گوید:

پیش یکی از مشایخ گله کردم که فلان به فساد من گواهی داده است. گفتا: بصلاحش خجل کن.

تو نیکو روش باش تا بدسگال
بنقص تو گفتن نیابد مجال

چو آهنگ بر ربط بود مستقیم
کی از دست مطرب خورد گوشمال

(همان: ۱۸۹)

این حکایت نیز بیان از قاعده زرین است. همانطور که در شعر اینگونه بیان می‌کند که حتی اگر دیگران به تو بدی کنند، تو در حق آنها خوبی کن. چنانچه تو دوست داری که ایشان با تو خوبی کنند پس با آنان آنگونه باش که می‌خواهی با تو باشند. و در حکایت بیست و نهم آمده است:

به دیدار مردم شدن عیب نیست
ولیکن نه چندان که گویند، بس
اگر خویشان را ملامت کنی
ملامت نباید شنیدن ز کس

(همان: ۱۹۹)

در قسمتی از حکایت چهاردهم از این باب آمده است:

عاجز، باشد که دست قوت یابد
برخیزد و دست عاجزان بر تابد

(همان: ۲۶۱)

یعنی بسیار اتفاق افتاده است که ناتوانی قوی پنجه گردد و خود به پیچاندن و دست ناتوانان و ستم به آنان قیام کند. در اینجا نیز شاعر قاعده زرین را هنرمندانه گنجانده و در تفسیر کلی شعر بیان می‌کند که انسان ناتوانی که توانایی را برای خود می‌پسندد اگر به جاه و مقامی رسید باید خوشبختی را برای دیگران نیز بخواهد و افراد بسیاری هستند که خودخواه و خودپسند بوده و همه چیز را تنها برای خود می‌خواهند. در حکایت بیستم آمده است:

«گدایی هول را حکایت کنند که نعمتی وافر اندوخته بود یکی از پادشاهان گفتش همی نمایند که مال بیکران داری و ما را مهمی هست اگر به برخی از آن دستگیری کنی چون ارتفاع رسد وفا کرده شود و شکر گفته. گفت ای خداوند روی زمین لایق قدر بزرگوار پادشاه نباشد دست همت به مال چون من گدایی آلوده کردن که جو ، جو به گدایی فراهم آورده ام گفت غم نیست که به کافر می‌دهم الخبیثاتُ للخبیثین ... شنیدم که سر از فرمان ملک باز زد و حجت آوردن گرفت و شوخ چشمی کردن. بفرمود تا مزمون خطاب از او به زجر و توبیخ مخلص کردند.

به لطافت جو بر نیاید کار
سر به بی‌حرمتی کشد ناچار

هر که بر خویشتن نبخشاید

گر نبخشد کسی برو، شاید

(همان: ۲۶۸-۲۷۰)

اگر انسانی در شرایطی باشد که سخت نیازمند است و ما نیز قدرت کمک به وی داریم قاعده زرین حکم می‌کند که به وی کمک کنیم چرا که اگر جای او در چنین شرایطی بودم از دیگران انتظار یاری داشتیم. پس دستی که سمت ما برای درخواست یاری دراز شده است نباید رد کنیم. و در قسمتی از حکایت بیست و دوم می‌گوید:

از زر و سیم، راحتی برسان
خویشتن هم تمتعی بر گیر
وآنکه این خانه کز تو خواهد ماند
خشتی از سیم و خشتی از زر گیر

(همان: ۲۷۷)

سعدی باب چهارم از کتاب گلستان را به نصایحی در باب فوائد خاموشی اختصاص داده است.

سعدی در دومین حکایت از این باب می‌گوید:

مگوی انده خویش با دشمنان
که لاحول گویند شادی کنان

(همان: ۳۱۶)

و این به این معناست که: غم و اندوه خود را با دشمنانت در میان مگذار که در ظاهر احساس همدردی می‌کنند و در باطن به تو می‌خندند و از غم تو شاد می‌شوند. در اینجا شاعر یکی از خصوصیات بد دشمن را نشان می‌دهد که آن عدم مراعات قاعده زرین است و نشان می‌دهد کسی که آنچه تو می‌پسندی نمی‌پسندد و از اندوه تو خوشحال است دوست تو نیست بلکه دشمن تو است.

در حکایت پنجم از این باب آمده است: روزی جالینوس ابلهی را دید که دست در گریبان دانشمندی زده و با او بی احترامی می‌کند. گفت: اگر این دانا بودی، کار وی با نادان بدین جا نرسیدی.

دو عاقل را نباشد کین و پیکار
نه دانائی ستیزد با سبکسار

اگر نادان به وحشت سخت گوید

خردمندش به نرمی دل بجوید

(همان: ۳۱۹)

در باب پنجم نیز حکایاتی بیان شده حاکی از قاعده زرین است. در حکایت چهارم این باب در مورد خودبینی و خودپسندی می‌گوید:

تو که در بند خویشتن باشی

عشق باز دروغ زن باشی

(همان: ۳۴۰)

و منظور او از آوردن این بیت این است که از خودپسندان باید دوری کرد و خودپسند آن است که همه چیز را تنها و تنها برای خود می‌خواهد نه برای دیگران. و در ادامه می‌گوید:

تا تو را قدر خویشتن باشد

پیش چشمت چه قدر من باشد؟

(همان: ۳۴۱)

و در حکایت بیستم این باب می‌گوید:

هر که حمال عیب خویشتید

طعنه بر عیب دیگران مزید

(همان: ۴۰۴)

منظور سعدی از این بیت این است که کسی که خود عیبی دارد نباید بر عیب دیگران خرده گیرد در نتیجه اگر می‌خواهی دیگران عیبیت را نبینند و به آن خرده نگیرند نباید به عیوب دیگران خرده بگیری.

و در آخرین حکایت این باب می‌گوید:

جوانی پاکباز و پاک رو بود

که با پاکیزه رویی در گرو بود

چنین خواندم که در دریای اعظم

به گردابی در افتادند با هم

چو ملاح آمدش تا دست گیرد

مبادا کار آن حالت بمیرد

همی گفت از میان موج و تشویر

مرا بگذار و دست یار من گیر

(همان: ۴۰۴-۴۰۵)

سعدی در باب ششم از گلستان در ضعف و پیری سخن می‌گوید که در سومین حکایت از این باب اینگونه آورده است:

«مهمان پیری شدم در دیار بکر که مال فروان داشت و فرزندی خوب روی. شبی حکایت کرد که مرا به عمر خویش به جز این فرزند نبوده است، درختی در این وادی زیارتگاهست که مردمان به حاجت خواستن آنجا روند، شب‌های دراز در آن پای درخت بر حق بنالیده‌ام تا مرا این فرزند بخشیده است. شنیدم که پسر با رفیقان آهسته همی‌گفت چه بودی گر من آن درخت بدانستمی کجاست تا دعا کردمی پدر بمردی.

سالها بر تو بگذرد که گذار نکنی سوی تربت پدرت

تو به جای پدر چه کردی خیر؟ تا همان چشم داری از پسرت

(همان: ۴۱۹-۴۲۰)

معنای شعر اینگونه است که سالیان دراز از عمرت خواهد گذشت و تو بر خاک پدر قدم نخواهی گذاشت. تو در حق پدر چه نیکی کردی که آن نیکی را از فرزند خود انتظار داری؟ یعنی نیکی و احسان نکردی پس توقع خوبی نداشته باش. در اینجا سعدی مخاطب را اینگونه نصیحت می‌کند که اگر دوست داری که پسرت در حق تو نیک باشد تو نیز برای پدرت نیک باش. هر چه با والدین خود کنید فرزندان نیز همان رفتار را با شما انجام می‌دهند.

در باب هفتم گلستان آمده است:

«پارسازاده‌ای را نعمت بی‌کران از ترکه عمان بدست افتاد. فسق و فجور آغاز کرد و مبدری پیشه گرفت. فی‌الجمله نماند از سایر معاصی منکری که نکرد و مسکری که نخورد. باری بنصیحتش گفتم: ای فرزند، دخل آب روان است و عیش آسیا بگردان یعنی خرج فراوان کردن مسلم کسی را باشد که دخل معین دارد.

چو دخلت نیست، خرج آهسته‌تر کن که می‌گویند ملاحان سروردی

اگر باران به کوهستان نبارد به سالی دجله گردد، خشک رودی

عقل و ادب پیش گیر و لهو و لعب بگذار که چون نعمت سپری شود سختی بری و پشیمانی خوری ... تا پس از مدتی آنچه اندیشه من بود از نکبت حالش بصورت بدیدم که پاره پاره بهم بر می دوخت و لقمه لقمه همی اندوخت. دلم از ضعف حالش بهم آمد و مروت ندیدم در چنان حالی ریش درویش به ملامت خراشیدن و نمک پاشیدن، پس با دل خود گفتم: ...» (همان: ۴۴۳-۴۴۸).

شاعر در بخشی از حکایت ششم می گوید: «پادشاهی پسری را به ادیبی داد و گفت: این فرزند توست، تربیتش همچنان کن که یکی از فرزندان خویش» (همان: ۴۴۸). یعنی آنچه برای خودت می پسندی برای من نیز پسند. و در حکایت نهم:

«در تصانیف حکما آورده اند که کژدم را ولادت معهود نیست چنانکه دیگر حیوانات را، بل احشای ما در را بخورند و شکمش را بدرند و راه صحرا گیرند و آن پوستها که در خانه کژدم بیند اثر آن است. باری این نکته پیش بزرگی همی گفتم. گفت: دل من بر صدق این سخن گواهی همی دهد و جز چنین نتوان بودن، در حالت خردی با مادر و پدر چنین معاملت کرده اند لاجرم در بزرگی چنین مقبلند و محبوب.

پسری را پدر وصیت کرد	کای جوان بخت، یادگیر این پند
هر که با اهل خود وفا نکند	نشود دوست روی و دولتمند

(همان: ۴۵۲-۴۵۳)

شاعر در اینجا به کنایه حیوانات را مثال می زند که چون با پدر و مادر خود رفتار مناسب نداشته اند، در آینده نیز فرزندان با آنها همان می کنند که آنها با پدر و مادر کرده اند. و در نتیجه اگر این عمل فرزندان را برای خود نمی پسندند در حق پدر و مادر خود نیز نباید پسندند. همانطور که در بیت آخر این معنا بیان شده است که، هر که با اهل و خانواده خود وفا نکند، کسی با وی وفا نخواهد کرد. و در حکایت سیزدهم نیز اینگونه آمده است:

«هندوی نطف اندازی همی آموخت. حکیمی گفت: تو را که خانه نین است، بازی نه این است.» (همان: ۴۶۰).

و اما باب آخر گلستان سعدی:

خواهی که ممتع شوی از دینی و عقبی با خلق کرم کن چو خدا با تو کرم کرد
(همان: ۵۱۶)

اگر جویای آنی که از دنیا و عاقبت خیری بهره مند شوی، به مردم بخشندگی کن.
(بخشش تا خدا بر تو ببخشند.)

با مردم سهل خویش دشخوار مگوی با آنکه در صلح زند جنگ مجوی
(همان: ۵۲۶)

با نرم خویان به درشتی سخن مران و با آنکس که به راه آشتی پوید، در پی ستیز
مباش. (اگر می خواهی دیگران با تو در ستیز نباشند، در ستیز با دیگران نباشید)
« هر که در حال توانایی نکویی نکد، در وقت ناتوانی سختی ببند.

بد اختر تر از مردم آزار نیست که روز مصیبت کسش یار نیست
(همان: ۵۳۹-۵۴۰)

هر کس هنگام توانگری، نکو رفتاری نکند، به گاه ضعف حالی و درماندگی دشواری
و ناکامی ببند. کسی شوم طالع تر از ستمگر نیست، چرا که در روز حادثه و هنگام بلا
مددکار ندارد.

« هر که بر زیردستان نبخشاید، به جور زیردستان گرفتار آید.

نه هر بازو که در وی قوتی هست به مردی عاجزان را بشکند دست
ضعیفان را مکن بر دل گزندی که در مانی به جور زورمندی

(همان: ۶۰۰)

۲-۳- بوستان سعدی:

سعدی در بوستان در ابیاتی از دیباچه کتاب اینگونه می نویسد:

اگر با پدر جنگ جوید کسی پدر بی گمان خشم گیرد بسی

وگر خویش راضی نباشد ز خویش
چو بیگانگانش براند ز پیش
وگر بنده چابک نباشد به کار
عزیزش ندارد خداوندگار
وگر بر رفیقان نباشی شفق
به فرسنگ بگریزد از تو رفیق
وگر ترک خدمت کند لشکری
شود شاه لشکر کش از وی بری

(همان: ۱۱-۱۲)

در ادامه و در ستایش پیغمبر (ص) آمده است:

چو در دوستی مخلصم یافتی
عنانم ز صحبت چرا تافتی

(همان: ۲۱)

با دوستان آنگونه باش که می خواهی آنها با تو باشند و اگر اینگونه نمی پسندی که دیگران بدون دلیل از همنشینی با تو روی گردانند، تو نیز بدون دلیل از همنشینی با آنها روی نگردان.

سعدی در حکایتی نیز در پایان دیباچه کتابش آورده است:

تو هم گردن از حکم داور مپیچ
که گردن نیچد ز حکم تو هیچ

(همان: ۳۸)

یعنی اگر می خواهی حکم و فرمانت را گوش دهند و از آن اطاعت کنند تو نیز فرمانبردار حکم دیگران باش.

باب اول:

شنیدم که در وقت نزع روان
به هرمز چنین گفت نوشیروان
که خاطر نگهدار درویش باش
نه در بند آسایش خویش باش
نیاساید اندر دیار تو کس
چو آسایش خویش جویی و بس
نیاید به نزدیک دانا پسند
شبان خفته و گرگ در گوسفند
مکن تا توانی دل خلق ریش
و گر می کنی، می کنی بیخ خویش

(همان: ۳۹-۴۰)

هر آنچه برای خود می پسندی برای دیگران هم بپسند. از مردم دلجویی کن و به دنبال آسایش آنها نیز باش نه اینکه تنها آسایش خودت را فراهم آوری. و اگر تنها به فکر آسایش خودت باشی در دیار و مملکت تو کسی آسوده نخواهد بود. پس آرامش را برای آنها نیز بخواه. یک فرد دانا نمی پسندد که گوسفندانش را رها کند و خودش شب را بخوابد و آسایش داشته باشد در حالی که گرگ به گوسفندان حمله کرده است.

گزند کسانش نیاید پسند که ترسد که در ملکش آید گزند

(همان: ۴۰)

و کسی که بترسد در پادشاهی و فرمانروایی اش گزند پیش نیاید، به زندگانی کس دیگری گزند نمی رساند.

در حکایت دوم آمده است:

چو خواهی که نامت بود جاودان مکن نام نیک بزرگان نهان

(همان: ۴۹)

تمام انسان‌ها روزگاری از این دیار می روند و به دیار باقی می پیوندند، هیچ چیز ابدی نیست و هر چه هست می رود. جز نام نیک که تا همیشه از انسان باقی خواهد ماند. شاعر در این بیت می گوید که اگر دوست داری تا همیشه نام نیک از تو بماند نیکی ای که از دیگران به جای مانده را مخفی نکن.

در حکایت سوم آمده است:

چو خواهی که قدرت بماند بلند دل ای خواجه بر ساده رویان مبند

(همان: ۵۵)

اگر می خواهی قدر و منزلت والایی داشته باشی حواست به افراد ساده و زیردستانت باشد.

در حکایت چهارم نیز آمده است:

مروت نباشد بر افتاده زور برد مرغ دون دانه از پیش مور

(همان: ۶۸)

کسان بر خورند از جوانی و بخت

که بر زبردستان نگیرند سخت

(همان: ۶۸)

در حکایت پنجم آمده است:

مرنجانش، کاو را همین غصه بس

چو بر دشمنی باشدت دسترس

(همان: ۶۹)

در حکایت هفتم آمده است:

دل دردمندان برآور ز بند

نخواهی که باشد دلت دردمند

(همان: ۷۳)

او در حکایت هشتم آورده است:

فرو میدویدش به عارض چو شمع

شنیدم که می‌گفت و باران دمع

دل شهری از ناتوانی فگار

که زشت است پیرایه بر شهریار

نشاید دل خلقی اندوهگین

مرا شاید انگشتی بی‌نگین

گزیند بر آرایش خویشتن

خنک آن که آسایش مرد و زن

به شادی خویش از غم دیگران

نکردند رغبت هنرپروران

نپندارم آسوده خوابد فقیر

اگر خوش بخشید ملک بر سریر

بخسیند مردم به آرام و ناز

و گر زنده دارد شب دیرباز

(همان: ۷۴-۷۵)

پسندیده نیست که انسانی در ناز و نعمت باشد و دیگران در فقر و سختی به سر برند.

و در حکایت سیزدهم آمده است:

چو بیند کسان بر شکن بسته سنگ

به جز سنگ دل ناکند معده تنگ

چو بیند که درویش خون می‌خورد؟

توانگر خود آن لقمه چون می‌خورد

که می‌پیچد از غصه رنجوروار

مگو تندرست است رنجوردار

نخسید که واماندگان از پسند

تُنک دل چو یاران به منزل رسند

دل پادشاهان شود بارکش

چو بیند در گل خر خارکش

(همان: ۸۸)

و در ادامه نتیجه را بدین گونه تفسیر می‌کند:

خبرداری از خسروان عجم
نه آن شوکت و پادشاهی بماند
خطا بین که بر دست ظالم برفت

که کردند بر زبردستان ستم
نه آن ظلم بر روستایی بماند
جهان ماند و او با مظالم برفت

(همان: ۸۹)

حکایت شانزدهم نیز اینگونه بیان می‌دارد:

گریزی به چاهی در افتاده بود
بداندیش مردم به جز بد ندید
همه شب ز فریاد و زاری نخفت
تو هرگز رسیدی به فریاد کس
همه تخم نامردمی کاشتی
که برجان ریشت نهد مرهمی
تو ما را همی چاه کندی به راه
دو کس چه کنند از پی خاص و عام
یکی تشنه را تا کند تازه حلق
اگر بد کنی چشم نیکی مدار
نپندارم ای در خزان کشته جو
درخت زقوم ار به جان پروری
رطب ناورد چوبخزره ره بار

که از هول او شیر نر ماده بود
بیفتاد و عاجزتر از خود ندید
یکی بر سرش کوفت سنگی و کوفت
که می‌خواهی امروز فریادرس؟
بین لاجرم بر که برداشتی
که دل‌ها ز ریشت بنالد همی
به سر لاجرم در فتادی به چاه
یکی نیک محضر، دگر زشت نام
دگر تا به گردن در افتند خلق
که هرگز نیارد گز انگور بار
که گندم ستانی به وقت درو
مپندار هرگز کزو بر خوری
چه تخم افکنی، بر همان چشم دار

(همان: ۹۸-۱۰۰)

در حکایت هجدهم آمده است:

... مکن جور بر خردگان ای پسر
که یک روزت افتد بزرگی به سر

نمی‌ترسی ای گرگک کم خرد
که روزی پلنگت بر هم درد؟
به خردی درم زور سر پنجه بود
دل زبردستان ز من رنجه بود
بخوردم یک مشت زورآوران
نکردم دگر زور بر لاگران
غم زبردستان بخور زینهار
بترس از زبردستی روزگار ...

(همان: ۱۰۲-۱۰۳)

در این حکایت پدر خردمندی به فرزندش پند می‌دهد که اگر روزی به قدرت رسیدی برانسان‌های ضعیف ستم نکن و بترس از اینکه قدرتمند تراز تو به تو ستم کند چرا که تو نیز در برابر وی ضعیف هستی. در حکایت نوزدهم اینگونه آمده است:

... که حق مهربان است بر دادگر
ببخشای و بخشایش حق نگر

(همان: ۱۰۴)

خداوند بسیار مهربان و بخشنده است، پس اگر بخشندگی خداوند را می‌خواهی نسبت به زبردستان بخشایشگر باش.

تو ناکرده بر خلق بخشایشی
کجا بینی از دولت آسایشی؟

(همان: ۱۰۵)

پس اگر به زبردستان بخشایشگر نباشی انتظار بخشش را نیز نداشته باش. کجا دست گیرد دعای ویت
دعای ستم دیدگان در پیت؟

(همان: ۱۰۵)

اگر به ستم دیدگان کمک کنی دعای خیر آنها پشت سرت خواهد بود. کسی زین میان گوی دولت ربود
که در بند آسایش خلق بود

(همان: ۱۰۷)

در حکایت بیست و سوم آمده است:

وگر زورمندی کند با فقیر
همین پنج روزش بود دار و گیر

(همان: ۱۱۳)

در حکایت بیست و هشتم آمده است:

نخواهی که باشد دلت دردمند دل دردمندان برآور ز بند

(همان: ۱۴۶)

اگر می خواهی دلت غصه دار و دردمند نباشد، دل دیگران را غصه دار و دردمند نکن. و آنها را از غصه بیرون بیاور.

نخواهی که باشی پراکنده دل پراکندگان را ز خاطر مهل

(همان: ۱۴۹)

آنچه برای خود می پسندی برای دیگران هم بپسند.

به پوشیدن ستر درویش کوش که ستر خدایت بود پرده پوش

(همان: ۱۵۰)

اگر می خواهی دیگران راز نگهدارت باشند، راز نگه دار دیگران باش.

مگردان غریب از درت بی نصیب مبادا که باشی به درها غریب

(همان: ۱۵۰)

اگر می خواهی درد غربت نکشی، غریبان را از در خانه ات مران و غریب نوازی کن.

بزرگی رساند که محتاج خیر که ترسد که محتاج گردد به غیر

(همان: ۱۵۰)

اگر می خواهی محتاج دیگران نباشی به محتاجی که به تو روی آورده نیکی کن و کمک نما.

به حال دل خستگان در نگر که روزی تو دل خسته باشی مگر

(همان: ۱۵۰)

شاید روزگاری دل خسته و ناتوان شوی، اگر می خواهی به این روزها دچار نشوی و

یا اگر دچار شدی، چاره رسی داشته باشی تا می توانی به ناتوانان یاری رسان.

درون فرو ماندگان شاد کن ز روز فروماندگی یاد کن

(همان: ۱۵۰)



اگر می خواهی هنگام درماندگی و فرو ماندگی کمکت کنند، فروماندگان را یاری و شاد کن.

نه خواهنده‌ای بر در دیگران به شکرانه خواهنده از در مران

(همان: ۱۵۰)

اگر می خواهی کسی تو را از خانه‌اش مراند، کسی را از خانه‌ات مران.
مرا باشد از درد طفلان خبر که در طفلی از سر برفتم پدر

(همان: ۱۵۲)

در اولین حکایت از باب دوم بوستان آمده است:

مشو تا توانی ز رحمت بری که رحمت بر نندت چو رحمت بری

(همان: ۱۵۲)

ندیدم به نزدیک رایم پسند من آسوده و دیگری پایبند

(همان: ۱۶۹)

دل زیردستان نباید شکست مبادا که روزی شوی زیردست

(همان: ۱۷۲)

در حکایت هفدهم آمده است:
به زاری به شمشیرزن گفت زن مرا نیز با جمله گردن بز
مروت نبینم رهایی ز بند به تنها و یارام اندر کمند

(همان: ۱۹۱)

شخصی که می بیند دارند هم وطنانش را گردن می زنند و آنها را می کشند، خواهان این است که گردن وی را نیز بزنند. و این را رسم مردانگی نمی داند که دوستانش در بند باشند و او خود رها و آزاد باشد.

در حکایت نوزدهم آمده است:

یک را خری در گل افتاده بود ز سوداش خون در دل افتاده بود
بیابان و باران و سرما و سیل فرو هشته ظلمت بر آفاق ذیل

همه شب در این غصه تا بامداد
نه دشمن برست از زبانش نه دوست
قضا را خداوند آن پهن دشت
شنید این سخن‌های دور از صواب
ملک شرمگین در حشم بنگریست
یکی گفت شاه‌ها به تیغش بزن
نگه کرد سلطان عالی محل
بیخشود بر حال مسکین مرد
زرش داد و اسب و قبا، پوستین
یکی گفتش ای پیر بی عقل و هوش
اگر من بنالیدم از درد خویش
بدی را بدی سهل باشد جزا
نگه کرد سلطان عالی محل
بیخشود بر حال مسکن مرد

سقط گفت و نفرین و دشنام داد
نه سلطان که این بوم و بر زان اوست
در آن حال منکر بر او بر گذشت
نه صبر شنیدن، نه روی جواب
که سودای این بر من از بهر چیست؟
که نگذاشت کس را نه دختر نه زن
خودش در بلا دید و خر در وحل
فروخورد خشم سخن‌های سرد
چه نیکو بود مهر در وقت کین
عجب رستی از قتل، گفتا خموش
وی انعام فرمود در خورد خویش
اگر مردی، احسینِ اِلِی مَن اَسَا
خودش در بلا دید و خر در وحل
فروخورد خشم سخن‌های سرد

(همان: ۱۹۳-۱۹۵)

باب چهارم (تواضع):

گرت جاه باید مکن چون خسان
چو استاده‌ای بر مقامی بلند
بسا ایستاده در آمد ز پای
گرفتم که خود هستی از عیب پاک

به چشم حقارت نگه در کسان
برافتاده گر هوشمندس نخند
که افتادگانش گرفتند جای
تعنت مکن بر من عیناک

(همان: ۲۶۱)

در حکایت نوزدهم آمده است:

گر از حاکمان سختت آید سخن

تو بر زیردستان درشتی مکن

(همان: ۳۰۹)

و در حکایت بیست و سوم آمده است:

مکن خیره بر زبردستان ستم
که دستی است بالای دست تو هم

(همان: ۳۱۶)

که این نیز مانند بیت قبل بر قاعده زرین تکیه دارد که اگر می‌پسندی که بالادستان با تو مهربان باشند، این مهربانی را برای دیگران و زبردستان خودت نیز بپسند.

۳ نتیجه‌گیری:

- قاعده زرین به طور جدی مورد توجه اندیشمندان دینی در مکاتب مختلف از جمله دین مبین اسلام بوده است.
- قاعده زرین به عنوان یکی از مبانی مهم اخلاق اسلامی در قرآن و کلام معصومین (ع) نمود برجسته‌ای یافته است. این قاعده در روابط و اصول اجتماعی نیز مورد توجه صاحب نظران و اندیشمندان غربی و شرقی واقع گردیده و بعنوان شاخصه‌ای مهم از اخلاق در ادبیات جهانی مطرح است.
- در قابوس نامه، که صرفاً کتابی در پند و اندرز و نصیحت و اخلاق است، قاعده زرین بطور صریح بیان شده و نویسندگان با زبانی کاملاً سلیس و بی‌پرده مخاطب را اندرز می‌دهد.
- قاعده زرین در دو اثر جاویدان سعدی با بسامد قابل توجهی نسبت به دیگر آثار بررسی شده انعکاس یافته است. این دو اثر از آثار تعلیمی ادبیات فارسی و جلوه‌گاه اخلاق و پند و اندرز محسوب می‌شوند.
- بیشترین رکن به کار گرفته شده از ارکان قاعده زرین در متون ادبی فارسی به ترتیب عبارتند از: ۱- رکن معرفت، ۲- عدالت، ۳- وجدان، ۴- اراده قوی ۵- تخیل.
- ارکان پنجگانه در دو اثر تعلیمی بوستان و گلستان ارکان بیشترین نمود را یافته‌اند. اما می‌توان بیشترین بسامد را مبتنی بر عدالت، معرفت، وجدان، اراده قوی و تخیل دانست.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن مجید. (۱۳۸۳). ترجمه قمش‌های، مهدی، تهران: انتشارات موعود نور.
- ۲- نهج الفصاحه. (۱۳۸۶). ترجمه علی شیروانی، قم: دارالفکر.
- ۳- نهج البلاغه. (۱۳۷۹). ترجمه محمد دشتی، تهران: نشر رامین.
- ۴- انجیل متی. (۱۳۸۷). ترجمه پیروز سیار، نشر نی.
- ۵- تولستوی. ل. ف. (۱۳۸۰). محدوده مطالب خواندنی، ترجمه ذبیحان، اسکندر، تهران: انتشارات سروش.
- ۶- سارتر، ژان پل. (۱۳۴۷)، دست‌های آلوده، ترجمه جلال آل احمد، تهران: آسیا.
- ۷- کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۵). بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق: گفتاری در حکمت کردار، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: نشر خوارزمی.
- ۸- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۹). اصول کافی ج ۱، ۲ و ۳، ترجمه علی اکبر غفاری، قم: دارالکتب اسلامیه.
- ۹- گلستان سعدی. (۱۳۸۰). به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات صفی علیشاه.
- ۱۰- گنسلر، هری جی. (۱۳۸۵). درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه حمیده بحرینی، نشر آسمان خیال.
- ۱۱- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ ه ق). بحار الانوار، جلد ۵۷، ۷۶ و ۱۰۰، لبنان.
- ۱۲- یکتایی، محمد رضا. (۱۳۸۸). قاعده زرین در آموزه‌های دینی و پیامدهای آن بر اخلاق پزشکی، فصلنامه اخلاق پزشکی، سال سوم، شماره دهم.
- ۱۳- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۵۳). گزیده قابوس نامه، نوشته امیر عنصر المعالی کیکاووس اسکندر قابوس بن وشمگیر با همکاری مؤسسه انتشاراتی فرانکلین.

مضامین تعلیمی مثنوی پیر و جوان (میرزا نصیر طیب اصفهانی)

علیرضا خادم الفقراء¹

ابوالفضل جعفری^۲

چکیده:

مضامین تعلیمی و پند و اندرز بخش عمده‌ای از آثار ادبی فارسی را به خود اختصاص داده‌اند. مثنوی سرایی تعلیمی پس از سنایی و به ویژه از قرن هفتم به بعد رواج بسیار یافت. از شاعران سبک بازگشت ادبی حکیم میرزا نصیرالدین طیب اصفهانی معروف به خواجه نصیر ثانی به شیوه نظامی شاهکاری ادبی را در ابیاتی مختصر پدید آورده که در قالب مناظره پیر می‌کوشد به جوان امید و نشاط بخشد و با نصایح گهر مانند خویش او را برای زندگی آماده سازد. نویسندگان تلاش کرده‌اند اندیشه‌های تعلیمی این شاعر دوره زندیه را در شاهکار ادبی وی یعنی مثنوی پیر و جوان ارائه نمایند.

واژه‌های کلیدی: میرزا نصیر اصفهانی، مثنوی پیر و جوان، ادبیات تعلیمی، مناظره پیر و جوان

1- کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی.

2- کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی.

مقدمه:

بخش گسترده‌ای از ادب فارسی را ادبیات تعلیمی در بر گرفته است. پس از قرن هفتم توجه به شعر تعلیمی و وعظ و حکمت که توأم با اندیشه‌های عرفانی است خصوصاً در قالب مثنوی و به تقلید از سنایی، مولوی و نظامی گنجوی رواج دارد. مثنوی گویی در سده دوازدهم هجری به پیروی از سنت پیشینیان بسیار رایج بوده است. (رزمجو: ۱۳۸۴: ۹۹)

از مثنوی‌سرایان این دوره می‌توان میرزا محمدصادق وقایع‌نگار، شهاب‌ترشیزی، حزین لاهیجی، آذریبگدلی، طبیب اصفهانی، صباحی بیدگلی و میرزا نصیرالدین محمد اصفهانی را نام برد.

میرزا نصیرالدین محمد طبیب اصفهانی که پزشک مخصوص کریم‌خان زند بوده است طبیبی حاذق ادیبی متبحر، شاعری ذولسانین (عربی و فارسی)، دانشمندی معروف و جامع علوم عصر خود شمرده می‌شد و به همین سبب لقب خواجه نصیر ثانی را از آن خود کرده بود.

برخی از آثار وی عبارتند از: اساس الصحه، جام گیتی نما، حل التقوم، رساله در موسیقی و ارتباط آن با طب شفاء الاسقام، مرآه الحقیقه، دیوان شعر و مثنوی پیر و جوان. سال ولادت وی _ که از پیشگامان نهضت بازگشت ادبی شمرده می‌شود _ در تذکره‌ها و کتب آن دوره ذکر نشده ولی آن چه معلوم است در سال ۱۱۹۱ هجری قمری در شیراز از دنیا می‌رود و همان جا مدفون می‌گردد. شاگرد وی عبدالرزاق بیگ دنبلی متخلص به مفتون شرح احوال او را در کتاب «تجربه الاحرار و تسلیه الابرار» آورده است. مثنوی پیر و جوان که در بعضی تذکره‌ها از آن به بهاریه یاد شده است، شاهکار ادبی میرزا نصیرالدین طبیب اصفهانی محسوب می‌شود و در ۳۰۴ بیت در بحر هزج مسدس محذوف و بر وزن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن (همان وزن منظومه خسرو و شیرین نظامی) سروده شده است. در این منظومه به صراحت از نظامی نام برده شده و در نكوهش جهان

از وی ابیاتی از خسرو و شیرین نقل می‌گردد. تأثیر نظامی بر شیوه سخن‌سرایی او کاملاً آشکار است ولی شاعر کوشیده از لحاظ محتوا، ابداع تصاویر، معانی و الفاظ لطیف به گونه‌ای عمل نماید که مقلد صرف نباشد.

یکی از جنبه‌های با ارزش مثنوی پیر و جوان جنبه ارشادی آن است که در قالب گفتگوهای پیر و جوان عرضه گردیده است. در این منظومه که به شکل گفتگو و مناظره‌ای میان پیر و جوان ارائه گردیده است، پیر برخلاف اسمش بر سر شوق است و به جوان که افسرده حال، گوشه‌گیر و مأیوس است در قالب پند و اندرز و با بیانی شیوا درس‌های آموزنده می‌دهد. در تمام این گفتگوها ادب رعایت می‌گردد.

سبک سخن میرزا نصیر اصفهانی ساده و طبیعی است و به ندرت واژه‌های نامانوس و تکلف آمیز دارد. او می‌خواهد بین الفاظ ساده و ثقیل پیوند برقرار سازد. در کلام وی تنوع تصاویر ساده و طبیعی که دو دنیای مادی و معنوی کنار هم قرار می‌گیرند کاملاً محسوس است.

شاعر می‌کوشد در قالب صناعات و آرایه‌های ادبی با تعبیری دلنشین به ابداع تصویر بپردازد. استفاده از تمثیل با هدف محسوس کردن معانی و تقویت جنبه تعلیمی شعر و اقناع مخاطب صورت می‌گیرد. هرگاه شاعر می‌خواهد جنبه تعلیمی، عاطفی و خطابی شعر قوت گیرد و کلام خوش آهنگ جلوه کند از ردیف استفاده بیشتری می‌کند. در ادامه سعی بر آن است که به مهم‌ترین اندیشه‌های تعلیمی این شاعر بزرگ و کمتر شناخته شده ادب فارسی بپردازیم.

توصیه به شادی و عدم تنهایی:

همه سورش به یک ماتم نیرزد

خراب‌آباد دنیا غم نیرزد

(۲۱۳)

چو من تنها نشن خلوت گزین باش؟

که گفتت در چنین روزی غمین باش

(۴۶)

او از دوران جوانی به نوروز تعبیر می‌کند و از جوان می‌خواهد که نهایت بهره را از این دوران ببرد:

تو را امروز نوروز جوانی است زمان عیش و وقت کامرانی است

(۵۰)

تمتع جوی هرجا بی‌درنگی ز هر گل بویی از هر لاله رنگی

(۷۳)

او در پیروی هم شادی را فراموش نمی‌کند:

اگر پیرانه سر بودی دماغی دماغ از باده می‌شستم به باغی

(۴۸)

به پیران کهن غم سازگار است تو شادی کن تو را با غم چه کار است

(۵۱)

بساط از خانه بیرون ده که وقت است قدم بر طرف هامون نه که وقت است

(۵۲)

امید:

جهان‌گر جمله از من رفت گو رو ز مشتی خاک ریزم طرحی از نو

(۱۵۸)

شاعر ضمن در نظر گرفتن حدیث «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق» معتقد است

نباید ناامید بود:

خدا در سری سرّی نهاده است در بر هر دل از راهی گشاده است

(۱۷۵)

صبر:

دلش هرچند زخمی بس عجب داشت ولی دامان صبر از دست نگذاشت

(۱۵۵)

تسلیم به تقدیر:

او جوان را به تسلیم در برابر تقدیر الهی فرا می خواند. همین مضمون را هجویری به این شیوه بیان کرده است که «در برابر تقدیر فقط توفیق الهی و تسلیم در برابر او نیاز است» (هجویری، ۱۳۷۸: ۲۷۳)

به جز توفیق یاری نیست این جا
به جز تسلیم کاری نیست این جا
(۲۳۸)

چو بر لوح از قلم حرفی نوشتند
گل هر کس پی کاری سرشتند
(۱۷۷)

ترک می و معشوق:

سراغ دلبران ساده کم جو
حدیث از مطرب و میخانه کم گو
(۲۴۴)

در بیت زیر به تقابل عقل و عشق اشارتی ظریف کرده است:
خلل در کار عقل از باده نقل است
که می هر قطره اش دریای عقل است
(۹۸)

ترک هوس:

او می خواهد که جوان، چشم هوس را کور کند و آن را از بین ببرد و وارد طریقت گردد:
برو چشم هوا را میل درکش
پس آن گه خرقه را در نیل درکش
(۱۸۵)

طمع گستاخ شد بانگی بر او زن
هوس را نیز سنگی بر سبوی زن
(۱۸۶)

عدم توسل به صاحبان زر و زور:

در نظر شاعر کسی که مورد قبول کاملاً حق قرار گرفته و می‌خواهد که به انسان‌های خوب کمک کند نباید در مقابل زورمداران سر خم کند.

کسی کاو خاک پای مقلان است هوایش خدمت صاحب‌دلان است

(۱۷۸)

نیارد سر فرود از بیم و امید به تاج کیقباد و تخت جمشید

(۱۷۹)

بی توجهی به نام و ننگ :

مرد واقعی به دنبال زخارف دنیوی و کسب اعتبار و آبرو از این راه نیست:

غنیمت مرد را بی آب و رنگی است خوشی در عالم بی نام و ننگی است

(۲۱۲)

ترک طمع:

طمع گستاخ شد بانگی بر او زن هوس را نیز سنگی بر سبب زن

(۱۸۶)

جهل و دروغ :

ثمره جهل را دروغ گویی می‌داند:

چراغ جهل را پرتو، دروغ است فروزان شمع دانش بی فروغ است

(۱۲۲)

ترک بد ادایی:

نتیجه بد ادایی چیزی جز مفلسی نخواهد بود:

ادای بد مکن با قول بد یار که آرد بد ادایی مفلسی بار

(۲۰۵)

پرهیز از لقمه :

او دوری از لقمه شبیه ناک را توصیه می کند و چنانکه مولانا گوید «برغذای معنوی که محل ریزش انوارالهی است دارد. حلال خوردن شرط صفای باطن و قبول دعاست» (پلمه‌ها، ۱۳۹۱: ۳۰۳)

چو عنقا گوشه عزلت نگه دار
مرو بر سفره مردم مگس وار
(۲۰۷)

غفلت:

شاعر در تشبیهی زیبا زندگی را همچون کشتی می داند که بادبان آن نفس کشیدن است. اگر کسی در زندگی غفلت ورزید به ورطه فنا و نابودی می افتد:
در این کشتی که نامش زندگانی است نفس بی شبیه در وی بادبانی است
(۱۹۳)

نشاید خفت فارغ در شکر خواب
که افتد کشتی از ساحل به گرداب
(۱۹۴)

در تشبیهی دیگر روزگار و آسمان را به دولابی ماند می کند که فقط در اندیشه نیرنگ و غیر قابل اتکاست:
به وقت خود چو مردان، کار دریاب مشو غافل که این گردنده دولاب
(۲۲۶)

ندارد کار جز نیرنگ بازی فغان زین حقه و این حقه بازی
(۲۲۷)

باید از فصل بهار و ایام خوشی بهره وافی را برد:
مشو غافل که ایام بهار است سراسر کوه و صحرا لاله زار است
(۶)

گرفتار نفس نشدن:

نفس را مثال چاهی می داند که افراد نابینا گرفتار آن می شوند:

اگر در چاه نفس افتی به خواری

تو معذوری که بینایی نداری

(۱۸۸)

صفات دنیا :

میرزا نصیر ضمن توجه به شعر معروف خاقانی «فلک کژ رو تر است از خط ترسا...»
آسیب پذیری، بی ارزشی، حيله گری، بی ثباتی، کینه‌ورزی و زیان‌رسانی دنیا را مورد تأکید
قرار می‌دهد:

به بادی بشکند بازار دنیا دغا باز است گردون، مهره بر چین

(۲۰۴)

در این عرصه مشو کج رو، چو فرزین دغا باز است گردون، مهر بر چین

(۲۰۴)

جهان را بی ثباتی رسم و دین است همیشه عادت دنیا چنین است

(۲۳۹)

که دنیا محفلش سوری ندارد کشیده باده‌اش زوری ندارد

(۲۴۶)

فلک را عادت دیرینه این است که با آزادگان دایم به کین است

(۱۳۸)

فلک تا بوده اینش کار بوده است نه امروزش چنین رفتار بوده است

(۱۶۹)

در این گرداب نتوان آرمیدن بیاید رخت بر ساحل کشیدن

(۱۹۵)

ترک علائق :

شرط رسیدن به کمال را ترک آرایش‌های روحی می‌داند:



اگر روح ز آرایش سلیم است رسیدی و صراط مستقیم است

(۱۸۷)

علائق را به غول رهن مانند می کند که هر کس را به وسیله‌ای خاص می‌فریبد:
در این منزل که هم راه است و هم چاه علایق هر یکی غول است در اه

(۱۹۸)

برای پیمودن جاده کمال باید ترک دلبستگی نمود و توشه ای برگرفت.
نه جای توست دل زین گوشه بردار رهن پیش است ره را توشه بردار

(۱۹۹)

وابستگی آدمی را خاک نشین می کند ولی ترک تعلقات رهایی و آزادی به دنبال دارد:
علائق بر سر خاکت نشاند مجرد شو که تجریدت رهند

(۲۱۱)

سختی و ریاضت :

چو عنقا گوشه عزلت نگه دار مرو بر سفره مردم مگس‌وار

(۲۰۷)

با بهره‌گیری از محسوسات پیرامون خود هم چون انار و به، تحمل سختی‌های راه
عرفان را توصیه می‌کند

بزن چون نار در خون جگر جوش بهی خواهی چو به پشمینه می پوش

(۱۸۲)

دم از غم زن اگر شادیت باید خرابی جو گر آبادیت باید

(۱۸۳)

عزلت‌گزینی:

تردد در میان خلق کم کن چو مردان روی در دیوار غم کن

(۲۰۸)

ز مردم بگسل و بر مردمان خند

مجرد باش و بر ریش جهان خند

(۲۱۰)

مجرد شو که تجریدت رهاند

علايق بر سر خاکت نشاند

(۲۱۱)

رسیدن به مطلوب :

بر این ایوان که دورت می‌نماید

بدین چشمه که نورت می‌فزاید

(۲۳۳)

به بال روح می‌باید پریدن

به پای چشم چون شاید رسیدن

(۲۳۴)

عرفان:

بتی می‌جو که کویش بی‌نشان است

می‌ای می‌کش که بزمش لا مکان است

(۲۴۷)

از جوان می‌خواهد که عقل معاش اندیش را کنار گذارد با فیوضات الهی سریع‌تر مقام

فنا را درک کند:

ز جام نیستی سر مستی ای کن

چو رندان خیز و چابک دستی ای کن

(۱۳۰)

چو مستان بر در میخانه می‌گرد

رها کن عقل و رو دیوانه می‌گرد

(۱۳۱)

بهی خواهی چو به پشمینه می‌پوش

بزن چون نار در خون جگر جوش

(۱۸۲)

تهی دست رفتن به سرای آخرت:



باید انبوه دوستان و مال و دارایی را در این دنیا باقی گذاشت و بدون همسفر راهی عقبی شد:

به وقت کوچ همراهی نیابی ز کوهی پرّه کاهی نیابی

(۲۱۸)

شاعر ضمن اشاره مستقیم به نام نظامی بیتی را از منظومه خسرو و شیرین بیان می‌کند:

چه خوش می‌گوید این معنی نظامی تو هم خوش بشنو ای جان گرامی

(۲۱۹)

که مال و ملک و فرزند و زن و زر همه هستند همراه تو تا گور

(۲۲۰)

توشه برگرفتن برای آخرت:

نه جای توست دل زین گوشه بردار رهنم پیش است ره را توشه بردار

(۱۹۹)

ویژگی‌های هم صحبت :

پیر در توصیه به جوان در انتخاب هم صحبتی مناسب، شرایطی را برای مصاحب خوب بدین شرح بر می‌شمرد:

گزین هم صحبتی روشن روانی خردمندی، ظریفی، نکته‌دانی

(۵۵)

جهان پیموده‌ای آگه ز کاری ز غم فرسوده‌ای کامل عیاری

(۵۶)

چم من در دوستی صاحب وفایی ز کین بیگانه با مهر آشنایی

(۵۸)

ز همرازیش جان را بهره‌ور کن به همراهیش بر هر سو گذر کن

(۶۶)

توصیه به سخن:

اثر اندیشه نظامی بر سخن میرزا نصیر در تشبیه سخن نیک به در کاملاً مشهود است.

نظامی می گوید:

«کم گوی و گزیده گوی چون در
لاف از سخن چو در توان زد
تا ز اندک تو جهان شود پر
آن خشت بود که پر توان زد»

(نظامی، ۱۳۸۹: ۴۱۳)

چو دریا در فشان از جوش منشین
سخن سر کرده‌ای خاموش منشین

(۱۳۵)

اغتنام فرصت:

زمان خوش دلی تنگ است دریا
شتاب عمر بین در عیش بشتاب

(۵۲)

بهار عمر را وقت آن قدر نیست
چو فصل گل دو روزی بیشتر نیست

(۷۹)

مسولیت پذیری:

سریر سلطنت بی داوری نیست
غم صاحب کلاهی سرسری نیست

(۱۸۱)

توصیه به سکوت و خاموشی:

چون آدمی قادر به درک احکام الهی و گردش فلک نیست پس بهتر آن است که
خاموشی پیشه کند:

طلسمی این چنین از دور دیدن
کجا شاید در احکامش رسیدن

(۲۳۵)

از او جز دور سامانی نبینی
تو را آن به که خاموشی گزینی

(۲۳۶)

هر سخن جایی و هر نکته مکانی باید:

مرا بگذار تا خاموش باشم زبان بندم سراپا گوش باشم

(۱۷۱)

کز اینم بیشتر گفتن نشاید

سخن دارم ولی ناگفته باید

(۱۷۲)

نتیجه‌گیری:

مثنوی پیر و جوان که شاهکار ادبی میرزا نصیرالدین طبیب اصفهانی شاعر عهد کریم خان زند است در حقیقت توصیف آلام روحی دונسل است، نسل جوان که تازه پا به عرصه اجتماع گذاشته و نیازمند هدایت و دلگرمی نسل پیشین است و نسل پیر که نماینده خلیقات خاص خود است و برخلاف تصور همگان نه تنها دلفسرده نیست که جوان را به شادکامی فرا می‌خواند و در لباس پند و اندرز و با بیانی شیوا او را برای زندگی آماده و دلگرم می‌سازد. او با سخنان خود می‌کوشد جوان را با اوصاف پسندیده آشنا ساخته و از ناشایست‌ها بازدارد.

منابع و مأخذ:

- ۱- دنبلی، عبدالرزاق. (۱۳۴۹). تجربه الاحرار و تسلیه الابرار، تصحیح حسن قاضی طباطبایی، تبریز: دانشگاه.
- ۲- رزمجو، حسین. (۱۳۸۵). انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ۳- میرزا نصیرالدین اصفهانی. (۱۳۷۱). مثنوی پیر و جوان، تصحیح میر احمد طباطبایی، تهران: سروش.
- ۴- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۹). خسرو و شیرین، تصحیح قادر فاضلی، تهران: فضیلت علم.
- ۵- _____ (۱۳۸۹). لیلی و مجنون، تصحیح قادر فاضلی، تهران: فضیلت علم.



-
- ۶- هجویری ، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۵). **کشف‌المحجوب** ، تصحیح محمود عابدی
تهران: سروش .
- ۷- یلمه‌ها ، احمد رضا. (۱۳۹۱). **مجموعه مقالات همایش ملی ادبیات تعلیمی** ، دانشگاه آزاد
دهقان.

مفاهیم اخلاقی در هزار حکایت صوفیان

دکتر محبوبه خراسانی¹

شکوه فورجانی‌زاده^۲

چکیده

ادبیات تعلیمی از جمله با ارزشترین انواع ادبی است که گسترهٔ زبان و ادب فارسی را به خود اختصاص داده است. در ادبیات تعلیمی، فضایل اخلاقی به شیوه‌های گوناگون آموزش داده میشود، «همدلی، رحم و شفقت» از نمونه‌های صفات نیک انسانی است که در ادب منظوم و مثنوی در آثار شاعران و نویسندگان ایرانی در نهایت انسجام و شیوایی بیان گردیده است.

«هزار حکایت صوفیان» از نمونه‌های بزرگ متون عرفانی، از منابع اصیل و نویافته است که در آن ایمان ناب به سادگی و با زبانی نرم آموزش داده میشود. جهان هزار حکایت صوفیان، دنیای عرفان و صالحان است؛ دنیایی آرمانی و مدینه‌های فاضله که گاه وصف ناشدنی و ناباور و گاه بسیار تجربه شده و آشناست.

در این پژوهش، لطیفترین مفاهیم اخلاقی در حکایات هزار حکایت صوفیان با ذکر شواهد و هدف الگوسازی مفاهیم اخلاقی به عنوان بخش مهمی از میراث انسان دوستی در آثار عرفانی بررسی میشود. این مفاهیم و مصادیق در سه بخش؛ رحم و شفقت بر حیوانات، نیکی و بخشش بر اشراک و همدلی با یاران مطرح گردیده است. **واژه‌های کلیدی:** ادبیات تعلیمی، آموزه‌های اخلاقی، هزار حکایت صوفیان، عرفان و تصوف.

1- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد.

۲- کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد.

مقدمه

انسان موجودی اجتماعی است که به زندگی در میان مردم و پیوند و نزدیکی با هم‌نوعان خود نیازمند است؛ در دنیای کنونی که حس خودخواهی و غرور و خودپرستی موجب تفرقه و فتنه در عالم بشریت شده است و نگرانیهای دنیای به ظاهر متمدن، جنگ و ستیزهای استعماری، استبدادی، فرهنگی، نابرابریهای مادی و فقر روحی بیش از پیش انسان را به سراشیبی یأس و دلزدگی سوق داده و جوامع بشری را از یکدیگر دور نموده است؛ یکی از راههای نزدیک شدن و اتحاد معنوی میان انسانها، ادبیات تعلیمی و آموزه‌های اخلاقی است. «شکلگیری همدلی، نیازمند به توجه و تمرکز بر فضایل اخلاقی و ارزشهایی است که شالوده نگرش انسان دوستانه را بین افراد فراهم نموده و آنان را برای روابطی صلح جویانه متعهد میگرداند» (محمدی، ۱۳۸۰: ۳۳۳).

بیان مسأله

اخلاق در لغت جمع خُلُق و خُلُق است و خُلُق به معنی خوی، عادت و سبیه است (معین، ۱۳۶۲: ۴۹۵) و به قوا و سجایایی که با بصیرت درک شوند گفته میشوند. اخلاق ملکهای است در موجود ذی شعور و با اراده که منشاء افعال فطری و اکتسابی است و تحت تأثیر علم و اراده انسان تقویت میگردد و میتوان آن را تغییر داد. اهمیت علم اخلاق و مکارم اخلاق در میان علوم بر کسی پوشیده نیست، اخلاق از چنان جایگاه والایی برخوردار است که در کنار اعتقادات و احکام، یکی از سه رکن اساسی تعالیم دینی است. در اهمیت مکارم اخلاق همین بس که رسول اکرم (ص) هدف و سررسالت خویش را تکمیل مکارم اخلاق بشر فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (نیشابوری، ۱۳۵۵: ۸). ارزشمند شمردن فضایل و ناپسند شمردن رذائل وجه مشترک همه مکاتب اخلاقی است چه رقاء روح و سعادت دنیوی و اخروی در گرو این علم است و متون عرفانی، تاریخی و حماسی مملو از مضامین اخلاقی و نکات عالی آن است.

لذا اخلاق و مکارم اخلاقی سرچشمه‌های است که نیکوییهای بشری برآمده از آن است. هدف از مکارم اخلاق رسیدن به قرب خداوند است و عمل به مکارم اخلاق و کسب عادات جمیل موجب رسیدن به فضایل اخلاقی است. متون عرفانی نیز بستری است که چنین اندیشه‌های متعالی در آن به گونه‌های هنرمندانه بیان شده است. مهمترین هدف این پژوهش الگوسازی مفاهیم اخلاقی و انسان دوستانه در حکایات هزار حکایت صوفیان و بازمینی تأثیر متقابل کاربرد آموزه‌های اخلاقی، معنوی عارفان در افراد گوناگون است و اثبات این نکته که روابط مشفقانه صوفیان، افراد را به اندیشیدن به اعمال خود دعوت میکند.

نگاهی به مباحث اخلاق

درباره اخلاق و آموزه‌های اخلاقی و مفاهیم آن در مکاتب مختلف دینی و تربیتی فراوان سخن رفته است که از گذشته دور تا به امروز تفاوتها و مغایرتهایی در آنها به چشم میخورد. اهداف تعلیم و تربیت در جوامع و مکاتب مختلف ممکن است با توجه به آداب و رسوم، اعتقادات و حتی سیاستهای حاکم بر جامعه متفاوت باشد ولی هر مکتب با بررسی همه جوانب زندگی بشر در ارائه آموزه‌های اخلاقی یک هدف خاص را دنبال میکرده است. هدف نهایی علم اخلاق، آموزش موضوعاتی است که هر فرد در مسائل فردی و اجتماعی خود به آن نیازمند است تا تغییری در فکر و عمل او ایجاد شود و به رشد و تعالی برسد.

اخلاق در ادیان و مکاتب پیش از اسلام

قدیمیترین تفکرات بشر در هزاره اول قبل از میلاد، اوپانیشاد خوانده میشود. در تعالیم اوپانیشادها یک واقعیت اعلی وجود دارد که مبداء فعال و آفریننده عالم است و همه چیز بدان باز میگردد و این واقعیت ثابت و لایزال «برهمن» است و روح افراد کاینات «آتما» است که مبداء ادراک فردی است. مبنای اخلاق در اوپانیشاد آن است که آتما با کشف و شهود به برهمن میرسد، یعنی روح انسان مادام که شرور در اعمالش

هست پس از مرگ دچار تجسد مجدد میشود و آن قدر در چنبره حیات دوران مییابد تا از شرور رهایی یافته به برهمن برسد (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۵۶-۲۵۵). در شش قرن پیش از میلاد، دو مکتب جاین و بوا ادعا داشتند انسان با ریاضت کشی رستگار میشود. پیروان این مکتب به ریاضت کشی و آهسیما (خودداری از آزار موجودات) معتقدند و هر جایی پارسا باید به پنج پیمان مقید باشد: هیچ موجودی را نکشد، دروغ نگوید، چیزی که به او داده نشده نگیرد، عقیف باشد و به لذتهای جسمانی پشت پا نزند (ممتحن، ۱۳۵۵، ج ۱: ۲۳۲).

در آیین زرتشت (هزاره اول قبل از میلاد) انسان مسئول اعمال خویش است و فرشتگان مأمور ثبت اعمال و کارهای خوب و بد هستند. سه اصل آیین زرتشتی عبارت است از پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک که اساس آموزش اخلاقی است. آیین زرتشتی انسان را به پاکی و درستکاری دعوت کرده است و انسان را به مبارز با اعمال زشت که موجب بدبختی است، فرا میخواند. یک زرتشتی پارسا در مرحله اول موظف است اهورامزدا خدای نیکی را پرستش کند و ظاهر و باطن خود را از آلودگی پاک کند، در مرحله دوم همکاران یا دوستان اهورامزدا را محترم بدارد و در مرحله سوم نیکی و پاکی را در سراسر جهان اشاعه دهد و با اهریمن مبارزه کند. این آیین به مسائل اجتماعی نیز توجه دارد و اموری مانند مهمان نوازی، سخاوت و پاکیزگی را ستوده است و امور قبیح مانند قتل نفس، آزار حیوانات و ... را نکوهش کرده است (ایرانی، ۱۳۶۱: ۵).

اخلاق در دین اسلام

دین اسلام آخرین دین آسمانی است و پیامبر اسلام هدف رسالت خویش را تکمیل مکارم اخلاق بشر بیان نمود. «اسلام برادری و برابری را تعلیم میدهد و ظلم را بر هیچ کس روا نمیدارد. مسلمان متقی و پارسا، نه ظلم میکند و نه ظلم میپذیرد از اموال حرام پرهیز میکند و از نعمتهای دنیوی بدون اسراف بهره میگیرد. عبادات در اسلام اعمال مبهمی نیست، بلکه تمرینهایی است که اخلاق صحیح را در انسان احیا میکند و اخلاق عالی، اساس صلاح دنیا و نجات آخرت است» (نیشابوری، ۱۳۵۵: ۱۰-۸).

اخلاق از دیدگاه فلاسفه غرب

نیچه مقیاس اخلاق را موافقت یا مخالفت با تمایلات و غرایز حیوانی گرفته است. به تعبیر دیگر ملایمت با خواسته‌های سفلی انسان «نیک» و منافرت با آن «زشت» میباشد. به نظر نیچه اخلاق سه دوره دارد:

اول: دوره پیش از اخلاق که به خوبی و بدی و سرچشمه آنها کمتر توجه داشته‌اند و بیشتر نتیجه عمل مهم بوده است که خوبی و بدی آن را تعیین میکرده است. دوره دوم: خوبی و بدی اعمال را نیتها تعیین میکرده است و ارزش هر عمل بستگی به نیت فاعل آن دارد.

دوره سوم: دوران ورای اخلاق است که انسان با تأمل در خویشتن به دگرگونی اساس ارزشها رسیده، ارزشها را واژگون می‌کند.

نیچه معیار نیک و بد را قدرت دانسته و گفته است آنچه قدرت را افزایش دهد نیک است و آنچه ناتوان سازد بد است، وی فداکاری، از خود گذشتگی و مانند آن را نقصان به شمار آورده است. نیچه منکر هر حقیقتی شد و همه چیز را در عالم توهم پنداشت و پایه اخلاق را از معیارهای متعالی والهی به لذتهای زمینی و قدرتهای جسمی و گذرا تغییر داد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۶: ۴۲).

اخلاق از دیدگاه صوفیه

صوفیه اخلاق را عبارت از هیأتی راسخ از نفس دانسته‌اند که افعال خیر و شر از آن به آسانی صادر میشود. مبداء افعال خیر، اخلاق حسنه است و مبداء افعال شر، اخلاق سیئه و منشاء اخلاق حسنه، پاکی طینت یا عادت خوب، عقل یا ایمان و توحید شخص است. پاکی طینت به این معنا که نفس در اصل سرشت از خبث طهارت یافته باشد و از طفولیت و عنفوان جوانی آثار اخلاق حسنه مانند: صدق، امانت، ایثار، شفقت و... در او ظاهر باشد و هر روز رو به کمال باشد (کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۴۱).

- از میان صوفیه، محمد بن خفیف حُسن و قبح را شرعی دانسته در بنیان اخلاق می‌گوید: «هر چه شرع بفرماید که نیک است، نیک باشد و خوب و پسندیده بود و آنچه

شرع فرماید که زشت است، زشت و ناپسند باشد از بهر آن حُسن و قبح همه چیز بر شرع باشد، نه به عقل و شرع حاکم بود، نه عقل» (پناهی، ۱۳۷۸: ۸۳).

غزالی توانایی، اختیار و علم به حُسن و قبح فعل را شرط «اخلاقی» بودن آن میداند. به عقیده غزالی: «خوی نیکو اعتدال چهار قوه خشم، علم، عدل و شهوت است. بنیان اخلاق بر عقل و شرع نهاده شده است، چه ایمان آوردن به خدا و رسول از قوه یقین است و آن ثمره عقل است و منتهای حکمت به کارگیری قوای نفس بر حد اعتدال به شرط عقل است» (غزالی، ۱۳۶۹: ۱۱۷). غزالی صوفیه را خداجویانی میداند که با اعراض از لذتهای دنیوی، مخالفت نفس، با ذکر خداوند و مواظبت بر سلوک در حین مجاهده خویش، اخلاق نفس، عیوب و آفات آن را به طریق کشف درمیابند.

صوفیه به تبعیت از شرع، خُلق نیکو را ستوده‌اند و سخنان و اعمال آنان نیز حاکی از تأکید بر خوشخویی است؛ ابوالقاسم قشیری خوشخویی را فاضلترین هنرها میداند که گوهر مردان را آشکار میکند (۱۳۶۱: ۳۹۵). عبدالله مبارک با آدم بدخویی همراه شد هنگام جدایی بر وی گریست و گفت خوی بدش با وی رفت و از او خلاصی ندارد (غزالی، ۱۳۶۱: ۴۳۰). فضیل عیاض همصحبیتی با فاسق را بر صحبت با عابد بدخوی ترجیح داده، گفته است اگر کسی همه نیکوییها را انجام دهد ولی با مرغ خانه خود نیکویی نکند از جمله محسنان نیست (همان: ۳۹۵). غزالی خوی خوش را نیمی از دین و خوی بد را مهلک و بیماری که حیات دنیا و آخرت را تباه کند به شمار آورده است (۱۳۶۹، ج ۳: ۱۰۹).

هدف علم اخلاق در نزد صوفیه شناسایی نفس است که منشاء افعال است تا با تهذیب و صافی و منور کردن آن، آئینه ملکوت شود. زیرا شناسایی قوای آن به کمال نفس ناطقه کمک میکند تا آمادگی با نفس اماره و سایر عوامل فریب را بیابد. غزالی هدف این علم شریف را معرفت و اعتدال روح با انسانی دانسته است. وی از شناخت خویشتن به این نتیجه میرسد که اصل گوهر آدمی از فرشته است و سعادت آدمی در

خالص شدن از صفات دیگر تا از عالم بشریت بگذرد و به حقیقت حق رسد و این ممکن نمیشود مگر با رسیدن به مقام بندگی که با چهار اصل میسر میشود:

۱ - عبادت خداوند؛

۲ - تهذیب اخلاق از آنچه ناپسند است؛

۳ - رعایت ادب در حرکات و سکنات زندگی؛

۴ - دل را به صفات پسندیده آراسته داشتن (همان: ۱۱۱-۱۰۹).

از این رو یک صوفی واقعی با هدایت پیر و شیخ هر لحظه مشغول محاسبه نفس و جستجوی موقعیتهای فیض است، از تمایلات نفسانی روی گردان است و مکارم اخلاقی که نزد اقوام دیگر با تکلف میسر میشود، در میان این قوم از طریق موهبتهای الهی به تدبیر انسانی حاصل است. این قوم خود را رباینده خلق نیک میدانند و در تبدیل و تغییر اخلاق برای الهی شدن آن تلاش میکنند. از نظر صوفیه اگر نفس تأدیب شود دل به معرفت خدا میرسد و همه چیز مسخر وی میگردد و کرامات از او هویدا میشود.

معرفی هزار حکایت صوفیان

هزار حکایت صوفیان اثری بازمانده از قرن ششم، نام مجموعهای از حکایات صوفیان، عارفان، پیامبران، صالحان، جوانمردان و نقل اتفاقاتی از زندگی مردم معمولی است. هزار حکایت صوفیان کتابی است اخلاقی برای عموم مردم و نه مخصوص سالکان و عارفان، «کتابی مرتب بر صد باب و در هر بابی ده حکایت که جمله هزار حکایت ... بر سنن و اخلاق و افعال و اقوال ائمه دین و علمای روی زمین و متقدمان طریقت و مقدمان شریعت از روایت ثقات و کتب صحاح جمع کرده شده تا تذکره بود خلق را چه در حالت قرائت این کتاب نزول رحمت بود و از خواندن آن، محبت و مودت این جماعت در دل زیادت شود ... و خواننده را جدی نو در تحصیل اخلاق پسندیده و سیر مرضیه حاصل شود (خاتمی پور، ۱۳۸۹: ۴-۷۳).

در مکتب عرفانی هزار حکایت صوفیان، مردگان سخن میگویند، مار مأمور عقوبت میگردد، زمین زیر قدم سهل بن عبدالله به دینار بدل میشود، شبانی عارف عصا بر سنگ

میزند آب گوارتر از عسل از آن روان میشود. هزار حکایت صوفیان مواجه شدن با شگفتیهای ناشدنی است؛ مار در سجاده ابراهیم خواص از شب تا به صبح ندیم او می‌گردد، آهو بره‌های بریان میشود تا خواصی از اولیاء، ابراهیم خلیل را مهمان کند، آن گاه همان آهو بی‌هیچ نقصی به حرکت در می‌آید، بار سنگین حیوانی برای عدم آزار او با فاصله بر بالای او حرکت میکند و حج هفت سال حاجیان به سبب آه سرد زنی پذیرفته میشود.

هزار حکایت صوفیان تنها سفر در سرزمین امکان ظهور ناباورانه کرامات نیست؛ هدف مؤلف تعلیم مفاهیم اخلاقی است، اندرز است با کلامی دلنشین و بی‌پیرایه، وی مانند دیگر عارفان بزرگ ادب فارسی به اهمیت موضوع اخلاقی در زندگی انسانها واقف است و دنیای ناممکنها و عجایب عرفانی و آموزه‌های اخلاقی و بشر دوستی را با زبانی بی‌همتا و روان، ممکن می‌سازد تا مخاطب درد آشنا با خوانش هر باب، هفت شهر عشق را سپری کند و بر قرب حق یقین حاصل نماید.

آموزه‌های اخلاقی در هزار حکایت صوفیان

شفقت بر جانوران و حیوانات

عارفان با جهان بینی خاص خود، از روی لطف به همه پدیده‌های هستی مینگریستند و با حیوانات روابط شفقت آمیز داشتند. در نزد صوفیه این اصل کلی حاکم و رایج بوده است، که صوفی نه به انسان و نه به حیوان نباید آزار برساند. «از دلایل مهربانی و شفقت عرفا با حیوانات، تواضع و فروتنی این گروه است که خود را به خاطر همخانگی با سگ نفس از حیواناتی مانند سگ که در بین عوام مظهر پستی است، برتر نمیدیدند» (ریتر، ۱۳۷۴: ۴۹۷). از اینرو عرفا رفتار به ویژه دوستانهای با جانوران و حیوانات داشتند که در حکایات متعدد عرفانی منعکس شده است. مؤلف عارف و ناشناخته هزار حکایت صوفیان نیز یکی از معیارهای سنجش عظمت در درگاه الهی را محبت و رفتار مشفقانه نسبت به تمامی مخلوقات الهی از جمله حیوانات و جانوران میداند و حکایت‌های عبرت انگیزی در این زمینه نقل میکند.

یاری دهندگان به حیوانات گرسنه و تشنه و عفو و رحمت الهی

«زنی بود در بنیاسرائیل خدای را بسیار آزرده و گردن از چنبر عبودیت بیرون کرده یک روز از مجلس بیحرمتی برخاسته بر سر چاه رسید. سگ بچه‌های را دید. سگ بر سر چاه از تشنگی زبان از دهان بیرون کرده در آب نگاه میکرد. کسی نبود که او را آب دادی، آن زن موزه از پای بیرون آورد و مقنع خود را اندرون بست و آب برآورد و سگ بچه را آب داد و برفت. وحی آمد پیغامبر آن زمانه را که آن زن را خبر ده که از تو اندر گذشتیم و ترا بیامرزیدیم» (۱۷۷).

بسا گناہانی که به یک دلسوزی و رحم بر موجودات هستی، از جانب خداوند بخشیده میشود و فرد مورد عنایت خاص قرار میگیرد. همین نکته است که جزو هشدارهای صوفیانه گشته است و قرنہاست که زیر بل زمزمه میشود:

غرّه مشو که مرکب مردان مرد را در سنگلاخ بادیه پی‌ها بریده‌اند
نومید مباش که رندان باده نوش ناگه به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

ذوالنون مصری رحمه الله علیه یک روز به صحرا بیرون شد، برف باریده بود و همه عالم سفید گشته، گبری را دید که دامن ارزن برگرفته بود و اندر صحرا میپراکند. او را گفت: یا دهقان این چیست که تو میکنی؟ گفت: «یا شیخ برف آمده است و مرغکان هوا را جای نیست که قوت خود طلب کنند، من این ارزن را میپراکنم تا مرغکان بخورند، باشد که خدای تعالی بر من رحمت کند.» ذوالنون گفت: «این از تو قبول نکند که بیگانه‌ای» و برفت. اتفاق افتاد که آن سال به حج رفت، چون به کعبه رسید گرد کعبه آن گبر را دید در طواف، گفت: «یا ذوالنون تو گفتی از تو نپذیرد و نپسندد و از من قبول کرد و کمر بیگانگی از میان ما بگشاد و تاج آشنایی بر سر من نهاد و مرا به خانه خود رساند» (۴۲۸).

پیام کلان «هزار حکایت صوفیان» در سراسر حکایت‌های این اثر بزرگ تکرار شونده است. مانند حکایت پیشین مهربانی و عطوفت بر آفریده‌های خداوند موجب رستگاری و سعادت میگردد و شخص یاری دهنده به خاطر نیکباهش، مستوجب پاداش الهی

می‌شود. در اینجا با گبری مواجهیم که به موجب نکته بینی و حساسیتش در برابر پرندگان از راه باطل به حق میبویند. این حکایت با تفاوتی در پیرنگ میتواند یادآور داستان «موسی و شبان» مثنوی مولوی نیز باشد. در آنجا با نیایش و گفتار روبرو بودیم و اینجا با کنش و رفتار.

ابراهیم ادهم رحم‌الله علیه گفت: «در بنیاسرائیل مردی گوساله را در پیش مادرش بکشت. گاو را دل بسوخت. خدای تعالی دست آن مرد خشک گردانید. یک روز خطاف بچهای از خانه بیفتاد و مادر و پدر او را قوت آن نبود که آن را بردارند. مرد را شفقت بجنبید. برخاست و آن مرغک را به آشیانه خود نهاد. ملک تعالی از برکت آن یک شفقت دست او را باز درست کرد (۱۷۸).

از حضرت موسی نقل میکند که: ملک تعالی با موسی پیغامبر وحی کرد: «یا موسی دانی که ترا به چه برگزیدم؟» گفت: «الهی تو داناتری و بهتر میدانی.» گفت: «موسی یاد داری که آن یک روز که بزغاله‌های از گله تو گریخت و تو شبان شعیب بودی، آن بزغاله میدوید و تو در قفای آن میدویدی، آخر او را بگرفتی و به شفقت بناوختی و در کنار بگرفتی و به آستین خود گرد از روی او برگرفتی و به میان گله خود بردی. بدان یک شفقت که بر آن کردی، من تو را مصطفی درگاه خود کردم که رحمت و شفقت بر خلق، بهتر از نبوت است (۱۷۸).

آزار نرساندن صوفیان به حیوانات

جماعتی جوانمردان به نزدیک یکی رفتند که او دعوی جوانمردی کردی. چون در خانه او رفتند، آن جوانمرد گفت غلام را: «برو سفره بیاور» غلام سفره نیاورد. تقاضا بسیار کرد، غلام برفت سفره بیاورد. جوانمردان یکدیگر را نگاه کردند و گفتند این مرد دعوی فتوت میکند، اگر غلام از او فتوت بشناختی، بار اول سفره آورده بود که در فتوت نیست تقاضا سفره کردن. آن جوانمرد روی به غلام کرد و گفت چرا سفره نیاوردی؟ غلام گفت چون برفتم که سفره بیارم مورچه ای بر سفره میرفت، روا نداشتم سفره با مورچه پیش جوانمرد آوردن و از جوانمردی خویش نیافتم که آن مورچه از

سفره خود بیندازم و از طعام خویش محروم گردانم، صبر کردم تا مورچه برفت پس سفره بیاوردم (۱۹۰).

شیخ ابراهیم شیبان رحمہ اللہ علیہ چهارپای به اجرت گرفته بود تا سفر رود. چون در راه میرفت، تازیانه از دست او بیفتاد. شیخ ابراهیم از اسب فرود آمد، هم بر جای بداشت و پیاده برفت و تازیانه برداشت. او را گفتند: «اگر سوار برفتی، چه بودی؟» گفت: «چهار پای گرفته بودم تا راست رود، چون بازگردانم مشقتش زیاد شود» (۱۶۵).

مهمان نوازی ارباب فتوت در برابر حیوانات

سری سقطی هر شبی که افطار کردی یک لقمه از غذا خویش بگذاشتی بامداد خرد کردی گنجشک بیامدی و آن بخوردی (۱۵۱).

مردان متقی و آزادی حیوانات اسیر

سفیان الثوری رحمہ اللہ علیہ در بصره آمد. در محلتی میگذشت، کودک را دید بلبل گرفته و رشته در پای او کرده و میپرانید و آن بلبل را زبان از دهان بیرون افتاده و نفس بر وی تنگ شده، سفیان را بر وی شفقت آمد. کودک را گفت: «این بلبل را با پنج درم با من بفروش.» کودک گفت: «فروختم» درم بستند و بلبلی را رها کرد. راوی میگوید تا زنده بود، آن مرغک هر روز به کنار سرای او آمدی و چون از دنیا بیرون رفت هر روز بر سر گور سفیان آمدی و تسبیح خویش میگفتی. چون سه روز بگذشت، مرغک بر سر گور سفیان بیفتاد و جان بداد (۱۷۶).

از بررسی اخلاق عملی عارفان و برخورد آنها با حیوانات، آموزه‌هایی حاصل میشود که روابط انسانها با موجودات و پدیده‌های طبیعت را به تأمل برمیانگیزد. صوفیه شفقت بر حیوانات را موجب توفیق به معارف الهی و واقع‌های متعالی دانسته‌اند، شفقت موسی بر بزغاله گریخته از گله بدان جا میرسد که ملاک گزینش او در پیشگاه پروردگار می - گردد. موسی به یک شفقت برگزیده نبوت میشود و خداوند رحمت به خلق را برتر از نبوت میدانند. شفقت بر سگی تشنه توسط زنی گناهکار، موجب وحی خداوند بر پیامبر

- زمانه و یافتن مقام عالی مغفرت و آمرزش در نزد خداوند میشود. مهربانی و توجه بر خطای بچه‌های ناتوان خطای کشنده گوساله در نزد مادر را مورد عفو قرار میدهد و مهمتر آن که نگرانی بر قوت مرغکان در هوای سرد، کمر بیگانگی از میان گیری می - گشاید و تاج بندگی خداوند بر سر او مینهد.

نیکی و بخشش بر اشرار

انسان علاوه بر روح محدود یک روح نامحدود دارد که او را به عشق، ذوق و نועدوستی، احسان و وفاداری وادار میکند و این روح از مبداء عالی و بالا فیض می‌گیرد. انساندوستی و اندیشیدن به رنجهای زندگی و به ویژه رنجهای انسانی و دردهای دوستان و یاران در کانون توجه حکایات هزار حکایت صوفیان قرار می‌گیرد. یکی از کارهای عجیب صوفیه، رفتار این قوم با اشرار است. آنان به واسطه دید عرفانی عمیق خود در حوزه اخلاق ضمن این که با بدی و زشتی ستیزه میکردند با کسانی که مرتکب این اعمال میشدند، بزرگوارانه برخورد میکردند و جایز الخطا بودن آدمی، امید به توبه و رحمت خداوند را از دلایل عمل خود میدانستند. مؤلف هزار حکایت صوفیان رنج و محنت اجتماعی عارفان و بزرگان و واکنشهای برخاسته از محبت و جوانمردی آنان به بدخواهان خویش و زشت کرداران را سرمشقی اخلاقی پیش روی خواننده قرار میدهد؛ گویی هر لحظه از نگارش این حماسه عرفانی برای او بهانه و مجالی است تا دوستی حق را در عین اعراض از دنیا در غمخوارگی مخلوقات الهی با گشاده نظری و بدون تعصب باز یابد. حکایاتی که عارف سختی و گذشت از خود را به خاطر دیگران میپذیرد؛ این حکایات از پیرنگهای مختلف برخوردار است گاه بر شفقت و مهربانی بر درماندگان و نیازمندان اصرار میورزد و گاه بر شفقت بر اشرار و گناهکاران و گاه شفقت و همدلی بر دوستان و یاران.

تحمل صبورانه مردان حق در برابر بدرفتاریها

شیخ ابوعلیالتقی خوش خوی بود و در همسایگی وی جوانی بود کبوتر بازی می‌کرد، سنگ انداختی و سنگ اندر سرای شیخ افتاد. کسان وی گفتند: «چرا جزای این جوان نکنی؟» شیخ گفت: «با همسایه بدخویی نتوان کرد.» دیگر روز جوان سنگی با کبوتر انداخت، در سرای شیخ افتاد و با سر شیخ رسید و بشکست. غلام گفت: «بروم و آن جوان را زجر کنم.» شیخ گفت: «این مکن و لکن در باغ ما شاخ مواصل است سخت دراز و نیکو، ببر و بدان جوان ده و بگویی که هر وقتی که خواهی کبوتر پیرانی، این شاخ درخت بجنبان تا تو را سنگ نباید انداخت و دست تو را سستی نرسد و رنجور نگردد (هزار حکایت صوفیان: ۲۱۲).

صوفیه در مدارا با همسایگان بسیار موفق بوده‌اند تا جایی که همسایگان غیر مسلمان ایشان تحت تأثیر اخلاق حسنه ایشان به اسلام روی آوردند. در احوال مالک دینار در مدارا با همسایگان گویند: مالک دینار آنقدر با همسایه جهود خود که نجاست مبرزش را در خانه او میانداخت، مدارا کرد تا وی مسلمان شد (عطار، ۱۳۸۷: ۱۰۹). و حکایتی با همین مضمون از حسن بصری که همسایه آتش پرست خود را در هنگام نزع آنقدر نصیحت کرد تا به شرف اسلام نایل گردید و از آتش دوزخ رها شد (غزالی، ۱۳۶۱: ۳۳۷). در احوال بایزید بسطامی گفته‌اند: از گورستان باز می‌گشت. جوانی می‌آمد و بربطی در دست میزد، چون به بایزید رسید، بربط بر سر بایزید زد و سر او و بربط شکست. بایزید به خانه رفت. بهای بربط معلوم کرد و با حلوا برای جوان فرستاد. جوان دانست که بربط بر سر چه کسی زده است به خدمت شیخ آمد و از او حلالیت خواست و در خدمت شیخ توبه کرد (هزار حکایت صوفیان: ۲۱۲). هجویری معتقد است پیران باید جوانان را به جهت عمر و گناه کمتر فضل نهند. شفقت بین دوستان موجب ندیدن عیوب و سهولت روابط دوستانه میشود. صوفیه شفقت با کودکان و جوانان را تأکید کرده‌اند. این قوم، عتاب هنگام خیانت دوستان را نهی کرده‌اند و به صبوری و تأمل در تنبیه سفارش کرده‌اند. در هزار حکایت صوفیان نقل است که یکی از مشایخ با اصحاب خویش به

صحرا رفتند. جماعتی را دیدند به شراب خواری و نواختن مشغول بودند. شیخ به نزد جوانان رفت. گفتند: «دانیم که به امر معروف آمدی، قدحی از شراب به او دادند و گفتند که اگر با ما در خوردن این قدح موافقت کنی ما همه توبه میکنیم.» شیخ قبول کرد، قدح در دست گرفت و گفت به عادت شما که قدح به یاد کسی میخورید، این قدح به یاد آن روز که ما را تنها به خاک تسلیم کنند و جانهای ما را به افق الاعلی بردارند. به یاد آن روز که ما را در گور کنند و نامه اعمال بر دست ما دهند و ما ندانیم که به بهشت رویم یا دوزخ.» فریادی از جوانان برآمد که شیخ ما را از شراب آخرت مست کردی. همگی در حال توبه کردند و خداوند گناهان آنها عفو نمود (۱۶۱).

هدایت در اثر شفقت و همدردی مردان متقی

ابوالحسن نوری در میان آب رفت تا غسل کند و جامه از تن برکشید. دزدی بیامد و جامه او برگرفت و برفت. ابوالحسن ساعتی بود. دزد باز آمد جامه آورد و بنهاد، گفت: «ای شیخ! جامه تو من برداشتم، دستم توانا و با قوت بود، اکنون دستهای من بی قوت شد. شیخ دعا کن، دستهای من باز به حال خود آید.» ابوالحسن گفت: «آنچه مرا بود به ما باز داد، تو آنچه را بود بدو باز ده.» در حال دعای وی ملک تعالی اجابت کرد و دست دزد درست شد. مرد توبه کرد که دیگر دزدی نکند (همان: ۴۵۴).

خلف بن ایوب رحمه‌الله علیه در سرای خویش نماز میکرد، دزدی در سرای او رفت و قماشات هرچه بود برگرفت، برداشت و به در نقب آورد تا ببرد. نقب تنگ آمد، نمی توانست بردن و بر دیوار شدن، خلف بن ایوب سلام کرد و گفت: «ای آزاد مرد! در خانه این سو است، از این جا بیرون رو تا ترا رنج نرسد.» دزد چون آواز او بشنید خجل گشت و پیش او آمد روی بر خاک نهاد و توبه کرد (همان: ۲۲۲).

جنید در حکایت عطار همین طور عمل میکند: دزدی به خانه جنید رفت و هر چه گشت چیزی به دست نیاورد، عاقبت پیراهنی یافت و آن را با خود برد. روز دیگر خواست آن را در بازار بفروشد ولی خریدار کسی را می خواست که آن پیراهن را

بشناسد تا شکی باقی نماند، جنید خود پیش رفت و گفت: من این پیراهن را می‌شناسم و تو میتوانی آن را با خاطر آسوده خریداری کنی (عطار، ۱۳۷۳: ۴/۱۸).

صوفیه رحم بر اشرار را موجب هدایت و گشایش امور آنها میدانند، به عقیده آنان تسامح و تغافل از لغزشهای یاران از ادب دوستی است؛ نگریستن با چشم دوستی به یاران، عیبها را میپوشاند و در نظر همه حسن جلوه میدهد و خوشایند مینماید. احمد خسرویه نیز در برخورد با بدکاران رفتار مشابهی دارد: شبی دزدی به خانه خسرویه رفت، بسیاری بگشت و هیچ نیافت، خواست که نومید بازگردد، احمد او را آواز داد: ای جوانمرد! بازگرد و دلو برگیر و آب برکش، طهارت کن و به نماز مشغول شو. چون روز شد احمد صد دینار زر به دزد داد و گفت: بگیر این جزای یک شبی توست. دزد را حالتی پدید آمد و برپای شیخ افتاد، توبه کرد و از میدان او شد (عطار، ۱۳۸۷: ۳۸۸).

همدلی با یاران و دوستان:

مردان فتوت و آسایش دوستان

مردی بود زنی خواست با جمال و وی را نکاح کرد. آن زن را آبله برآمد و هر دو دیده‌ی وی تباه شد. مرد جوان از آن حال خبر یافت، یک شب فریاد و فغان برآورد و گفت مرا چشم درد میکند و دیده برهم نهاد و گفت: «دیده‌های من نابینا شد.» مدتی برآمد زن از دنیا بیرون شد، مرد هر دو دیده باز کرد، او را گفتند: تو نابینا بودی. گفت: بینا بودم و لکن در موافقت با آن زن دیده بر هم نهادم که اندر طریقت فتوت نیست که یک یار نابینا بود و دیگری بینا. (هزار حکایت صوفیان: ۱۸۸).

ابراهیم ادهم رحم‌الله علیه با قومی در سفر بود. شبی در بیابان حاضر بودند، بادی صعب و سرد برآمد، مسجدی بود، پیران در آن مسجد رفتند، باد اندر می‌آمد و ایشان را همچنان سرد میبود. ابراهیم بگذشت تا ایشان بختند، برخاست و به جای گذرگاه باد ایستاد و ایشان را تا روز از آن نگاه میداشت (هزار حکایت صوفیان: ۱۷۶).

در تمامی آثار نظری عرفانی به حکایت‌هایی از این دست برمیخوریم. عطار نیز معتقد است که ابراهیم ادهم جلوه عالی اخلاق صوفیانه است و نمونه‌های عالی از

سجایای اخلاقی در این عارف بزرگ در مواجهه با دوستان و یاران مشهود است: وی از طریق باغبانی وجه حلالی کسب کرده، آن را برای معاش یارانش هزینه میکرد (عطار، ۱۳۸۷: ۱۵۶). همچنین در حکایتی دیگر منقول از امام محمد غزالی آمده است که: درویشی دیگر با ابراهیم ادهم همسفر مکه شد. ابراهیم پیشنهاد کرد که یکی از ایشان امیر باشد، ابتدا ابراهیم ادهم امیر شد و آن درویش فرمان میبرد و ابراهیم به این بهانه تمامی زحمات سفر را بر خود حمل میکرد، در مکه که درویش امیر شد، باز ابراهیم زحمات را بر جان خرید و خدمت امیر را بر خود واجب میشمرد و درویش از شرم وی میگریخت (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۶۲).

در احوال عطا ازرق و برخورد او با کنیزک این گونه آمده است: عطا ازرق به خانه رفت. عیال او با او گفت که در خانه طعام و قوتی نیست و کودکان ما گرسنه‌اند، دو درم از بهای ریسمان ستهام به بازار رو آرد بخر. عطا آهنگ بازار کرد، در راه کنیزکی را گریان دید، گفت: «ای کنیزک! ترا چیست که گریانی؟» گفت: «خواجه من دو درم به من داد برای خرید، آن دو درم گم شد و توان به خانه رفتن ندارم.» عطا آن دو درم به وی داد و گفت: «در مقصود خود صرف کن» به خانه بازگشت و نگران بود. در بگشاد دید زن نان میپخت. گفت: «آرد از کجاست؟» گفت: «از آن جا که تو آوردی، نیک آردی است، بعد از این، همه از این بخر» (هزار حکایت صوفیان: ۶۳۱).

صوفیه همدردی و مساعدت با دوستان را از جمله حقوق وی شمرده‌اند و آن را برگرفته از سفارش‌های پیامبر اکرم (ص) میدانند که فرمود: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، مَنْ كَانَ فِي حَاجَةٍ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ» «مسلمان برادر مسلمان است، هر کس حاجت برادرش را روا کند، خدا حاجتش را روا میکند». (غزالی، ۱۳۶۹: ۱۷۲).

همدردی تنها ابراز تأسف نیست بلکه همدردی، تدبیر و تلاش تا رفع مشکل و اندوه یاران است. در مدارا و مروت با دوستان نمونه‌های بسیاری نقل کرده‌اند از جمله آن که: دو بزرگ دین به زیارت رابعه آمدند. هر دو گرسنه بودند. با یکدیگر گفتند: بُوک که طعامی به ما دهد که طعام او از جایگاه حلال بود. چون بنشستند ایزاری بود، دو گرده بر

او نهاده. ایشان شاد شدند. سالیلی فرا درآمد. رابعه هر دو کرده بدو داد. ایشان هر دو متغیر شدند و هیچ نگفتند. زمانی بود، کنیزی درآمد و دستهای نان گرم آورد و گفت: این بانو فرستاده است. (عطار، ۱۳۸۷: ۱۴۰)

و نیز نقل است که: سهل بن ابراهیم با ابراهیم ادهم همسفر شدند، سهل بیمار می‌شود، ابراهیم ادهم خر خویش را فروخته و مخارج دوست بیمار را هزینه میکند (قشیری، ۱۳۶۱: ۲۶).

مالک دینار رحم‌الله علیه در بیماری بود، همسایه‌های او را نزدیک آمد و او را نان و شیر بیاورد. در همسایگی او زنی بیوه بود و یتیمان داشت گفت: «این نان و شیر بدان یتیمان دهید» (هزار حکایت صوفیان: ۶۲۲).

صوفیه به حسن همجواری و رعایت همسایگان مقید بوده‌اند و از جمله حقوق همسایه که این قوم خود را ملزم به رعایت آن دانسته‌اند غمخواری وی در هنگام مصائب و سختیهاست.

صوفی واقعی و گذشت از جان در راه برادران

حذیفه العدوی گفت: «روز احد که مسلمانان را وقعت افتاد، به طلب عم خویش رفتم و او را در میان کشتگان طلب کردم هنوز رمقی داشت مطهره پر آب برداشته بودم و او را گفتم که آب دهم. ناگاه ناله‌های به گوش من رسید، گفت برو و آب به وی ده. رفتم و خاک از رویش برداشتم چون خواستم که آب دهم، ناله مجروح دیگری به گوش رسید. گفت: برو و آب را به وی ده. بر مجروح دیگر رفتم، وی بر دیگری اشارت کرد. گرد مجروحان برآمدم هر یکی در حال جان دادن شربت آب بر دیگری ایثار میکرد. نزد عم خود رسیدم جان داده بود و ایشان نیز جمله جان داده بودند. آب بماند (همان: ۱۷۹).

اویس قرنی موافقت و همدردی با دوست را از دین دانسته است و روزی که که در جنگ احد دندان رسول اکرم (ص) شکست، اویس نیز به موافقت آن حضرت دندانانش را شکست (عطار، ۱۳۸۷: ۸۵). نمونه‌های فراوانی از توجه عاطفی و جوانمردانه صوفیه در روابط دوستانه ذکر شده است و به رفتار با نزدیکان به ایثار و جوانمردی توصیه شده

است. بایزید میگوید: بارالها! اگر مشیت تو بر این قرار گرفته است که یکی از بندگان مخلوق خود را به آتش دوزخ عذاب دهی، پس جسم مرا آنچنان بزرگ کن که دیگر کسی غیر از من در آن دوزخ جای نگیرد (اسرار التوحید، ۱۳۶۱: ۱۸۷). آری چنین کنند بزرگان چو کرد باید کار!

نتیجه‌گیری:

با تأمل و تعمق در حکایات هزار حکایت صوفیان و بررسی حکایات مشفقانه و بشر دوستانه آن به این نتیجه می‌رسیم که؛ هزار حکایت صوفیان اثری عرفانی با هدف نهایی تعلیم و آموزش است. مؤلف عارف و ناشناخته آن با طرح داستانهای کوتاه افزون بر وجه عقیدتی و باطنی به مسائل اخلاقی و روابط بشری اهمیت میدهد. حکایات هزار حکایت صوفیان انسان دوستی و شفقت بر همه مخلوقات الهی را کانون توجه قرار می‌دهد و رنج و محنت عارفان و بزرگان و واکنشهای برخاسته از محبت و جوانمردی آنان به اشرار و بدخواهان خویش را الگویی عملی فرا روی خواننده قرار می‌دهد. ویژگیهای اخلاقی هزار حکایت صوفیانی مبتنی بر اندرز و در پی تنظیم رفتارهای درست اجتماعی است و مخاطب را به اندیشیدن خاص به نتیجه اعمال فرا میخواند و به ندای تجارب بهترین انسانها یعنی عرفا، اولیاء و بزرگان دعوت میکند. هزار حکایت صوفیان با کاربرد لطایف عرفانی با کلامی بیپیرایه به ارشاد و هدایت عموم مردم می‌پردازد، مردم را به اعمال نیک انسانی دعوت میکند و راههای نیل به سعادت اخروی را با معرفی و شناسایی فضایل اخلاقی نشان میدهد.

منابع و مأخذ:

- ۱ - اکبریان، رضا. (۱۳۷۸). اخلاق و عرفان، تهران: فرهنگ اسلامی.
- ۲ - ایرانی، دین‌شاه. (۱۳۶۱). اخلاق ایران باستان، تهران: فروهر.
- ۳ - بابا زاده، علی اکبر. (۱۳۷۴). آیین دوستی در اسلام، تهران: بدر.
- ۴ - پناهی، مهین. (۱۳۷۸). اخلاق عارفان، تهران روزنه.
- ۵ - خاتمی پور، حامد. (۱۳۸۹). هزار حکایت صوفیان، تهران: سخن.

- ۶ - ریتر، هلموت. (۱۳۷۴). **دریای جان**، ترجمه عباس زریاب خوبی و مهر آفاق بایبوردی، تهران: الهدی.
- ۷ - زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). **با کاروان اندیشه**، تهران: امیرکبیر.
- ۸ - عطار، فریدالدین. (۱۳۸۷). **تذکره الاولیا**، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران: اساطیر.
- ۹ - _____ . (۱۳۷۳). **مصیبت نامه**، تصحیح نورانی وصال، تهران: زوار.
- ۱۰ - غزالی، محمد. (۱۳۶۱). **کیمیای سعادت**، تصحیح احمد آرام، تهران: کتابخانه مرکزی.
- ۱۱ - _____ . (۱۳۶۹). **احیاء العلوم الدین**، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۲ - فوشه‌کور، شارل. (۱۳۷۷). **اخلاقیات مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی**، ترجمه محمدعلی امیر معزی و عبدالمحمد روح بخشان، تهران: نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- ۱۳ - قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). **رساله قشیریه**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۴ - کاشانی، عزالدین. (۱۳۶۷). **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- ۱۵ - محمدبن منور. (۱۳۶۱). **اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید**، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، تهران: امیرکبیر.
- ۱۶ - محمدی، احسان. (۱۳۸۰). **گفتگوی تمدنها**، تهران: زهد.
- ۱۷ - مطهری، مرتضی. (۱۳۶۶). **انسان کامل**، ج: ۶، تهران: مؤسسه مکاتباتی اسلام‌شناسی.
- ۱۸ - معین، محمد. (۱۳۶۲). **فرهنگ معین**، تهران: امیرکبیر.
- ۱۹ - ممتحن، حسینعلی. (۱۳۵۵). **کلیات تاریخ عمومی**، تهران: دانشگاه ملی.
- ۲۰ - نیشابوری، رضی‌الدین. (۱۳۵۵). **مکارم اخلاق**، تهران: دانشگاه تهران.

بررسی ادبیات تعلیمی کودک و نوجوان بر اساس نظریه کمینه‌گرایی (مینیمالیسم)

دکتر آسیه ذبیح‌نیا عمران^۱

حسین یگانه مهر^۲

چکیده

مینیمالیسم (Minimalism) یا کمینه‌گرایی، یک مکتب هنری است که اساس آثار خود را بر پایه‌ی سادگی بیان و مضامین خالی از پیچیدگی فلسفی و یا شبه فلسفی بنیان گذاشته است. نویسندگان این مکتب عقیده دارند که صرفه‌جویی در کلام و کوتاه نویسی موجب زیبایی می‌شود و بر تأثیر کلام یا بلاغت می‌افزاید. هرچند امروزه موطن اصلی روایت داستانی مینیمال را مغرب زمین می‌دانند ولی در ادبیات مشرق زمین و به ویژه ایران، مکتبی نو محسوب نمی‌گردد چرا که از ابتدای ظهور آثار ادبی همزاد آن بوده است و عالی‌ترین نمونه‌های آن را نیز در ادبیات کلاسیک ایران هم در سطح کودک و نوجوان و هم بزرگسال به وفور می‌توان یافت. در این پژوهش تلاش شده تا ادبیات تعلیمی کودک و نوجوان ایران، بر اساس تئوری‌های مکتب مینیمال بررسی گردد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد، با توجه به محدودیت‌های شناختی کودکان، روایت‌های مینیمالی، بهترین بستر برای بیان ادبیات تعلیمی است. کلام مطول مناسب مخاطبین کودک و نوجوان نیست و حوصله این گروه سنی را برنمی‌تابد و از جنبه‌های تعلیمی و آموزشی آن می‌کاهد؛ لذا در ادبیات کودک و نوجوان ایران از «ایجاز» برای بسیاری از مضامین تعلیمی نیز استفاده می‌شده است.

واژه‌های کلیدی: مینیمالیسم، کمینه‌گرایی، ادبیات تعلیمی، کودک و نوجوان، ایجاز.

۱ - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور یزد.

۲ - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور یزد.

۱ مقدمه

داستان‌های تعلیمی و آموزشی مخاطبان بسیار و گوناگونی را در طول حیات خود داشته‌اند. از جمله مخاطبان این نوع ادبی، کودکان هستند. از آنجا که کودک دارای محدودیت‌هایی است، آثار تعلیمی هم که در رابطه با او نوشته می‌شود، باید دارای ویژگی‌هایی مطابق با محدودیت‌های کودک باشد. داستان‌های آموزشی که برای کودک نوشته می‌شود از لحاظ سادگی و روانی دارای ویژگی‌های زیر است:

- کوتاه و شیرین باشد و از گزافه‌گویی و به کار بردن کلمات دشوار به دور بوده باشد.
- فضاسازی، شخصیت‌پردازی و صحنه‌پردازی مناسب با درک کودک داشته باشد.
- فلسفه و اندیشه خاص و پیچیده نداشته باشد.
- نثر داستان، ساده و خوب و روشن باشد و طرح آن نیز راحت و دست‌یافتنی و سهل‌انگارانه باشد.
- بنابر این ضرورت توجه به مخاطب کودک و ویژگی‌ها و شرایط درک و فهم او بسیار مهم و ضروری می‌نماید.

هم‌چنین از نظر تعلیمی، کارکردهای زیر مورد انتظار است:

- کودک را با رخدادهای جهان و عناوین و انسان‌ها و اجتماع آشنا کند.
- نیروی هویت‌بخشی و کمک به هم‌نوع را در او تقویت کند.
- قدرت تخیل کودک را بالا ببرد.
- آموزش مستقیم در آن صورت نگیرد، اما جنبه‌ی آموزشی آن زیاد باشد.
- به او بینش کافی را برای پذیرفتن واقعیت‌های تلخ و ناملایم بدهد.
- کودک را به حفظ ارزش‌ها، هنجارها و احترام به قانون‌گرایش دهد و از عقاید خرافی و بدی دور سازد. (سیدآبادی، ۱۳۸۱: ۲۰)

کودکان از داستان‌های بلند و پر و سنگین خسته می‌شوند. پس یکی از مشخصه‌های داستان‌های این گروه سنی این است که متن باید کوتاه باشد؛ به عبارت دیگر کودکان داستان‌هایی را دوست دارند که در یک نشست کوتاه تمام شود. یکی دیگر از ویژگی‌های

داستان کودک، نزدیک بودن به واقعیت است. داستان هر قدر به طبیعت نزدیکتر باشد برای این رده ی سنی راحت تر و بهتر است. نویسنده ای که برای گروه سنی کودکان ۷، ۸ و ۹ ساله می نویسد، باید به پیچیده تر شدن سن این گروه توجه کند. عناصر ادبی و هنری موجود در این دوره ی سنی بیشتر است. اما همچنان زبان داستان باید ساده و روان باشد.

نویسنده‌ای که برای گروه سنی ۱۱ و ۱۰ ساله می نویسد باید توجه داشته باشد که کودک از شروع این سنین دوره ی جدیدی از زندگی خود را شروع می کند و روند رشد و بلوغ جسمی و روانی را آغاز می کند و در جستجوی نیازمندی های جدید برمی آید. کودکان در این سن و سال به دنبال تجسس برای یافتن فلسفه صحیح زندگی به مسائل انسانی در اجتماع توجه می کنند و به داستان های واقعی انسانی و حتی کتاب‌های ساده فلسفی علاقمند می شوند و دخترها از افسانه های فلسفی و شرح حال زنان فداکار و پسرها از داستان هایی درباره ی اکتشافات و اختراعات لذت می برند. ولی نکته ی مهم این است که نکات تعلیمی به فراخور هر دو گروه باید در داستان چه منظوم و چه مثنوی گنجانده شود.

از طریق داستان می توان مضامینی خوب و مؤثر مانند آموزه های عمیق دینی و اعتقادی، احترام به بزرگترها، شجاعت، وطن پرستی، انصاف و محبت به هم نوع، کمک به نیازمندان، صرفه جویی، ساده زیستن، عدالت اجتماعی و هم چنین ایجاد روحیه ی سنت دوستی را به کودکان ارائه داد و او را به فرهنگ خودی پایبند کرد. پیامد این کار، آشنایی با محدوده ی فرهنگ بومی، و تلاش برای حفظ کلیت خود است. کشش ها و جذبه های عناصر تشکیل دهنده ی داستان با خواسته ها و نیازهای روحی و روانی کودکان باید رابطه داشته باشد. کودک با ذهن و فکر ستوده ای که دارد مضامین مختلف اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی را از لایه های حوادث و الفاظ می یابد و با بینش فیلسوفانه خود، کیفیت و مضامین را استدلال کرده و به تدریج وارد رفتار خود می کند. (نصیری،

۲- کمینه‌گرایی (مینیمالیسم) چیست؟

کمینه‌گرایی یا مینیمالیسم جنبش یا سبکی ادبی است که ویژگی اصلی آن کاهش مفرط محتوای اثر به حداقل عناصر ضروری است. پیامد این جنبش هنری، رواج داستان بسیار کوتاه، با دو ویژگی کم حجمی و سادگی است. نویسندگان این سبک با حفظ اصول ساختاری و فنی داستان، زمان ساده و با به کارگیری شگردهایی چون: مقدمه گریزی، به کارگیری مضمون یا تم جذاب، شکل دادن به داستان بر پایه نقل، گفتگو و روایت، کاربرد واژه‌های ساده و جمله‌های ساده و صریح، سعی کرده‌اند داستان‌هایی موثر و ماندگار بیافرینند. برخی ویژگی‌های سبک مینیمالیسم عبارتند از:

۲-۱- محدودیت

۲-۱-۱- محدودیت حجم

با آنکه کم حجمی اصلی‌ترین ویژگی داستان‌های مینیمالیستی است ولی میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. برخی تعداد واژه‌های متن داستان را ملاک تعیین حجم کم می‌دانند و داستان‌های ۲۵۰ تا ۷۵۰ کلمه‌ای ارائه کرده‌اند؛ در حالی که در واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی ۵۰۰ تا ۱۵۰۰ کلمه ملاک کم حجمی معرفی شده است. (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۱۰۰) تعداد واژه‌های داستان‌های مینیمالیستی در کتاب «راهنمای ادبیات» هیو هلمن و ویلیام هارمن ۵۰۰ تا ۲۰۰۰ واژه دانسته شده است. (پاینده، ۱۳۸۵: ۳۸) حجم کوچک داستان‌های تعلیمی مینیمالیستی علاوه بر کمی بودن، کیفی نیز هست. به این معنی که به عواملی چون فشردگی در بکارگیری عناصر داستانی، محدودیت حادثه داستانی و محدودیت زمان حوادث و ژرف ساختن‌های داستان بستگی دارد.

ویژگی این سبک در ادبیات و هنرهای نمایشی، کاهش مفرط محتوای اثر به حداقل عناصر ضروری است که نتیجه آن محدودیت دایره واژگان و سادگی و خشکی و امساک از گفتار تا حد سکوت است. (شریفی، ۱۳۸۷: ۱۳۸۶) مینیمالیسم را در فارسی معادل «خردگرایی و حداقل‌گرایی» دانسته‌اند. (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۸۹) به نظر آنان سادگی و کم حجمی اصلی‌ترین ویژگی این سبک است زیرا بیان ساده، هم زیبا است و هم زمینه

عاطفی قوی تری را با مخاطبان فراهم می‌کند. می‌توان گفت در نظر طرفداران سبکِ کمینه، «ایجاز» و «سادگی»، دو ویژگی زیبایی شناسانه است که مخاطب کودک و نوجوان در برابر آن واکنش نشان می‌دهند و برای آنان منشای لذت می‌شود. در داستان‌های مینیمال کودک و نوجوان، حذف زواید، ابزاری برای کمال اثر هنری محسوب می‌گردد. به داستانک زیر از صادق چوبک توجه فرمایید:

دو همراه، دو گرگ، گرسنه و سرما زده از کوه به دشت می‌آیند. چیزی برای خوردن پیدا نمی‌کنند. پای یکی در برف فرو می‌رود و توان حرکتش نمی‌ماند. آن دیگر دندان در حلقومش فرو می‌برد و خون فسرده از درون رگ‌هایش می‌مکد. (چوبک، ۱۳۵۶: ص ۱۴۷)

۲-۱-۲- محدودیت شخصیت‌ها و وقایع

محدودیت تعداد شخصیت‌ها به عنوان یکی دیگر از ویژگی‌های آثار تعلیمی مینیمال است. در اغلب داستان‌های کودک و نوجوان مانند داستان‌های سبک کمینه، کانون روایت بر پایه‌ی حداقل شخصیت است. در این سبک، زمان و مکان وقوع حوادث داستانی در تمامی داستان‌های مینیمال کودک و نوجوان، محدود، ثابت و بدون تغییر است و تداوم داستان و متن در آن‌ها یکسان است.

شخصیت داستانی، انسانی است که با خواست نویسنده پا به صحنه‌ی داستان می‌گذارد، کنش‌های مورد نظر او را انجام می‌دهد و در پایان از داستان خارج می‌شود. (اخوت، ۱۳۷۱: ۱۲۵) در داستان‌های مینیمالیستی برای مخاطب کودک و نوجوان، شخصیت و حوادث بسیار محدودی در کانون طرح قرار می‌گیرند. گاه یک و گاه دو شخصیت، اصلیند. شخصیت‌ها اغلب نوعیند و از طبقات عادی جامعه انتخاب می‌شوند تا حوادث داستانی را بهتر منعکس کنند. مجموع کارهایی که در قصه‌های کودک و نوجوان انجام می‌شود محدود است. هرچند ممکن است تیپ‌های مختلفی این کارها را انجام دهد. مثلاً در یک قصه‌ی شاهزاده، دختر زیبا را نجات می‌دهد و در قصه دیگر

پسرک فقیر این کار را انجام می دهد. به هر حال کار انجام شده، یکی است. (پراپ،

۱۳۶۸: ۴۳)

پس لازم است تا نام‌ها در داستان‌های کودک و نوجوان ساده باشند. نام اشخاص و قصه‌ها لزوماً باید در قصه‌های کودکان ساده (ترجیحاً یک یا دو هجایی) باشد تا به خاطر سپردن آن‌ها برای آنان، مشکل نباشد. مانند داستان زاغ و باز از حکیم عنصری:

شنیده‌ام ز حکمی حکایتی دلبر	میان زاغ سیاه و میان باز سپید
که هر دو مرغیم از اصل و جنس یکدیگر	به باز گفت سیه زاغ، هر دو یارانیم
میان طبع من و تو میانه هست نگر	جواب داد که مرغیم، جز به جای هنر
تو از پلیدی و مردار پر کنی ژاغر	خورند از آن که بماند ز من ملوک زمین
تو را نشست به ویرانی و ستوران بر	مرا نشست به دست ملوک و میرانست
که من به فال ز معروفم و تو از منکر	ز راحتست مرا رنگ و رنگ تو ز عذاب
که میل خیر بخیرست و میل شر سوی شر	ملوک میل سوی من کنند و سوی تو نه
همی فسوس تو بر خویشان کنی ایدر	اگر تو از خویشان اندر قیاس من داری

(عنصری، ۱۳۴۲: ۱۴۱-۱۴۲)

از مهمترین عناصر هنر داستان نویسی، شخصیت است. البته بی آنکه بتوان مدعی شد دیگر عناصر و دیگر عوامل داستانی اهمیت ندارند. شخصیت در داستان شامل یک یک افراد، اشیا، حیوانات، گیاهان و دیگر پدیده‌هایی است که نویسنده در اثری تخیلی، تمثیلی، نمادین، واقعگرا و طنز و ... انتخاب می کند تا داستان بر محور آن شخصیت و دیگر شخصیت‌ها پیش رود. شخصیتها از این نظر اهمیت دارند که آن‌ها داستان را جلو می‌برند و حوادث به تبع حرکت و کنش‌های آن‌ها در داستان رخ می‌دهد. از آنجا که بازیگران داستان کودک و نوجوان معمولاً انسانند، لذا ایشان را به نام اشخاص می‌خوانند. مناظره کدوبن با چنار دارای طرح ساده‌ای است:

نشیده‌ای که زیر چناری کدو بنی	بر رست و بر دوید بر او بر، به روز بیست؟
پرسید از آن چنار که تو چند روزه‌ای؟	گفتا چنار سال مرا بیشتر ز سی است

خندید پس بدو که من از تو به بیست روز
با تو مرا هنوز نه هنگام داوریست
فردا که بر من و تو وزد باد مهرگان
برتر شدم بگوی که این کاهلیت چیست
آن گه شود پدید که نامرد و مرد کیست

(ناصرخسرو قبادیانی، ۱۳۵۷: ۲۱۳)

۲-۱-۳- محدودیت زمان و مکان

عمل داستانی، در زمان و مکان اتفاق می‌افتد. داستان‌ها مینی مال زمان و مکانی ثابت و کلی دارند. وقایع در زمانی کوتاه اتفاق می‌افتند یا بیان می‌شوند، از این رو در داستان‌های این سبک طرح داستانی و روایت پر اهمیت است. محدودیت زمان و مکان وقایع در این داستان‌ها تابع کم حجمی و ایجاز است.

مانند حکایت زیر از سعدی:

شبی یاد دارم که چشمم نخفت
تو را گریه و سوز باری چراست؟
بگفت: ای هوادار مسکین من
برفت انگبین یار شیرین من
چو شیرینی از من به در می‌رود
چو فرهادم آتش به سر می‌رود
همی گفت و هر لحظه سیلاب درد
فرو می‌دویدش به رخسار زرد
که ای مدعی عشق کار تو نیست
که نه صبر داری نه یارای ایست ...

(سعدی، ۱۳۵۹: ص ۱۱۴)

۲-۲- سادگی

۲-۲-۱- سادگی زبان

بی‌پیرایگی زبان و ویژگی مشترک دیگر داستان‌های آموزشی مینی‌مال کودک و نوجوان است. در تمام حکایت‌های کودک و نوجوان زبان ساده است. نویسنده با به کارگیری واژه‌های متناسب موضوع پیام خود را به راحتی منتقل می‌کند. او با گزینش واژه در معنای حقیقی و ارتباط برقرار کردن میان واژه‌ها با استفاده از تناسب‌ها، تضادها و تقابل‌ها، سادگی روساخت را با استواری ژرف ساخت جمع نموده و با لحنی موقر و

پرهیز از «صنعت پردازی» و «آرایه بندی» متنی به دور از هرگونه لفاظی و پیچیدگی می‌آفریند.

درویشی به درخانه ای رفت. پاره نانی بخواست. دخترکی در خانه بود، گفت: نیست. گفت: چوبی، هیمه ای. گفت: نیست. گفت: پاره ای نمک. گفت: نیست. گفت: کوزه ای آب. گفت: نیست. گفت: مادرت کجاست؟ گفت: به تعزیت خویشاوندان رفته است. گفت: چنین که من حال خانه ی شما می بینم، ده خویشاوندِ دیگر می باید که به تعزیت شما آیند. (عبیدزاکانی، ۱۳۳۴: ص ۱۰۶)

۲-۲-۲- سادگی و کوتاهی عبارات

سادگی و کوتاهی جملات و پی در پی قرار گرفتن آن‌ها از برجسته ترین ویژگی‌های اکثر حکایت‌های تعلیمی کودک و نوجوان است. این ویژگی به حدی در کتاب‌های داستانی کودک و نوجوان شاخص است که می‌توان عنوان «مینیمال جمله‌های کوتاه» بر آن نهاد. نویسندگان کودک و نوجوان با گنجاندن موضوعات تعلیمی مانند: گذر عمر، مرگ، آداب اجتماعی، برخورد کامل و قاطع با دشمن و موضوعات دیگری که از عادی ترین مسائل زندگی سرچشمه می‌گیرند، حکایت‌هایی واقع‌گرا آفریده و نگاه خواننده را به مسائلی جلب کرده‌اند که گاه از روی عادت تعمقی در آن‌ها نمی‌شود. این موضوعات واقعی، ملموس و عینی از وجوه تشابه داستان‌های مینیمالیستی با حکایت‌های متناسب مخاطب کودک و نوجوان است.

۲-۲-۳- داشتن طرح ساده

طرح ساده ی داستان‌های تعلیمی، برای مخاطب کودک و نوجوان که به دلیل کم‌حجمی و فشردگی، ظرفیت گسترش و پیچیدگی نیافته است، از دیگر ویژگی‌های مشترک با داستان‌های سبک مینیمال است. در این نوع حکایت‌ها، طرح، وضعیتی موجود را که حادثه‌ی اصلی نیز هست، نشان می‌دهد. در تمام داستان‌های تعلیمی مینیمال کودک و نوجوان تمرکز روی حادثه اصلی داستان است. ساختار روایت در همه

موارد بر پایه ینقل (تلخیص) و گفتگوی شخصیت‌ها است و با همین ابزار، اطلاعات داستان که حاوی نکاتی تعلیمی است، به خواننده منتقل می‌شود. نمونه زیر به «صبر» را توصیه می‌کند و از «خشم» گرفتن بر حذر می‌دارد:

روزی حسین بن علی -رضوان الله علیهما- با قومی از صحابه و جوهان^۱ عرب بر سرخوان نشسته بود و نان می‌خورد و جبّه‌ای دیبای رومی گران‌مایه‌ی نوپوشیده بود و دستاری به غایت نیکو بر سر بسته. غلامی خواست که کاسه‌ای خوردن در پیش او بنهد و از بالای سراو ایستاده بود. قضا را کاسه از دست غلام رها شد و بر سر و دوش حسین بن علی آمد و دستار و جبّه بیش‌تر از خوردنی آلوده شد و بشریتی^۲ در حسین پدیدار آمد و از طیره و خجالت رخسار او برافروخت. سر بر آورد و در غلام نگریست. غلام چون چنان دید بترسید که او را ادب فرماید. گفت: «الکاظمین الغیظ و العافین عن الناس»^۳ حسین رضی الله عنه روی تازه کرد و گفت: ای غلام ترا آزاد کردم تا به یکبارگی از خشم و مالش من ایمن گردی. همه حاضران را از آن حلم و بزرگواری حسین در چنان حال عجب آمد و پسندیده داشتند. (نظام الملک طوسی، ۱۳۶۴: ۶۹)

۲-۳- استفاده از مضمون (تم) جذّاب

یکی دیگر از وجوه تشابه داستان‌های تعلیمی مینیمالیستی با حکایت‌های کودک و نوجوان گنجاندن درونمایه‌ی جذّاب در داستان است. در این حکایت‌ها ابتدا بُرشی از موقعیت شخصیت حکایت انتخاب شده و بعد از آن بهترین کنش و جذّاب‌ترین لحظه، روایت شده است. همه‌ی این مولفه‌ها و بلکه خیلی بیشتر از این، همه و همه در داستان‌های منثور و منظوم بجا مانده از ادبیات کلاسیک فاخر ایران زمین فراوانی بالایی دارد.

به نمونه زیر توجه فرمایید که در ستایش «ساده زیستی» است:

۱- جوهان: جمع وجه، بزرگان، سرشناسان.

۲- انسانیت، در این جا به معنی خشم و غضب.

۳- قرآن کریم، آل عمران/۳، آیه ۱۳۴. خشم خویش فرو می‌خورند و از خطای مردم در می‌گذرند.

شنیدم که وقتی دو صوفی به هم همی رفتند، یکی مجرد^۱ بود و با یکی پنج دینار، این مجرد بی باک همی رفت و هیچ همراهی طلب نکردی و هر جا که برسدی، اگر جایی ایمن بودی و اگر مخوف، بنشستی و بخفتی و بیاسودی و از کس نیندیشیدی. و خداوند پنج دینار با وی موافقت همی کرد و لکن دایم در بیم همی بود؛ تا وقتی بر سر چاهی رسیدند، جایی مخوف بود و معدن ددگان و دزدان. این مرد مجرد از آن چاه آبی بخورد و بازو داد و پای دراز کرد و خوش اندر خواب شد و خداوند پنج دینار از بیم همی نیارست خفتن و آهسته با خود همی گفت: چه کنم؟ تا از قضا آواز او به گوش آن مجرد رسید، بیدار شد، وی را گفت: ای فلان چه افتاد ترا، چندین چکنم چیست؟ مرد گفت: ای جوانمرد، با من پنج دینارست و این جای نخوف است و تو این جای بخفتی و من نمی یارم خفتن. مجرد گفت: این پنج دینار به من ده تا من چاره تو بکنم. آن مرد زر بدو داد؛ زر بستند و اندر آن چاه افکند و گفت: رستی از چه کنم چه کنم، ایمن بنشین و ایمن بخسب و ایمن برو که مفلس دژ رویین است. (عنصر المعالی، ۱۳۶۴: ۲۰۱)

۴-۲- واقع‌گرایی

به دلیل کم حجمی داستان‌های مینیمالیستی، معمولاً مجالی برای خیال‌پردازی‌های اغراق‌آمیز باقی نمی‌ماند، از این رو داستان‌های مینیمالیستی رئالیستی هستند (پارسا، ۱۳۸۵: ۳۹) «در داستان‌های تعلیمی کودکان واقع‌گرایی هر موضوعی *teem* چه کوچک چه بزرگ، شایسته‌ی توجه است. آن چه مهم است آن است که با دنیای کودکان و رغبت‌های آنان هماهنگ باشد. در دنیای داستان‌های کودک، کم نیستند قصه‌هایی که موضوع آن‌ها، مناسبات کودک با حیوانات دست‌آموز است. مناسبات کودک با اعضای بزرگتر و کوچکتر خانواده، با خواهران و برادران، با همسالان در کوچه و خیابان، با دوستان در مدرسه و آرزوها و دغدغه‌های کوچک و بزرگ آن‌ها، ترس‌ها و غم‌ها و

۱- مجرد در این جا به معنی عاری از مال دلق.

شادی های کوچک آن ها، همه از جمله مسائلی است که موضوع داستان های واقع گرا قرار گرفته است.» (پولادی، ۱۳۸۴: ۲۷) به نمونه زیر توجه فرمایید:

درویشی گیوه در پا نماز می گزارد. دزدی طمع در گیوه ی او بست و گفت: با گیوه نماز نباشد. درویش دریافت و گفت: اگر نماز نباشد، گیوه باشد. (عبیدزاکانی، ۱۳۳۴: ص ۸)

۵-۲- دغدغه‌های بشری

در داستان‌های تعلیمی مینیمالیستی کودک و نوجوان، می‌توان به اقتضای ساختار متن و با هدف تأثیرگذاری کلام بر عواطف و احساسات مخاطبان، درونمایه ی داستان ها را از مسائل روزمره و ساده انتخاب کرد؛ به نمونه ی زیر توجه فرمایید که در ستایش «ساده زیستی» است:

جنازه‌ای را بر راهی می بردند. درویشی با پسر بر سر راه بودند، پسر از پدر پرسید که بابا در این جا چیست؟ گفت: آدمی. گفت: کجایش می برند؟ گفت: به جایی که نه خوردنی باشد و نه پوشیدنی، نه نان، نه آب، نه هیزم، نه آتش، نه زر، نه سیم، نه بوریا نه گلیم. گفت: بابا مگر به خانه ی ما می برنش! (عبید زاکانی، ۱۳۳۴: ۶۱)

۳- نقش تعلیمی مینیمالیسم در ادبیات کودک و نوجوان

در ادبیات کلاسیک ایران، ایجاز، کوتاه کردن کلام و آوردن لفظ اندک است با معنی بسیار. نویسنده باید ضمن بکار گیری الفاظ اندک، رعایت فصاحت و بلاغت را نیز بنماید تا موجب اخلال، ابهام و تعقید در کلام نشود. (همایی، ۱۳۸۸: ۴۰۴) در مورد آثار تعلیمی که برای کودکان فراهم می شود، علاوه بر موجز بودن و فصاحت و بلاغت، رعایت شرایط سنی و فکر و روان کودک و نیز وجهه ی تعلیمی نیز باید مد نظر قرار گیرد. شاید به همین سبب از قدیم سخن موجز گفتن را از هنرهای ادبی شمرده اند و گفته‌اند: خیر الکلام ما قلّ و دلّ.

در این بخش به برخی دیگر از نمونه‌های مکتب مینیمالیسم و نقش و تاثیر تعلیمی آن بر مخاطب کودک و نوجوان پرداخته می شود:

۳-۱- مَثَل‌های تعلیمی مینیمال

مثل، جمله ای کوتاه، رسا، رایج، استعاری، اندرزی، اخلاقی و ... است که حاصل تجربیات مردم است و بین آنان مشهور شده و آن را بدون تغییر یا با تغییر اندک به کار می‌برند. کم حجمی، کوتاهی و ایجاز در مثل جزو جدایی‌ناپذیر امثال است. برخی از نویسندگان (میهنی، ۱۹۶۲: ۳۶) بر کوتاهی و ایجاز مثل تأکید می‌ورزند. ایجاز در مثل به اندازه ای است که هیچ حشو و زوایدی ندارد و معمولاً با حداقل کلمات معنی بزرگی خلق می‌شود. از آنجا که گنجینه واژگان کودک محدود است، نمی‌تواند از کتاب‌هایی که در آن واژه‌های دشوار استفاده شده است، به خوبی بهره‌برداری کند. گاهی حکایت آن قدر کوتاه است که همچون ضرب‌المثل به نظر می‌رسد: مانند حکایت زاغی که خواست راه رفتن کبک را بیاموزد و راه رفتن خودش را فراموش کرد:

عاقبت از خامی خود سوخته رهروی کبک نیاموخته
کرد فرامش ره و رفتار خویش مانده رغامت زده در کار خویش

(جامی، ۱۳۷۱: ۴۳۱)

«برخی از مثل‌ها بدون آن که داستانی داشته باشند، خود شبیه یک داستان بوده و کنش داستانی دارند.» (ذوالفقاری، ۱۳۸۶: ۴۱)

موش به سوراخ نمی‌رفت، جارو به دُمش می‌بست. (دهخدا، ۱۳۶۱، ج ۴: ۱۷۵۷)
مَشک خالی و پرهیز! در گذشته آب فروشان با عبارت «پرهیز آب، پرهیز آب» یعنی مواظب باش خیس نشوی، به مردم هشدار می‌دادند. حال اگر کسی مَشک آبش خالی باشد و پرهیز آب دهد، لاف زده است. (همان، ج ۱: ۴۲)
مثل «در اگر نتوان نشست»:

آن غریبی خانه می‌جست از شتاب دوستی بردش سوی خانه خراب
گفت او این را اگر سقفی بُدی پهلوی من مر تو را مسکن شدی
هم عیال تو بیاسودی اگر در میانه داشتی حجره دگر

گفت آری پهلوی یاران خوش است

لیک ای جان در اگر نتوان نشست

(مولوی، دفتر دوم، بیت: ۷۳۱-۷۴۲)

مثل «یخ فروش نیشابور»:

مَثَلْت هست در سرای غرور

مثل «یخ فروش نیشابور»

(سنایی، ۱۳۵۹: ۴۱۹)

در نیشابور گدایی سفیه هرچه از گدایی تحصیل می کرد بر یخ دادی و در جوال گذاشته و دوش گرفته، گرد کوچه و بازار گردیدی و هیچ کس با وی سودا نکردی تا آن که یخ آب شده از جوال بیرون آمدی و با وجود این روز دیگر باز به همان شغل مشغول شدی. (دهخدا، ۱۳۶۱: ج ۲: ۱۵۰۰)

مثل‌ها و تمثیلات کوتاه در آثار تعلیمی کاربردی گسترده دارند و در مواضع مختلف

برای تأکید بر سخن و حکم تکرار می شوند. حکایت‌های حیوانات نیز در زمره این تمثیل‌های کوتاه به شمار می روند و شکل ساده‌ای دارند. این نوع مثل‌ها در واقع نوعی از استدلال است و برای اقناع مردم عادی و برای انتقال فکر به آن‌ها بهترین شیوه‌ی بیان به شمار می رود که شبیه قیاس است:

مردی همه شب بر سر بیمار گریست چون روز شد او بمرد و بیمار بزیست

(سعدی، ۱۳۶۷: ۲۰۶)

۳ ۴ - تلمیحات تعلیمی مینیمال

تلمیح یعنی به گوشه‌ی چشم اشاره کردن؛ و در اصطلاح آن است که گوینده در ضمن کلام به داستانی یا مثلی یا آیه و حدیثی معروف اشاره کند. (همایی، ۱۳۸۸: ۳۲۸) از آن جایی که در آرایه‌ی تلمیح به یک داستان مفصل اشاره‌ای کوتاه می شود، آن را در زیر مجموعه‌ی ایجاز قرار می دهند. بخش قابل توجهی از ادبیات تعلیمی و مضامین دینی، با کمک تلمیح به کودکان آموزش داده می شود. از آن جایی که در آرایه تلمیح به یک داستان مفصل اشاره کوتاهی می شود آن را در زیرمجموعه ایجاز قرار می دهند.

مرغ گلین کی شود بی‌دم عیسی روان

نیست مسلم رما بی‌کلهت سروری

(اخسیکتی: ص ۱۱۰)

۳ ۴- فابل‌های آموزشی و اندرزی مینیمالیستی

فابل‌ها بیشتر کوتاه و ساده هستند و این به دلیل جنبه‌ی تعلیمی آن است. لذا می‌تواند در زمره‌ی مینیمالیزم قرار گیرد. فابل، در اصل و به مفهوم کلی به هر داستان خیالی یا بیان توصیفی گفته می‌شود؛ در مفهوم جدید و دقیق‌تر، عبارت است از حکایتی کوتاه- چه به نظم و چه به نثر- که به قصد انتقال یک درس اخلاقی یا سودمند گفته شده است. در این حکایت اخلاقی شخصیت‌ها اغلب حیوانات اند؛ اما اشیای بی‌جان، انسان‌ها و خدایان نیز ممکن است در آن ظاهر گردند. (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۴۲)

معروف‌ترین قسم تمثیل، تمثیل حیوانات (فابل) است. در فابل قهرمان حکایت، جانورانند که هر کدام ممثّل تپ یا طبقه‌ای هستند. مثلاً در کلیله و دمنه، شیر ممثّل (مظهر) شاهان و حاکمان است. (شمیسا، ۱۳۸۹: ۸۰) روباهی ماده، به یک شیر ماده طعنه می‌زند که او هرگز بیش از یک توله به دنیا نمی‌آورد. شیر جواب داد: بله یکی، اما شیری! حکایت‌های موجود فارسی که از زبان حیوان نقل شده اند، اغلب کوتاه، ساده، اخلاقی یا متضمن تعلیم اخلاقی به ویژه اخلاق اجتماعی هستند و از این رو در زمره‌ی فابل‌ها می‌گنجد. (تقوی، ۱۳۷۶: ۹۴، ۹۵) بدون استثنا همه مخاطبان کودک و نوجوان از این قسم داستان‌های آموزنده استقبال می‌کنند.

این حکایت‌ها سابقه‌ای در حدود سی قرن دارند و در آثار مختلف هند، یونان و ایران نمونه‌هایی از آن‌ها مربوط به بیش از دو هزار سال پیش موجود است. از آن جایی که این نوع ادبی از انواع کهن داستان و ادب به شمار می‌رود، هرگز از رواج و رونق نیفتاده و در تمام فرهنگ‌ها و زبان‌ها از این شیوه برای بیان عقاید و اندیشه‌ها و گاه با اهداف مختلف تعلیمی و انتقادی بر اساس اوضاع سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، استفاده شده است. (تقوی، ۱۳۷۶: هیجده) علت اینکه نویسنده از این نوع ادبی برای بیان افکار و

اندیشه خود استفاده می کند، این است که طرح مسأله و بیان حقایق گزنده برای نویسنده موجب عقوبت نشود. (انجوی شیرازی، ۱۳۵۲: ۲۶)

فابل در واقع یک داستان خیالی یا بیان توصیفی است. عبدالحسین زرین کوب در این باره آورده است: «واقعۀ یی که مضمون تمثیل است اگر بکلی خیالی باشد قصه از نوع «امثال حیوانات» است.» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۶۵) پس یکی از ویژگی های فابل خیالی بودن آن است. ویژگی دیگر، کوتاهی و رسا بودن حکایت های حیوانی است. ویژگی بعدی وجود درون مایه ی پند و اندرز و تعلیمی بودن فابل هاست. دکتر فتوحی عمده ترین عنصر فابل را نکته ی تعلیمی آن می داند. (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۶۹) لافونتن معتقد است که «تمثیل اخلاقی و افسانه (fable) از دو قسمت تشکیل شده: اول، آموزش و پند و اندرز- که مقصد نهایی است، دوم، داستان - که وسیله ای است برای این منظور - ولی هیچ یک از این دو نباید فدای دیگری شود.» (ملایی، ۱۳۸۳: ۵۸)

۳-۳-۱- حکایت «غوکی که در جوار ماری می زیست»

«غوکی در جوار ماری وطن داشت. هرگاه که بچه کردی مار بخوردی. و او بر پنج پایکی دوستی داشت. بنزدیک او رفت و گفت: ای بذاذر، کار مرا تدبیری اندیش که مرا خصم قوی و دشمن مستولی پیدا آمده است. نه به او مقاومت می توانم کردن و نه از اینحال تحویل، که موضع خوش و بقعت نزه است. صحن آن مرصع بزمرد و مینا و مکمل بسند و کهریا ... پنج پایک گفت: با دشمن غالب توانا جز به مکر دست نتوان یافت و فلان جای، یکی راسو است، یکی ماهی چند بگیر و بگش و پیش سوراخ راسو تا جایگاه مار می افکن تا راسو یگان یگان می خورد. چون به مار رسید ترا از جور او باز رهااند. غوک بدین حیلت مار را هلاک کرد. روزی چند بران گذشت. راسو عادت بازخواست، که خو کردگی بتر از عاشقی است. بار دیگر هم بطلب ماهی بر آن سمت می رفت، ماهی نیافت، غوک را با بچگان جمله بخورد.» (نصرالله منشی، ۱۳۶۲: ۱۱۸)

در این گونه داستان‌های خیالی که در قالب کوتاه روایت شده است، حیوانات نقش انسان را در طول داستان بازی می‌کنند و نکته‌ی تعلیمی در انتهای داستان نمایان می‌گردد:

۳-۳-۲- داستان برزیگر با مار

ملک گفت: آورده‌اند که برزیگری در دامن کوهی با ماری آشنایی داشت. مگر دانست که ابناء روزگار همه در لباس تلوین نفاق صفت دو رنگی دارند و در ناتمامی به مارماهی مانند و چون نهاد او را بر یک و تیرت و سیرت چنان یافت که اگر ماهیت او طلبند الا به ماری نسبت دیگر ندهند، بدین اعتبار در دامن صحبت او آویخت و دامن تعلق از مصاحبان ناتمام بیفشاند. خلاصه هر وقت برزیگر آنجا رسیدی مار از سوراخ بر آمدی و گستاخ پیش او بر خاک می‌غلطیدی و لقاظات او را خورش او را از زمین بر می‌چیدی. روزی برزیگر به عادت گذشته آنجا رفت مار را دید، از فرط سرمای هوا که یافته بود بر هم پیچیده و سر و دم در هم کشیده و ضعیف و سست و بیهوش افتاده. برزیگر را سوابق آشنایی و بواعث نیکو عهدی بر آن باعث آمد که مار را بر گرفت و در توبره نهاد و بر سر خر آویخت تا از دم زدن او گرم گردد و مزاج افسرده‌ی او را با حال خویش آورد خر را همان جایگه بست و به طلب هیمه رفت. چون ساعتی بگذشت، گرمی در مار اثر کرد، با خود آمد شر طبیعت در کار آورد و زخمی جان‌گزای در لب خر زد و بر جای سرد گردانید و در سوراخ شد «بر نفس پلید نارواست که از دنیا برود تا بدی نکند بدانکه به وی نیکی کرده باشد.» (روایینی، ۱۳۸۴: ۱۰۱-۱۰۴)

۳-۴- پارابل‌های مینیمالیستی

فرهنگ اصطلاحات ادبی مجلدی وهبه، پارابل را چنین تعریف می‌کند: قصه‌ای کوتاه و ساده که اغلب بر یک معنی و مقصود اخلاقی دلالت دارد. (وهبه، ۱۹۷۴: ۹۴) سادگی ظاهر و روایی بودن پارابل، آن را به ویژه برای آموختن ارزش‌های روحانی برای مخاطب کودک و نوجوان مؤثر و مفید می‌سازد. تعلیم اخلاقی یا روحانی یا مذهبی آشکار از طریق داستان یا روایت داستانی برای مخاطبان کودک و نوجوان، از ویژگی‌های

مشترک فابل و پارابل است. (تقوی، ۱۳۷۶: ۹۵) پارابل نیز به دلیل این که در آن شخصیت‌ها انسان هستند و اعمال آن‌ها سرمشق و نمونه‌ی رفتار مطلوب است از فابل که در آن حیوانات آفریننده حوادث هستند جدا می‌شود. هرچند که هر دو کوتاه و ساده هستند.

پارابل از ریشه یونانی (Parabolas) به معنی جایگزینی و جانشینی، به مجاورتی اشاره دارد که یک داستان را با یک عقیده مقایسه می‌کند و در برابر آن می‌نهد. این نوع حکایت‌ها مخصوص کتاب‌های مذهبی است. داستانی که بازگو می‌شود یک حقیقت مذهبی و دینی را تبیین می‌کند، طرح داستان در پارابل، اصل مذهبی و اخلاقی یا حقیقت عام را آشکار می‌سازد و همواره از طریق مقایسه با حوادث واقعی تعلیم می‌دهد. در پارابل اغلب شخصیت‌ها انسان هستند و در آن یک نظام اجتماعی تجزیه و تحلیل نمی‌شود، بلکه مخاطب بیشتر متوجه تحلیل عقاید خود می‌باشد. تأکیدهای اخلاقی و روحانی پارابل، ذهن را بیش از شکل داستان متوجه واقعیت نقادی آن می‌کند. پارابل‌ها نیز ریشه در فرهنگ شفاهی دارند و ساخته‌ی ذهن و هوش همگانی است. پارابل گاهی طولانی است و شکل داستانی دارد و معنی و مضمون تعلیمی را در قالب رفتار یک شخصیت می‌آموزد و گاهی غیر داستانی و مختصر است. (تقوی، ۱۳۷۶: ۹۵ و ۹۴)

پارابل‌ها نمونه عالی از اخلاق انسانی را به منزله الگویی برای اخلاق عمومی مطرح می‌کند. مشهورترین پارابل‌ها، مثل‌های عیسی (ع) در انجیل است، حکایت‌های واقع‌گرای ادبیات تعلیمی در آثاری چون بوستان و گلستان نیز از این نوع‌اند. (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۶۹) از آنجایی که پارابل‌ها متضمن نتایج اخلاقی است، برای کودک و نوجوان در موقع پند و اندرز از آن استفاده می‌کنند. در این نوع حکایات پند و اندرز به صورت مستقیم و خطابی نیست و مخاطب را آزرده نمی‌کند. از این جهت است که تأثیر بیشتری دارد و به لحاظ ماهیت داستانی مطبوع تر است و در ذهن می‌ماند. (شمیسا، ۱۳۸۹: ۲۳۷) بنابراین پارابل در یک تعریف کلی عبارت از «داستانی است که برای تبیین یک حقیقت مذهبی و

دینی بازگو می‌شود و همیشه از طرح داستان یک اصل مذهبی یا درس اخلاقی یا حقیقت عام را آشکار می‌سازد.» (تقوی، ۱۳۷۶: ۸۶)

بزارید وقتی زنی پیشِ شوی	که دیگر مخر نان ز بقالِ کوی
به بازار گندم‌فروشان گرای	که این جو فروش است گندم نمای
نه از مشتری کز زحامِ مگس	به یک هفته رویش ندیده است کس
به دلداری آن مرد صاحب نیاز	به زن گفت کای روشنایی، بساز
به امید ما کلبه این جا گرفت	نه مردی بود نفع از او واگرفت
ره نیکمردانِ آزاده‌گیر	چو استاده‌ای دست افتاده گیر
ببخشای کاناں که مرد حقند	خریدار دگان بی‌رونقند
جوانمرد اگر راست خواهی ولی است	کرم پیشه شاه مردان علی است

(سعدی، ۱۳۵۹، باب دوم: ۸۳)

در این حکایت برای اینکه نکات اخلاقی و خصایل متعالی به مخاطب یادآوری شود، برای بیان خصلت‌های نیکی چون: دست افتاده گرفتن، بخشیدن و جوانمرد بودن، حکایتی نقل شده که شخصیت‌های آن انسان است و داستان خیالی نیست؛ بلکه امکان وقوع آن در خارج مقدور است. پند و اندرز که از زبان مرد نقل می‌شود خوشایند مخاطب است و او را نمی‌آزارد.

در مجموع، پارابل حکایتی کوتاه و حاوی نکته‌ای آموزنده و غالباً اخلاقی است؛ اما در این جا شخصیت‌ها اغلب انسان هستند. در حالی که فابل، یک موقعیت خیالی را بیان و تصویر می‌کند که وقوع آن در خارج ممکن نیست. پارابل، وقایعی را گزارش می‌کند که به طور طبیعی قابل وقوع است. نکته یا درس اخلاقی‌ای که در فابل مورد نظر است معمولاً به امور دنیوی مربوط است، اما در پارابل این درس اخلاقی در سطح متعالی تری قرار می‌گیرد؛ مانند درس‌های سعدی در بوستان و گلستان. بر این اساس، می‌توان گفت پارابل‌ها، غالباً:

- کوتاه و ساده‌اند.

- حاوی یک نکته اخلاقی‌اند.
 - اشخاص انسانی در آن‌ها ایفای نقش می‌کنند.
 - واقعی‌اند و امکان تحقق در عالم واقع را دارند.
 - درس اخلاقی پارابل‌ها، در سطحی متعالی تر قرار دارد.
 - درون‌مایه‌ی اغلب پارابل‌ها به حقایق اخلاقی، انسانی و روحانی مربوط است.
 - معمولاً قصه پرداز مقصود خود از حکایت تمثیلی را صریحاً در آن درج می‌کند.
- (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۵)

۵-۳- تمثیل‌های مینیمالیستی

تمثیل به معنای «مثل آوردن» است، و مثل چیزی را بیان کردن به معنی صفت آن را بازگفتن است. (تقوی، ۱۳۷۶: ۸۳) به عبارت دیگر، تمثیل تصویر حسی است که یک امری غیر حسی را برای مخاطب به امر حسی و قابل ادراک تبدیل نماید. تمثیل برای عوام از انواع حجّت به شمار می‌رود از همین روی است که چون امر مورد دعوی را نزد آن‌ها محسوس می‌سازد و آن‌ها صحت آن را می‌توانند تصدیق کنند تمثیل بدان، آن‌ها را اقناع می‌کند و در نزد آن‌ها دلیل محسوب است. (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۲۵۱)

تمثیل برای توضیح و تبیین معنی به کار می‌رود و قالبی است که در خدمت ادبیات تعلیمی قرار دارد. نویسنده یا شاعر برای بهتر بیان کردن مفاهیم انتزاعی و عقاید دینی و اخلاقی آن‌ها را در قالب تمثیل به تصویر می‌کشد تا امر آموزش به عوام را ساده تر کند. (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۷۳-۲۷۴) مسلم است که مسائل ذهنی مشکل تر و دیر فهم تر از مسائل عینی هستند. هرگاه نویسنده یک مطلب ذهنی را با تمثیل به یک مطلب عینی تبدیل می‌کند بی تردید ساده تر فهمیده می‌شود. (محمدی، ۱۳۷۴: ۱۶۶) در واقع خطیبان با آوردن تمثیل به استدلال دست می‌زدند و مخاطبان خود را قانع می‌کردند و آنان را به عمل بر می‌انگیختند.

یک دسته از حکایات تمثیلی که برای آموختن مولفه‌های تعلیمی به کودکان و نوجوانان کاربرد دارد، حکایات کوتاهی است که عناصر سازنده‌ی آن و نیز شخصیت‌ها

در آن بسیار معدود است و معمولاً یک حادثه ی ساده و معمولی را بیان می کنند. این نوع تمثیل بیشتر برای اقناع مردم عادی و انتقال فکر، بیان می شود. برای مثال می توان به داستان «فیل و نابینایان» در کیمیای سعادت اشاره کرد:

«بیشتر خلاف در میان خلق چنین است که همه از وجهی راست گفته باشند و لکن بعضی ببینند، پندارند که همه بدیدند و مثل ایشان چون گروهی نابینایان اند که شنیده باشند که به شهر ایشان پیل آمده است، خواهند که وی را بشناسند، پندارند که به دست، وی را بتوان شناخت. دست ها در وی بیرماسیدند یکی را دست بر گوش وی آمد و یکی را بر پای، و یکی را بر ران، و یکی را بر دندان؛ چون با دیگر نابینایان رسیدند و صفت پیل از ایشان پرسیدند آنکه دست بر پای وی نهاده بود گفت مانده ی ستونی است و آنکه دست بر دندان نهاده بود گفت مانده ی عمودی است و آنکه بر گوش نهاده بود گفت مانده ی گلیمی است. همه راست گفتند و همه خطا کردند که پنداشتند جمله پیل را دریافته اند و نیافته بودند. همچنین منجم و طبیب، هر یکی را چشم بر یکی از چاکران درگاه حضرت الهی افتاد...» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۴۸)

در این تمثیل نیازی نیست که به تفسیر اجزا پردازیم بلکه کافی است بین پیام و اندیشه و تمثیل مقایسه ای داشته باشیم و نشان دهیم کسانی که قادر نیستند حقیقت را دریابند، همانند نابینایانی هستند که کل فیل را ندیدند تا به طور کامل آن را بشناسند. طبیب و منجم نیز با شناخت جزئی از حقیقت خیال می کنند که همه ی حقیقت را شناخته اند.

۳-۶- حکایت‌های مینیمالیستی

حکایت برای کودک و نوجوان می تواند در یک سطر، دو بیت، و یک دیالوگ ساده بیان شود. حکایت به دنبال یک پند و یک دستورالعمل و یک قانون اخلاقی برای زیستن است. هم چنین در حکایت کودک و نوجوان یک ماجرا وجود دارد و همه چیز واضح و روشن است؛ ابهام در حکایت جایی ندارد و هیچ چیز به تخیل خواننده واگذار نمی شود. جز داستان های اصلی آثاری مانند کلیله و دمنه، مرزبان نامه و طوطی نامه اغلب

داستان‌ها کوتاه هستند. کوتاه به این معنی که تعداد حوادث و درگیری های داستانی در آن‌ها انگشت شمار است و هم این که حکایت‌ها آغاز و انجامی نزدیک به هم دارند. از مواردی که در کوتاه شدن حکایت کودک و نوجوان سهم دارد، اندک بودن شخصیت‌های داستانی است. یکی از دلایل اقبال عمومی به این حکایت‌ها و کاربرد جهانی و همگانی یافتن آن‌ها همین ویژگی کوتاه بودن است. کوتاه بودن حکایت موجب می‌شود که شنونده ی کودک و نوجوان به آسانی بین آغاز و انجام حکایت ارتباط معنایی را دریابد و زودتر به پیام و مفهوم و مضمون آن پی ببرد. و این ویژگی هدف تعلیم را به سهولت برآورده می‌سازد. این ویژگی را ارسطو نیز لازم می‌شمارد و آن را با زیبایی اثر مرتبط می‌داند؛ «مردم آن داستانی را که محدودتر باشد، از آن چه طولانی تر و پراکنده تر باشد بیش تر دوست دارند.» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۱۶۹) این مسأله امکان فراگرفتن حکایت و به خاطر سپردن آن از سوی کودک را فراهم می‌سازد. زاغی بالای درختی لانه داشت. هرگاه تخم می‌گذاشت و جوجه‌هایش به دنیا می‌آمد، مار آن‌ها را می‌خورد. زاغ سخت دل‌تنگ بود و قصد کرد به مار حمله کند و چشمانش را بیرون کشد. نزد شغال رفت و او زاغ را از این کار باز داشت و بعد به او تدبیری و مکرری آموخت تا خود سالم بماند. زاغ نزدیک خانه مردمان رفت. رختی از طناب برگرفت و به سوی سوراخ مار رفت و آن را بر زمین افکند. مردم به دنبالش روان شدند و مار را دیدند و کشتند و زاغ آسوده شد. (تقوی، ۱۳۷۶: ۱۴۰)

۳-۷- قصه‌های مینیمالیستی عامیانه

قصه‌های عامیانه، قصه‌هایی کهن هستند که به صورت شفاهی یا مکتوب - البته امروزی- در میان یک قوم به زبان ساده و رایج روزگار خود از نسلی به نسل دیگر راه می‌یابند و به همین دلیل قصه‌های عامیانه، معمولاً نویسنده ندارند؛ مخاطب قصه‌های عامیانه، اغلب توده ی مردم اند. مردمی که غالباً سواد خواندن و نوشتن ندارند. (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۱۲۶) به طور کلی قصه کودکانه باید ساده، زود فهم و سطحی باشد تا شنونده ی آن، به راحتی به نتیجه ی لازم برسد و چنانچه ذهن کودک، درگیر قصه

می‌شود، این درگیری، لایه برداری از قصه نباشد چرا که توانایی چنین کاری در کودک نیست و وی را دچار سردرگمی خواهد کرد. قصه‌های مینیمالیستی برای کودکان باید دارای شرایط زیر باشند:

- توجه به احساسات تکامل نیافته‌ی کودکان.
- استفاده از مفاهیم متضاد هم چون خیر و شر.
- لزوم پایان شیرین در قصه‌های کودکان.
- عنوان خوبی داشته باشد.

برای نمونه به قصه‌ی زیبای «موسی و شبان» از مثنوی مولوی توجه فرمایید:

دید موسی یک شبانی را به راه	کاو همی گفت ای گزیننده‌ی اله
تو کجای تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم، کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم، شپش‌هایت گشتم	شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم، بمالم پایکت	وقت خواب آید، برویم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من	ای به یادت هی هی و هیهای من

(مولوی، ۱۳۸۰: ج ۱ / ۲۴)

۳-۸- افسانه‌های مینیمالیستی

افسانه در کتب لغت، مترادف واژه‌های قصه و اسطوره به کار رفته است از لحاظ ادبی به سرگذشت یا رویدادی خیالی از زندگی انسان‌ها، حیوانات، پرنده‌گان یا موجودات وهمی چون دیو، پری، گول و اژدها اطلاق می‌شود که با رمز و رازها و گاه مقاصدی اخلاقی، آموزشی همراه است و نگارش آن بیشتر به قصد سرگرمی و تفریح خاطر خوانندگان انجام می‌گیرد ولی گاه در خلال آن مسایل اخلاقی و اجتماعی نیز آموزش داده می‌شود. افسانه ساخته و پرداخته‌ی پندار و گمان است که انسان به یاری پندارها و اندیشه‌هایش آن‌ها را زیور و آرایش می‌بخشد. (سربندی، ۱۳۸۳: ۲۰۰)

افسانه همان گونه که بیان ساده‌ی چشم اندازه‌های ناشناخته و نمودهای پیش پاست، همانا بیانگر آن نشیب و فرازی است که ریشه در «هنجارها و ناهنجارها» دارد. در

بسیاری از افسانه‌ها عرض وجود می‌کند و آنرا در هاله‌ای از راز و بی‌پاسخی فرو می‌اندازد ولی از سادگی بیان و پیام آن انگار که چیزی کاسته نمی‌شود. (میهن دوست، ۱۳۷۰: ۷)

- لاک پشت در اصل پیرزنی بوده که سبد نان بر پشتش بوده در راه کودک یتیمی از او نان می‌خواهد و پیرزن به او نمی‌دهد بر اثر نفرین خداوند تبدیل به لاک پشت می‌شود.

- هدهد یا شانه به سر در اصل عروسی بوده که در خانه مشغول شانه کردن گیسوانش بوده و پدر شوهرش سر می‌رسد و او از شدت خجالت با شانه‌ای که بر سر داشته به هدهد تبدیل شده و پرواز می‌کند.

- مرغ حق در اصل پسری بوده که با خواهرش بر سر تقسیم میراث پدری مجادله می‌کرده تا اینکه خواهرش قهر کرده و می‌رود. برادر مرغ حق می‌شود و از آن وقت در انتظار بازگشت خواهرش می‌گوید: بی‌بی جان دوتا تو یکی من. (هدایت، ۱۳۱۲: ۹۷)

به طور کلی افسانه کودک باید موجز و کوتاه باشد تا ذهن کودک مرتباً به دنبال حوادث گذشته‌ی داستان نَدَوَد. داستان هرچه کوتاه‌تر باشد و حوادث رخ داده در آن کمتر باشد، ذهن کودک با نشاط و فراغت بیشتری قصه را دنبال کرده و سریع‌تر درگیر پیام تعلیمی قصه خواهد شد.

۴ نتیجه‌گیری:

داستان‌های تعلیمی و اندرزی کودک و نوجوان با رویکرد کمینه‌گرا، ما را به این نتیجه می‌رساند که چه در آثار مینیمال جدید و چه در حکایت‌های کوتاه کلاسیک ادب فارسی، ویژگی‌هایی چون: کم‌حجمی، سادگی و بی‌پیرایگی زبان، طرح ساده، محدودیت شخصیت‌ها و زمان و مکان روایی، واقع‌گرایی و گنجاندن تم جذاب در متن که از مشخصه‌های این سبک جدید است در داستان‌های کودک و نوجوان، معنا و تعریفی یکسان با داستان‌های مینیمالیستی مدرن دارند؛ هر چند انطباق این نوع صد در

صد نیست و در برخی جزئیات مانند نوع شخصیت‌ها و دوگانگی زمان، که ریشه در سنت حکایت نویسی دارد. اما می‌توان داستان کودک و نوجوان را داستان‌هایی کمینه‌گرا نامید و با این‌الگو به شناخت دقیق‌تری از آثار کهن و ذیقیمت فارسی بدست آورد. به طور کلی سادگی و ایجاز در ذات ادبیات ایران نهفته و توامان است حتی این اصل در ادبیات معاصر نیز خواسته‌ی نه‌ناخواسته مکرر گشته است. ولی کوتاهی و ایجاز داستان نباید به عنصر کشش و حادثه و گره داستان لطمه وارد نماید. هم‌چنین می‌توان اثبات کرد که داستان‌های کودک و نوجوان از اینسبک بسیار بهره‌جسته است به طوری که یکی از رموز ماندگاری آن همین ویژگی‌هاست، چون به خاطر کوتاهی و ایجاز آن‌هاست که بسیاری از مخاطبان کودک و نوجوان آن داستان‌ها را از بر کرده‌اند.

منابع:

- ۱ - اخوت، احمد. (۱۳۷۱). *دستور زبان داستان*، اصفهان: فردا.
- ۲ - ارسطو. (۱۳۶۹). *فن شعر*، جلد اول. ترجمه عبدالحسین زرین کوب، تهران، امیرکبیر.
- ۳ - اعتصامی، پروین. (۱۳۶۲). *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران: فرزانه.
- ۴ - امین‌الاسلام، فرید. (۱۳۸۰). *نگرشی بر داستان‌های مینیمالیستی*، تهران: همداد.
- ۵ - انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. (۱۳۵۲). *تمثیل و مثل*، تهران: امیرکبیر.
- ۶ - بارت، جان. (۱۳۷۵). *چند کلمه درباره مینیمالیسم*، ترجمه مریم نبوی نژاد، فصل‌نامه زنده‌رود، اصفهان: شماره‌های ۱۴ و ۱۶، پاییز، صص ۳۹ - ۵۰.
- ۷ - پارسا، سید احمد. (۱۳۸۵). *مینیمالیسم در ادب فارسی*، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان شماره ۲۰، زمستان، صص ۲۶ - ۴۷.
- ۸ - پاینده، حسین. (۱۳۸۵). *ژانر ادبی داستانک و توانمندی آن برای نقد فرهنگ*، پژوهش‌های ادبی، شماره ۱۲ و ۱۳ تابستان و پاییز صص ۳۷ - ۴۸.
- ۹ - پراب، ولادیمیر. (۱۳۶۸). *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*، ترجمه ماریا کاشیگر، تهران: نشر روز.
- ۱۰ - پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰). *در سایه آفتاب*، تهران: سخن.

- ۱۱ - پولادی، کمال. (۱۳۸۴). **بنیادهای ادبیات کودک**، تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
- ۱۲ - تقوی، محمد. (۱۳۷۶). **حکایت‌های حیوانات در ادب فارسی**، تهران: روزنه.
- ۱۳ - جامی، عبد الرحمن (۱۳۷۱). **بهارستان**، به تصحیح اسماعیل حاکمی، تهران: اطلاعات.
- ۱۴ - جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۶۶). **اسرارالبلاغه**، ترجمه جلیل تجلیل، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۵ - جزینی، جواد. (۱۳۷۸). **ریخت‌شناسی داستان‌های مینی مال**، کارنامه، دوره اول شماره ششم، مرداد، صص ۳۳-۴۱.
- ۱۶ - حجازی، بنفشه. (۱۳۷۹). **ادبیات کودک و نوجوان**، ویژگی‌ها و جنبه‌ها، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- ۱۷ - دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۶۱). **امثال و حکم**، ۴ جلد، تهران: امیرکبیر.
- ۱۸ - دولت‌آبادی، پروین. (۱۳۷۷). **برقایق ابرها**، شیراز: راهگشا.
- ۱۹ - ذوالفقاری، حسن. (۱۳۸۲). **زبان و ادبیات فارسی عمومی**، تهران: نشر چشمه.
- ۲۰ - زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). **آشنایی با نقد ادبی**، تهران: انتشارات سخن.
- ۲۱ - سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۵۹). **بوستان**، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۲۲ - سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۷). **کلیات سعدی**، تصحیح محمدعلی فروغی، با مقدمه عباس اقبال، تهران: نشر محمد.
- ۲۳ - سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۱). **گلستان**، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.
- ۲۴ - سنایی، ابوالمجد. (۱۳۵۹). **حدیقه الحقیقه**، به تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۵ - سیدآبادی، علی اصغر. (۱۳۸۰). **شعر در حاشیه**، تهران: ویژه‌نشر.
- ۲۶ - شریفی، محمد. (۱۳۷۸). **فرهنگ ادبیات فارسی**، تهران: انتشارات فرهنگ.
- ۲۷ - شمیسا، سیروس. (۱۳۷۰). **بیان**، تهران: فردوس و مجید.
- ۲۸ - _____ . (۱۳۸۹). **انواع ادبی**، تهران: فردوس.

- ۲۹- عبید زاکانی. (۱۳۳۴). کلیات، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: نشر اقبال.
- ۳۰- عنصرالمعالی، کیکاووس. (۱۳۶۴). قابوسنامه، به اهتمام غلامحسین یوسفی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۱- _____ . (۱۳۸۷). قابوسنامه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۲- فتوحی، محمود. (۱۳۸۶). بلاغت تصویر، تهران: سخن.
- ۳۳- قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۵۷). دیوان اشعار، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۳۴- کیانوش، محمود. (۱۳۷۴). بچه‌های جهان، تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
- ۳۵- گوهرین، کاوه. (۱۳۷۷). آینده رمان و شتاب زمان، آدینه، مهرماه ۱۳۷۷ صص ۱۸ - ۲۰.
- ۳۶- محمدی، محمدحسین. (۱۳۷۴). بیگانه مثل معنی، تهران: نشر میترا.
- ۳۷- ملایی، غلامحسین. (۱۳۸۳). تمثیل در ادبیات ایران و جهان، مجله رشد آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۷۰، تابستان.
- ۳۸- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۴۸). مثنوی معنوی، تصحیح نکلیسن، بکوشش نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۳۹- میرصادقی، جمال. (۱۳۶۶). ادبیات داستانی، تهران: انتشارات شفا.
- ۴۰- _____ . (۱۳۷۱). جهان داستان، تهران: انتشارات نارون.
- ۴۱- _____ . (۱۳۷۶). عناصر داستان، تهران: سخن.
- ۴۲- _____ . (۱۳۸۳). داستان و ادبیات، تهران: آیه مهر.
- ۴۳- میرصادقی، جمال، میمنت میرصادقی. (۱۳۷۷). واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی، تهران: کتاب مهناز.
- ۴۴- میهنی، محمدبن عبدالخالق. (۱۹۶۲). دستور دبیری، تصحیح عدنان صادق ارزی، (انقره)، بی‌جا، بی‌نا.
- ۴۵- نصرالله منشی، ابوالمعالی. (۱۳۸۳). کلیله و دمنه، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهرانی، تهران: امیرکبیر.

- ۴۶- نظام‌الملک طوسی. (۱۳۶۴). سیاست‌نامه، به اهتمام هیوبرت دارگ، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴۷- نظامی گنجوی، الیاس. (۱۳۶۳). هفت پیکر، به کوشش وحید دستگردی، تهران: علمی.
- ۴۸- _____ . (۱۳۷۷). کلیات خمسه، با مقدمه و شرح حال: پروفیسور شبلی نعمانی، تهران: جاویدان.
- ۴۹- هدایت، صادق. (۱۳۱۲). نیرنگستان، تهران: نشر امیر کبیر.
- ۵۰- وراوینی، سعدالدین. (۱۳۸۴). مرزبان‌نامه، ترجمه خلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
- ۵۱- وهبه، مجدی و کامل المهندس. (۱۹۷۹). معجم المصطلحات العربیه فی الفه والادب ، بیروت: مکتبه لبنان.

مطالعه مقایسه‌ای رویکردهای تعلیمی در اندرزنامهٔ کلیله و دمنه و افسانه‌های هزار و یک شب (با تکیه بر برخی داستان‌های این دو اثر)

فریبا رحیمی¹

چکیده:

هزار و یک شب و کلیله و دمنه که هر دو مربوط به دنیای شرق هستند، در طی قرن‌ها بر ادبیات (به ویژه قصه‌های تعلیمی) و قصه‌های جهان‌گشای گذشته‌اند. از دلایل انتخاب کلیله و دمنه و هزار و یک شب، توجه به این نکته است که هر دو اثر منتخب، از جنبه‌های مختلف در تاریخ تمدن هند، ایران و جوامع اسلامی اهمیت داشته‌اند. این کتاب‌ها بخوبی نگرش به انسان و اجتماع را در جامعه سنتی، منعکس می‌کنند و به علت امتزاج با فرهنگ‌های مختلف شرقی از لایه‌های متعدد برخوردارند. با تجزیه و تحلیل متن می‌توان ساختار فرهنگ سیاسی، تعلیم و تربیت و تأثیر آن را بر رفتارهای فردی و اجتماعی را کشف و بررسی کرد. مطالعه‌ی هم‌زمان این دو اثر نشان می‌دهد که ساختارهای این دو چارچوب داستانی علی‌رغم داشتن عناصر ویژه و متفاوت، به طرز شگفت‌آوری شبیه یکدیگرند و هر دو در صدد آموزش و تعلیم‌های ویژه و اساسی خود هستند. مطالعه‌ی تطبیقی این دو اثر نشان می‌دهد که ساختارهای این دو چارچوب داستانی علی‌رغم داشتن عناصر ویژه و متفاوت، به طرز شگفت‌آوری شبیه یکدیگرند و هر دو در صدد آموزش و تعلیم‌های ویژه و اساسی خود هستند. این رویکرد در کلیله و دمنه بسیار واضح و ظاهری است و در هزار و یک شب در لایه‌های پنهانی داستان مشاهده می‌شود. روش کار در این پژوهش به این صورت است که نکته‌های مربوط به تعلیم و ویژگی‌های ادبیات تعلیمی در این دو اثر ارائه شده و پس از آن به منظور تبیین مطالب به گوشه‌هایی از داستان‌های این دو اثر منتخب اشاره می‌شود.

واژه‌های کلیدی: کلیله و دمنه، هزار و یک شب، ادبیات تعلیمی.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.

مقدمه:

هزار و یک شب و کلیله و دمنه طی قرن‌های متمادی بر تخیل ادبی و قصه‌های عامیانهٔ مکتب‌های مختلف جهان اثر گذاشته‌اند. هر دو اثر به واسطه‌ی ترجمه به زبان‌های مختلف اروپایی در دوران معاصر محبوبیت زیادی یافته‌اند. امروزه، انتشار گسترده و جایگاه این دو اثر، جاذبه‌ی پژوهشی خاصی برای محققان فرهنگ عامیانه و نیز ادبیات تعلیمی ایجاد کرده است؛ داستان‌های هزار و یک شب هنوز هم از آثار فوق‌العاده‌ای هست که حتی در انیمیشن‌ها و بازی‌های کامپیوتری مورد استفاده قرار می‌گیرند. کلیله و دمنه از جمله آثاری است که در رده‌ی حکایت فابل طبقه‌بندی و از این‌رو به شکل‌های مختلف در ادبیات کودکان ظاهر می‌شود.

هزار و یک شب و کلیله و دمنه در زمان‌های مختلف، از دیدگاه‌های گوناگونی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. محقق در این پژوهش بر آن است تا این دو اثر را در کنار هم و با رویکردی تعلیمی مطالعه کند. تلاش می‌شود تا شواهدی از هر دو اثر نیز در لایه‌ی لای تحلیل‌ها ارائه شود. هر دو اثر منتخب، قصه‌های زیادی دارند که در یک چارچوب داستانی قرار گرفته‌اند. در طول تاریخ، این چارچوب داستانی بیش از مجموعه داستان‌های موجود در آن، ثابت باقی مانده است. مقاله‌ی حاضر مطالعه‌ی این دو چارچوب داستانی از نظرگاه رویکردهای تعلیمی است. با نگاهی به این مقاله می‌توان گفت ساختارهای این دو چارچوب داستانی علی‌رغم داشتن عناصر ویژه و متفاوت، به طرز شگفت‌آوری شبیه یکدیگرند و هر دو (کلیله و دمنه در لایه‌های روساخت خود و هزار و یک شب در لایه‌های پنهان افسانه‌ها) در صدد آموزش و تعلیم‌های ویژه و اساسی خود هستند. در این مقاله کوتاه تلاش شد تا کتاب رمز و داستان‌های رمزی تقی پورنامداریان مورد توجه پژوهشگر بوده و از رویکردهای آن در تحلیل‌ها نیز استفاده شود.

تعلیم و تربیت

داستان سرایی و تعلیم

هزار و یک شب از نظر ساختار داستانی شبیه کلیله و دمنه است که داستان‌های متعددی را در یک مجموعه گرد آورده است، اما جنس این ساختارهای داستانی در هر مورد متفاوت است. روند آموزشی در کلیله و دمنه مستلزم استفاده از ایدئال‌هاست؛ خصلت‌های ناب و مطلق، هماهنگ با وضعیت روایی حاکم بر داستان، این روند نیز کیفیتی رسمی دارد: انسان چگونه باید باشد؟ در مقابل داستان‌های شهرزاد، از وجود قصه‌گویی که از نظر سیاسی به حاشیه رانده شده سرچشمه می‌گیرد، قصه‌گویی که به مخاطب خود نشان می‌دهد: انسان چگونه می‌تواند باشد؟ شهرزاد امکان آن را ندارد که به عنوان یک معلم رسمی آموزش‌های خود را ارائه دهد، اما این قدرت را دارد که رابطه‌ای صمیمانه با مخاطب خود ایجاد کند. او نه تنها مخاطب خود را وادار می‌کند تا با رجوع به دیگران خود را ببیند بلکه او را وادار می‌دارد تا دیگری را - یک زن - به عنوان معلم بپذیرد و ارج بنهد، و در نتیجه خود را شاگرد بداند. شهرزاد همان چیزی را تعلیم می‌دهد که کلیله و دمنه در صدد آموزش آن بود: هنر هوشمندانه‌ی زیستن.

هزار و یک شب و کلیله و دمنه دو شباهت بنیادی با یکدیگر دارند: هر دوی آنها داستان‌هایی درباره‌ی داستان‌سرایی هستند؛ و هر دو به ارتباط بین معلم و شاگرد می‌پردازند. هیچ شباهتی بین مخاطبان یا شخصیت‌هایی که آموزش می‌بینند وجود ندارد.

هدف و شیوه‌های داستان پردازی در آثار منتخب

قصه‌ها در داستان‌های هزار و یک شب و کلیله و دمنه ساختار مستحکم و روابط پیچیده و یا مستدلی ندارند. البته این نکته از ویژگی‌های قصه‌هاست اما در بسیاری از داستان‌های پیشینیان تا حدودی فنون قصه‌نویسی امروزی نیز رعایت می‌شده و برخی قوانین داستان‌نویسی را می‌توان در آن‌ها مشاهده کرد.

بعضی از حکایات «کلیله و دمنه»، قوت هنری و استحکام بیشتری دارند و این نکته در هزار و یک شب کمتر به چشم می‌خورد. قصه‌های هزار و یک شب کمتر طولانی می‌شوند. (البته دلیل این امر کاملاً مشخص است و داستان‌های پیچ در پیچ و کوتاه، به دلیل جذاب بودن همه در دل هم مطرح می‌شوند؛ اما شخصیت‌ها تکامل نمی‌یابند و چندان پرداخت خاصی ندارند) و بیشتر با افسانه‌ها در آمیخته می‌شوند در نتیجه نکته‌های تعلیمی بسیاری را نمایش می‌دهند؛ اما از نظر فنون شخصیت‌پردازی از کلیله و دمنه ضعیف‌تر است. برخی قصه‌های کلیله در «لحظاتی»، به درستی پرداخت شده‌اند و به آنچه امروز داستان نامیده می‌شود، نزدیک‌ترند (و به همین میزان از «حکایت» و «روایت»، فاصله گرفته‌اند). در «باب شیر و گاو» چند نمونه - از این قبیل - وجود دارد (تصویرهایی از گوشه‌هایی از کلیله و دمنه برگزیده شده است که نمایشگر ویژگی‌های انسان‌هاست و در نهایت قصه‌گو با نمایش این حالات به دنبال نکاتی تعلیمی است)

«چون شیر او را بدید، راست ایستاد و می‌غرید و دم چون مار می‌پیچانید. شتر بدانست که قصد او دارد [...] این می‌اندیشید و جنگ را می‌ساخت. چون شیر، تشمرو او مشاهدت کرد، برون جست و هر دو جنگ آغاز نهادند و خون از جانین روان گشت. کلیله آن بدید و روی به دمنه آورد و گفت: باران دو صد ساله فرونشاند این گرد بلا را که تو انگیخته‌ای». (ابو المعالی نصر الله منشی، ۱۳۸۶: ۱۱۴)

در همین قصه «شیر و گاو»، تمهیدات دمنه برای توطئه‌گری، بسیار توجه‌برانگیز است، این تمهیدات با چنان مهارتی کنار هم چیده شده‌اند که لحظاتی نبض احساس خواننده را می‌گیرد و همان نگرانی و اضطرابی را که در دل شیر به وجود آمده، به خواننده قصه منتقل می‌کند. این، نقطه قوتی است در قصه‌گویی کلیله و دمنه و چنان محکم است که آن را به داستانهای امروزی نزدیک می‌کند:

«... و دمنه از زیارت شیر تقاعد نمود، تا روزی فرصت جست و در خلا پیش او رفت چون دژ می. شیر گفت: روزهاست که ندیده‌ام، خبر هست؟ گفت: خیر باشد. از جای بشد. پرسید که: چیزی حادث شده است؟ گفت: آری. فرمود که: بازگویی. گفت: در حال

فراغ و خلا، راست آید. گفت: این ساعت وقت است، زودتر باز باید نمود که مهمات تأخیر بر ندارد، و خردمند مقبل، کار امروز به فردا نیفگند. دمنه گفت: هر سخن که از سماع آن شنونده را کراهیت آید بر ادای آن دلیری کردن نتوان [...] شیر گفت: و فور امانت تو مقرر است و آثار آن بر حال تو ظاهر. آنچه تازه شده است بازنمای که بر شفقت و نصیحت حمل افتد و بدگمانی و شبهت را در حوالی آن مجال داده نیاید. دمنه گفت: شتر به، بر مقدمان لشکر، خلوتها کرده است و هریک را به نوعی استمالت نموده و گفته که «شیر را آزمودم و اندازه زور و قوت او معلوم کرد و رای و مکیدت او بدانست و در هریک خللی تمام وضعفی شایع دیدم.» و ملک در اکرام آن کافر نعمت غدار، افراط نمود». (نصرالله منشی، ۱۳۸۶: ۸۸.)

همچنین است در قصه «زاهدی که پادشاهی او را کسوتی داد»، در این قصه، تصویرسازی، صحنه‌آرایی، طرح و توطئه، ایجاد کشش و جاذبه داستانی، و به‌طور کلی عناصر داستانی بسیار قوی و قابل اعتنا هستند. به‌طوری‌که می‌توان این قصه و نیز قصه گواهی درخت (دو شریک، یکی زرنگ و دیگری ساده لوح) را از قالب نقل و حکایت و روایت جدا کرد و با کمترین تغییراتی آن را به مرز «داستان کوتاه امروزی» رساند. نمونه‌ای زیر از این زاویه، تأمل برانگیز است:

«... و زن حجام، بینی در دست به خانه آمد. در کار خویش حیران و وجه حیلت مشتبّه، که به نزدیک شوهر و همسرایگان این معنی را چه عذر گوید. و اگر سؤال کنند، چه جواب دهد. در این میان حجام از خواب در آمد و آواز داد و دست‌افزار خواست و به خانه محتشمی خواست رفت. زن دیری توقّف کرد و ستره تنها بدو داد. حجام در تاریکی شب، از خشم بینداخت و زن، خویشتن از پای درافکند و فریاد بر آورد که: بینی، بینی! حجام متحیر گشت و همسرایگان درآمدند و او را ملامت کردند.» (همان: ۷۷ و ۷۸.)

قدرت بیان در این گونه قصه‌ها، ثابت می‌کند که عنصر قصه‌گویی در «کلیله و دمنه»، چندان هم ضعیف نیست. گفتنی است که در کلیله و دمنه، سه نوع قصه به

- چشم می‌خورد: ۱- قصه‌هایی که شخصیت‌های آنها، بطور کامل حیوانات هستند، ۲- قصه‌هایی که شخصیت‌های آنها، همه انسان هستند، ۳- قصه‌هایی که شخصیت‌های آنها انسانها و حیوانات هستند. (نیکوبخت، ۱۳۹۰: ۱۳۹) همان گونه که در نمونه‌ها و شواهد نیز مشاهده می‌شود کاملاً مشخص است که سر تا پای این قصه‌ها آموختن نکاتی اجتماعی و اخلاقی است.
- بار اصلی قصه‌های کلیله و دمنه روی دوش حیوانات و جنگل گذاشته شده است. زیرا دست و بال راوی قصه‌ها در این فرم قصه‌گویی بازتر است. قصه‌گویی به این شکل برای راوی، امنیت خاطر بیشتری فراهم می‌کند و او را از شر پاره‌ای مزاحمتها و پرس‌وجوها، خلاص می‌کند. کلیله و دمنه که یکی از محصولات ارزشمند فعالیت روانی و ذهنی مردم خردمند باستان (شرقیان) است، طبعاً در لباس خیال‌انگیز و رنگینی، به جامعه عرضه می‌گردد؛ لباس کنایه و تمثیل. کنایه و تمثیل‌هایی که در سایر کتب داستان‌نویسی و ادبی وسیله‌ای برای تفهیم نکات اجتماعی و اخلاقی و غیره معرفی و شناخته می‌شود. البته قصه‌گویی در «کلیله و دمنه» به معنای امروزی آن، سمبلیک نیست بلکه باید گفت شخصیت‌های «کلیله و دمنه»، مانند آدم‌هایی هستند که پوست حیوانات کوچک و بزرگ جنگل را پوشیده‌اند و افکار، حرکات، امیال و گفتارشان، چون آدمیان است.
- تمام ویژگی‌ها و خصلت‌ها-شجاعت، صداقت، حيله‌گری، و سنگدلی-نظر به اینکه علاوه بر انسان در دیگر موجودات نیز حضور دارند- عملاً دارای هویتی فارغ از سوژه هستند. ویژگی‌های انعکاس یافته در کردار است که خوبی و بدی را تعریف یا از هم متمایز می‌کند. تمامی این نکات در کلیله و دمنه و هزار و یک شب بازتاب یافته و شرایطی را مهیا می‌کنند تا خواننده با درک و باوری بهتر به فضای داستان وارد شود. داستان‌ها و وقایع را بپذیرد و از آن‌ها پندهایی اخلاقی را دریافت کند. این پندها در بسیاری از موارد بسیار واضح و مشخص نیستند و باید به آن‌ها فکر کرد.

در هزار و یک شب نیز گه گاه به نکاتی از سوی نویسنده (در ساخت های ظاهری ، به مانند کلیله و دمنه) در زمینه ی تعلیم و ویژگی های آثار تعلیمی برمی خوریم . این نکات به مانند کلیله و دمنه بسیار واضح نمی آیند و در بیشتر موارد در قالب قصه به خود نمایی می پردازند.

«حکیمان را رسم و آیین چنین است که گاهی به رسم افسانه سخن گویند» (عبد اللطیف طسوجی، ۱۳۹۰: ۸)

وزیر گفت: خود را به چنین مهلکه انداختن دور از صواب و خلاف رأی اولو الالباب است. (همان: ۱۱)

داستان پردازی شهرزاد-به عنوان یک قربانی احتمالی- نیز در همین راستا وجهی استعاری پیدا می کند. او شاه را مخاطب خود نمی داند از همین رو با تمهیدی پیش اندیشیده، حضور خواهرش «دنیازاد» قربانی احتمالی بعدی را از شاه طلب می کند . طبعاً شاه موافقت می کند چرا که خود به خود فردا شبش تأمین می شود و قربانی با پای خود به قصر می آید. قصه هایی که شهرزاد روایت می کند سرشتی دوگانه دارد ؛ قصه ها برای دنیازاد در فرازبان و نشانه شناسی ادبیات تعریف می شود، حال آن که برای شهرزاد در فرازبان و نشانه شناسی جامعه شناسی ادبیات است. قصه گویی باعث می شود ، شهرزاد- زن- اجتماع از انفعال خارج شود و بین شهرزاد و شهرزاد تعامل برقرار شود و شاه در مقام مخاطب قرار بگیرد و ادبیات دوباره به عنوان عمل ثانویه طرح بشود.

آموزش و تعلیم فرمانروایان

می توان گفت که اساس هر دو داستان، آموزش فرمانروایان است، هزار و یک شب و کلیله و دمنه دو شباهت بنیادی با یکدیگر دارند: هر دوی آنها داستان هایی دربار ء داستان سرایی هستند؛ و هر دو به ارتباط بین معلم و شاگرد می پردازند . بیشتر داستان های کلیله و دمنه تمثیلی و به زبان حیوانات است. احتمالاً دلیل عمده ی استفاده از شخصیت های حیوانی، محتوای سیاسی آن است. این شخصیت ها نویسنده را قادر ساخته، مسائلی را بیان کند که طرح آن در قالب شخصیت های انسانی، مشکلاتی را ایجاد

می‌کرد. آموزش‌هایی که در واقع و در آغاز امر برای افراد «معمولی» تدوین نشده بودن . بلکه شامل کسانی می‌شود که تعلیم دادن به آنها دشوار است و نمی‌توان با زبانی صریح شروع به راهنمایی و ارشاد کرد. هر دو معلم از روی میل و اراده و برای نجات مردم از ستم فرمانروایان خود کامه، این چالش را می‌پذیرند و هر دو ، قصه را و صله‌ی تعلیم قرار می‌دهند. هر دو داستان «پایانی خوش» دارند؛ معلم موفق می‌شود شاگرد خود را به فرمانروایی دانا تبدیل کند. این ویژگی‌ها بیانگر شباهتی ذاتی بین ساختار هزار و یک شب و کلیله و دمنه هستند. با این حال اگر با دید تحلیل‌گرانه به ساختارها بنگریم. در می‌یابیم که شباهت‌ها با تفاوت‌هایی جالب ترکیب شده‌اند.

چارچوب داستانی هزار و یک شب، داستان شهرزاد -دختری جوان و دانا- است که می‌کوشد بیماری روحی شهریار را درمان کند. شهریار، آشفته از خیانت همسرش، به قاتل دختران دوشیزه تبدیل شده است، هم به صورت واقعی و هم مجازی . قلمرو او از دخترا دم‌بخت تهی شده ، اما هنوز انتقام جویی‌اش سیراب نشده بود . هر شب ، خدمتکاران و کارگزاران او دختری را به بستر او می‌فرستادند ، و در سپیده دم دختر را گردن می‌زدند. این قتل‌های هولناک ادامه داشت، تا اینکه دختر بزرگتر از میان دو دختر وزیر پادشاه، به نام شهرزاد، خود داوطلب شد که که شب را با شهریار بگذارند؛ شبی که در پایان آن سر از بدن شهرزاد جدا می‌شد. او در حضور پدرش، خواهر کوچک‌ترش را نیز همراه خود برد. شهرزاد به بستر شهریار رفت، و زمانی که تنها ساعتی چند بین او و مرگ فاصله بود، خواهرش طبق نقشه‌ای که کشیده بودند از او خواست که داستانی تعریف کند. شهرزاد شروع به گفتن داستان کرد و ساعت‌ها گذشت . شب به پایان رسید، اما با ناتمام ماندن داستان در سپیده دم، شاه نگهبانان را برای گردن زدن دختر فرا نخواند. بنابراین شهرزاد زنده ماند و شب بعد داستانش را ادامه داد، و در نتیجه، تداوم قصه‌ها باعث شد که شاه سلامت عقلی خود را بازیابد.

از سوی دیگر و در رویکردی مقایسه‌ای باید اینگونه ادامه داد که چارچوب داستانی کلیله و دمنه داستان ویشنو شارما است؛ معلم با تجربه‌ای که پادشاه برای تعلیم سه پسر

خود فراخوانده است. همه می‌دانستند که این سه شاهزاده‌ی جوان قابلیت یادگیری ندارند، و تا آن زمان معلمی پیدا نشده بود که بتواند این پسران را تعلیم دهد. بزرگان پیشنهاد کردند که یا یک دوره‌ی آموزشی دوازده ساله برای پسران پادشاه ترتیب داده شود یا اینکه از معلم مشهور، ویشنو شارما برای پذیرش این مسئولیت دعوت به عمل آید. ویشنو شارما نه تنها وظیفه‌ی خطیر آموزش شاهزادگان و تبدیل آنها به فرمانروایی فهمیم را پذیرفت بلکه قول داد این کار را در طی شش ماه به انجام رساند. «کلیله و دمنه»، شامل داستان‌هایی متعددی است که او برای تعالی و آموزش این شاهزادگان تعریف کرده است.» (نیکوبخت، ۱۳۹۰: ۱۳۳)

بارزترین تفاوت بین این دو داستان (کلیله و دمنه و هزار و یک شب)، جنسیت دو معلم است. شهرزاد هزار و یک شب زنی جوان (که خود این نکته نوعی هنجارشکنی در دنیای شرق تلقی می‌شود. اهورایی بودن یک زن و ویژگی‌های مثبت داشتن زنان از نکته‌های جالبی است که خود مجالی طولانی برای بحث می‌طلبد، زیرا در دنیای قدیم زنان همواره موجوداتی فریبکار و نادان تصویرسازی می‌شدند.) و ویشنو شارما، معلم کلیله و دمنه، مردی سالخورده و متخصص در امر تعلیم است. البته، این تفاوت در کنار مشابهتی که از جنبه‌ای دیگر وجود دارد قرار می‌گیرد هر دو بسیار کاردان هستند و از خود اطمینان کامل دارند. شهرزاد دختری معرفی می‌شود که کتاب‌ها، تواریخ، افسانه‌ها و کارهای پادشاهان گذشته... و آثار منظوم را خوانده و از حفظ کرده است؛... فلسفه و علوم، هنرها و مهارت‌های مختلف را مطالعه کرده است. (تسوجی، ۱۳۹۰: ۱۷)

قصه‌گوی کلیله و دمنه چنین معرفی می‌شود، «براهمانا، ویشنو شارما، دانشمند با فضیلتی که میان دانش پژوهان، ویشنو شارما، دانشمند با فضیلتی که میان دانش پژوهان به داشتن تبحر در زمینه‌های مختلف علمی مشهور است» (نیکوبخت، ۱۳۹۰: ۱۳۵)

تفاوت این دو معلم واسطه‌ی موقعیت‌های مختلف تدریس تشدید می‌شود: شهرزاد داوطلبی است که زندگی خود را به مخاطره می‌اندازد. او به پدرش می‌گوید «امیدوارم به من اجازه دهید با شهریار شاه ازدواج کنم؛ یا زنده می‌مانم یا قدیه‌ی دوشیزگان

مسلمان و عامل نجات آنان خواهم شد» (تسوجی ، ۱۳۹۰ : ۱۵) او زندگی خود را به مخاطره می‌اندازد زیرا به قصه‌های خود ایمان دارد. پس از اینکه به خواهرش می‌گوید شب از او بخواهد که داستانی برایش تعریف کند، می‌گوید : «برایت قصه‌ای تعریف خواهم کرد که به امید خدا ... موجب آزادی ما خواهد شد، و شاه را نیز از این عادت پلید خونخواری باز خواهد داشت» (همان: ۲۴) شهرزاد باید به قصر بیاید ، با شاه ازدواج کند و او را بفریبد تا به داستان‌هایی که قرار است او را دگرگون کند گوش دهد: «نیمه شب شهرزاد بیدار شد و به خواهرش دنیا زاد علامت داد ؛ دنیا زاد که دراز کشیده بود، نشريت و گفت: «داستان تازه‌ای برایمان تعریف کن که موجب انبساط خاطر و شادی‌مان شود» (همان) . شهرزاد از شاه اجازه خواست و سپس داستان را شروع کرد.

در کلیله و دمنه، ویشنو شارما معلمی که خود مطمئن و تقریباً مغرور است : «اگر نتوانم پسران شما (شاه) را چنان تعلیم دهم که بتوانند در عرض شش ماه به گستره‌ی وسیع خرد سیاسی و عملی کاملاً مسلط شوند، پس نام من گم و فراموش باد ... در طی شش ماه، پسران شما در تمام شاخه‌های خرد عملی استاد خواهند شد . همه گوش کنید! با صدای بلند می‌گویم» (نیکوبخت، ۱۳۹۰: ۱۳۷) . ویشنو شارما دعوت می‌شود و برای تربیت شاگردان (پسران شاه) و پذیرش مسئولیت آنها به استخدام پدر شاهزادگان در می‌آید. پادشاه، پدر شاگردان ویشنو می‌گوید: «مرد محترم، لطف کنید و مسئولیت پسران مرا بپذیرید؛ آنها را تعلیم دهید تا در تمام مسائل مربوط به خرد عملی استاد شوند» (همان) ؛ «ویشنو شارما این مسئولیت را پذیرفت و شاهزادگان را با خود به خانه برد» (همان: ۱۱۴)

این مقایسه بار دیگر نشان می‌دهد که چگونه تفاوت‌ها و شباهت‌های ضمنی به طرز جالبی با هم در آمیخته‌اند: شهرزاد زندگی خود را به مخاطره می‌اندازد، در حالی که ویشنو شارما، اعتبار و حیثیت خود را که حاصل یک عمر است در معرض خطر قرار می‌دهد. تقریباً در تمام جهان، این دو مخاطره به یک اندازه اهمیت دارند. نقش شهرزاد

به عنوان معلم نه مشخص است و نه از پیش تعیین شده، بلکه در پس نقش او به عنوان قصه‌گو و عنصر سرگرم‌کننده، پنهان شده است. هویت ویشنو شارما به عنوان معلم اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، اگر چه او پشت داستان‌هایش از نظرها ناپدید می‌شود، با این حال، هر دو معلم از قدرت دانش و معرفتی خود و هم‌چنین نحوه‌ی انتقال آن بی‌نهایت مطمئن هستند. و هر دو نیز در پذیرش مسئولیت مربوط به خود تنها هستند. مخاطبان این داستان‌ها با یکدیگر بسیار تفاوت دارند. بارزترین تفاوت در سن و وضعیت ذهنی آنهاست. مخاطب داستان‌های شهرزاد، شهریار شاه -عاقله مردی است که تجزیه‌ای تلخ او را از فرمانروایی نیک سیرت و عادل به یک جانی تبدیل کرده است، و او چنین قسم یاد کرده است: «سوگند به مقدسات که هر دختری که به همسری اختیار کنم. همان شب با او همبستر می‌شوم و صبح روز بعد او را خواهم کشت.» (تسوجی، ۱۳۹۰: ۱۴)

سه شاهزاده کلبله و دمنه، مخاطبان داستان‌های ویشنو شارما، پسران جوانی هستند که پدرشان آنها را «احمق‌های صعب‌العلاج» و یکی احمق‌تر از دیگر توصیف می‌کند. (نیکویخت، ۱۳۹۰: ۱۳۹)

تفاوت‌های موجود بین هویت قصه‌گویان و مخاطبان دو ضلع مثلثی هستند که قاعده آن خود داستان‌ها هستند. هر دو معلم قصه‌گو موفق می‌شوند که شاگردان بزرگ زاده خود را به نیای انسانی، منطقی و اجتماعی باز گردانند، اگر چه این عمل را از دو قطب کاملاً متضاد انجام می‌دهند.

شباهت میان آموزه‌های دو اثر

با توجه به نکاتی که در ادامه خواهد آمد می‌توان گفت بین جنبه‌های تعلیمی دو اثر مورد بحث، ارتباط وجود دارد.

قصه‌های شهرزاد در مورد انسان‌ها و روابطشان، قابلیت‌هایشان، آرزوهایشان، ارزش‌هایشان، توانایی‌ها و ضعف‌هایشان است. جن و دیگر مخلوقات حاضر در این داستان‌ها برای قانونمند کردن، تغییر و تسهیل امور انسانی ظاهر می‌شوند، اما نه به زمان

داستان تعلق دارند و نه شخصیت‌هایی مستقل هستند. شهرزاد جذابیت سحرآمیز مناظر طبیعی و شهرها را درهم می‌آمیزد، اما در تمام این مکان‌ها انسان حضور دارد. تضادهای بین عدالت و بی‌عدالتی، مهربانی و سنگدلی، صداقت و مکر، چیزهای مبتذل و شگفت‌آور، شادی و اندوه عناصری هستند که ذاتا نزدیکی با یکدیگر دارند، و با این وجود هیچ یک از آنها لزوماً مسئول سقوط دیگری نیست. طوفان می‌وزد و درختان را به حرکت درمی‌آورد، اما طوفان مسئول سرنوشت درختان نیست و نمی‌توان آن را به سبب وزیدن سرزنش کرد. تعلیمی مخفی و پنهان در لایه‌های داستان‌های شهرزاد نهفته شده است که با اندکی تیزبینی و زیرکی می‌توان به آن‌ها دست یافت. شهرزاد نقش خود را مقابل مخاطب، شهریار، بازی می‌کند. او قصه‌گویی نامریی است که اگر چه همه چیز را می‌داند، «فقط» به نقل داستان می‌پردازد. جادو و ماجراجویی دو عنصر بارزتر در هزار و یک شب است، اگر چه شهرزاد در واقع شادی‌ها و اندوه‌های موجود در زندگی انسان‌ها را به مخاطب خود نشان می‌دهد. در بازی شهرزاد با جادو و ماجراجویی، ارتباط موجود بین جنبه‌ی صریح و انتزاعی را می‌بینیم: نوع قصه‌های شهرزاد اساساً به هدف واقعی او از داستان‌سرای باز می‌گردند. ذهن شهریار آکنده از تجربه‌ای ناخوشایند است، در این حال شهرزاد او را با خود به سفرهای باور نکردنی می‌برد و با چنان مهارتی به خلق داستان‌های مسحورکننده می‌پردازد که شهریار این تصورات پر تلالو را به دیده‌ی واقعیت می‌نگرد. نمونه از هزار و یک شب:

« جعفر گفت: ایها الخلیفه، از این سخن تو را شگفت آمد و این عجیب‌تر از حکایت نورالدین و شمس‌الدین نیست. خلیفه گفت: چگونه است این حکایت؟ جعفر وزیر گفت تا از کشتن آن غلام نگذری حکایت باز نگویم. خلیفه از خون غلام درگذشت. جعفر گفت در مصر ملکی بود خداوند دهش و داد ... » (تسوجی، ۱۳۹۰: ۲۴)

همه هدف شهرزاد آموختن آموزه‌هایی به شهریار و عادل کردن او در برابر زنان است. در این میان، در داستان‌های وی و در هر اتفاقی نیز تعلیمی دیگر نهفته شده که

همگی آموزه‌هایی از تعالیم باستانی و شرقی‌های سرشار از تمدن هستند . سه سال طول می‌کشد تا شهریار فروغ حقیقت را ببیند و شهرزاد نیت خود را آشکار کند.

نمونه از کلیله و دمنه:

« ... چون شیر، تشمّر او مشاهدت کرد، برون جست و هر دو جنگ آغاز نهادند و خون از جانبین روان گشت. کلیله آن بدید و روی به دمنه آورد و گفت : باران دو صد ساله فرونشاند این گرد بلا را که تو انگیخته‌ای». (ابو المعالی نصر الله منشی ، ۱۳۸۶: ۱۱۴)

بررسی اخلاق، نحوه بازتاب و جذابیت آن در داستان

استفاده هوشمندانه علمای اخلاق از ادبیات، اغلب به این دلیل بوده است که ادبیات حالتی اقناعی و توجیه‌کننده دارد و با ابزارهای ادبی مانند حکایت یا تمثیل ، کلمات قصار، ضرب المثل و غیره سعی می‌کند مخاطب را متقاعد کند که رفتار یا اندیشه‌ای پسندیده یا ناپسندیده است.

در میان آثار ادبی ایران، در کلیله و دمنه اخلاق از ویژگی‌های خاصی برخوردار است. از سویی اخلاق به اشکال گوناگون حضور خود را در متن تثبیت می‌کند و از دیگر سو متن باید بتواند میان دو مقوله بحث‌برانگیز و جدال آفرین ، یعنی سیاست و اخلاق هماهنگی و سازگاری برقرار کند. انتخاب حکایت و داستان به منظور بیان مقاصد تعلیمی از دیگر ویژگی‌های کلیله و دمنه است که آن را در برابر اندرزننامه‌ها و یا کتاب‌هایی چون اخلاق ناصری، کیمیای سعادت، نصیحه الملوک و غیره متمایز کرده است. به همین دلیل، مخاطب کمتر با مجموعه‌ای از اندرزننامه‌ها و پندهای خشک و بی‌روح روبه‌رو می‌شود. شکل داستانی توانسته است به جای امر و نهی و پند و اندرز، کنش و اندیشه‌ای را در عمل نشان دهد. مخاطب از طریق خاصیت مهم ادبیات داستانی - نمایشی، یعنی هم ذات‌پنداری، خود را با ماجراها و یا گفت و گوهای داستان شریک و همراه می‌کند و در نهایت، امر اخلاقی مورد بحث را قضاوت می‌کند . با این

حال به دلیل تسلط ویژگی‌های نثر مصنوع ، به ویژه اطناب ، بخش‌هایی از اثر به اندرزنانه‌ها و کتاب‌های صرفاً اخلاقی شبیه شده است. با توجه به ساختار نثر مصنوع می‌توان نتیجه گرفت بخش‌هایی از کتاب که در پیشبرد طرح داستانی نقشی ندارد، بر اثر ترجمه‌های متعدّد به اصل داستان پیوسته است.

اگر بخواهیم درباره تمامی این نکات در هزار و یک شب نیز داوری کنیم باید گفت که هزار و یک شب اثری صرفاً اخلاقی نیست (شبیه به اندرزنانه و ...) بلکه با حکایات و داستان و افسانه‌هایی در هم آمیخته و اعمالی عجیب و خارخ العاده ضمن سرگرم کردن مخاطب، تلاش دارد تا آموزه‌هایی را که در لایه‌های زیرین افسانه‌های پنهان شده اند منتقل کند. به مانند کلیله و دمنه مخاطب می‌تواند (با وجود رخ دادن عجایب) با شخصیت‌ها هم ذات‌پنداری کند. البته این ویژگی در هزار و یک شب کمتر رخ می‌دهد و در کلیله و دمنه بیشتر شاهد آن هستیم. در نتیجه داستان‌های هزار و یک شب برخلاف داستان‌های کلیله و دمنه به اندرزنانه شباهت ندارد.

کلیله و دمنه و نیز هزار و یک شب نقطه برخورد سه تمدن بزرگ شرق (ایران، هند و جهان اسلام) هستند و آشکار یا پنهان ، اندیشه و نگرش این جوامع را در برابر هنجارهای اخلاقی بازتاب می‌دهد. از درون طرح داستانی این اثر ، گفت‌وگو میان شخصیت‌ها و سخنان روایتگران متن و مفاهیم اخلاقی و نحوه کاربرد و تعامل آن‌ها با عمل سیاسی قابل سنجش و ارزیابی است.

دسته بندی اخلاقیات

در کلیله و دمنه با انبوهی از اخلاقیات روبه‌رو می‌شویم ، بدون اینکه دسته‌بندی منظم، مشخص و منطقی در آن وجود داشته باشد. دسته‌بندی مفاهیم اخلاقی در این اثر به دلایل مختلف دشوار است. یکی از این مشکلات، درهم آمیختن مرز میان اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی-سیاسی است ؛ به این معنا که هر مفهوم اخلاقی (ارزش/صدارزش) هم دارای مصادیق فردی و هم مصادیق اجتماعی و سیاسی است . مشکل دیگر، شکل داستانی اثر است. گاه بدون آنکه نامی از مصادیق اخلاقی به میان

بیاید، درون‌مایه‌داستان به آن موضوع پرداخته و یا آن را محور اصلی وقایع داستانی قرار داده است.

این در حالی است که همانطور که پیش از این نیز اشاره شد مصادیق اجتماعی و اخلاقی در هزار و یک شب نیز دسته بندی نشده است و هدف اساسی قصه های هزار و یکشب (تعلیم فرمانروا) در ظاهر امر مشخص نیست؛ اما به مانند کلیله و دمنه گاه بدون آنکه نامی از مصادیق اخلاقی به میان بیاید، درون‌مایه‌داستان به آن موضوع پرداخته و یا آن را محور اصلی وقایع داستانی قرار داده است.

بنابراین با توجه به ساختار داستانی کلیله و دمنه و هزار و یک شب، می توان ساختار این دو اثر را به سه بخش تقسیم کرد : ۱. سخنان مترجم و راویان متعدده که بیرون از داستان به پند و اندرز می‌پردازند ؛ ۲. روایات ، آیات ، ابیات عربی و فارسی ؛ ۳. گفت‌وگوهای تصنعی که متناسب با ویژگی نثر مصنوع به اصل داستان افزوده شده است.

در روساخت کلیله و دمنه با نویسنده‌ای اخلاق‌گرا روبه‌رویم که به ارزش‌های اخلاقی نه فقط احترام می‌گذارد؛ بلکه همواره مخاطب را به رعایت مفاهیمی چون عفو ، شجاعت، ثبات عزم، مدارا، وفای به عهد، صداقت ، دوستی و غیره سفارش می‌کند . نویسنده با توجه به امکانی که نثر مصنوع برایش فراهم کرده ، در پی فرصتی است که به تناسب موقعیت داستانی، درباره این مفاهیم سخن بگوید و با بهره گرفتن از احادیث ، روایات، آیات قرآنی، شعر و کلمات قصار، به پند و اندرز بپردازد. ایندر حالی است که با تمام این نکات و اشعار تعلیمی در هزار و یک شب نیز با درجه ای بسیار کمتر از کلیله و دمنه مواجهیم. هزار و یک شب نثری متفاوت از کلیله دارد و در نتیجه بار تعلیمی آن در ظاهر و روساخت اثر کمتر به چشم میخورد.

اما منظور از زیرساخت، درون‌مایه و طرح داستان است . در این قسمت معمولاً از اخلاق و مضامین اخلاقی آشکارا صحبتی به میان نمی‌آید . گفت‌وگوهای پیش برنده-که جزء اصلی و ضروری داستان هستند-بخش دیگری از زیرساخت را تشکیل

می‌دهند. تفاوت این گفت‌وگوها با گفت‌وگوهای روساختی، نقش مهم آن‌ها در فرایند پیشبرد داستان است. در این بخش، مفاهیم اخلاقی در قالب حوادث و در لابه‌لای گره‌های داستانی خود را نشان می‌دهند. نویسنده نمی‌گوید دوستی، دروغ، مکر، توطئه، صداقت، وفای به عهد و غیره خوب است یا بد؛ بلکه تجسم عینی این مصادیق را در قالب داستان پیش روی خوانندگان قرار می‌دهد. به یقین، قدرت تأثیرگذاری در زیرساخت به مراتب بیشتر از نصایح و پند و اندرزهایی است که روساخت اثر را انباشته است؛ و این نکته ای است که در هزار و یک شب بسیار چشم گیر است.

اخلاق / سیاست

کلیده و دمنه از سویی در بردارنده مفاهیم اخلاقی است و از سوی دیگر، درون‌مایه اصلی پاره‌ای از داستان‌های اصلی و فرعی آن، سیاست و آیین شهریاری است. این در حالی است که در هزار و یک شب نیز ابتدا با نکته‌ی قصه‌سرایی و افسانه و پس از آن با آموزه‌های اجتماعی - اخلاقی برای پرورش افکار پادشاه مواجهیم. تضاد و چالش‌های اخلاقی در کلیده و دمنه نمایان‌تر است؛ چرا که تضاد میان سیاست و اخلاق سابقه‌ای طولانی دارد و به این اثر محدود نمی‌شود. در تاریخ بشر، ارتباط میان اخلاق و سیاست پیچیدگی، تنوع و تحول بسیاری داشته است.

در کلیده و دمنه و هزار و یک شب، شخصیت‌هایی وجود دارند که برای آن‌ها هدف، مهم است و برای رسیدن به آن، استفاده از هر ابزاری را جایز می‌شمارند. البته باید اذعان کرد متن می‌کوشد غالب این شخصیت‌ها را در جایگاه ضدقهرمان و شخصیت منفی جلوه دهد. در عین حال، این فرصت را به آن‌ها می‌دهد که کهناندریشه‌های خود را آشکارا یا پوشیده بیان کنند؛ حتی گاهی با دیدی مثبت و از سرتکریم به این شخصیت‌ها و اندیشه‌های آنان نگرسته می‌شود.

به منظور تبیین بهتر مطالب به گوشه‌هایی از نکات تعلیمی اشاره می‌شود:

«از دنائت شمر قناعت را همتت را که نام کردست آرز» (نصرت‌الله منشی، ۱۳۸۶: ۶۲)

همین اندیشه در باب «زاهد و مهمان او» هم تکرار می‌شود : «چه قناعت از موجودستوده است و از معدوم قانع بودن، دلیل وفور دنائت و قصور همت باشد .» (همان، ۳۴۴)

«ای ملک این سخن از بهر آن گفتم که کسی نباید پیش از تمام شدن کاری در او سخن گوید» (تسوجی، ۱۳۹۰: ۶۲۲)

«ای ملک این حکایت از آن گفتم تا بدانی که مودت اخوان الصفا شخص را از ورطه‌ها نجات دهد» (همان: ۱۵۸)

«... ملک گفت : ای شهرزاد از این حکایت بر زهد و پرهیزم افزودی .» (همان : ۱۵۴)

«... چون اجلش در رسیده بود، حذر کردن سودی ندارد ؛ ولی سبب هلاکش غفلت از تسبیح بود ...» (همان: ۱۵۵)

آغاز داستان:

سبک پردازش حکایت‌ها در کلیله و دمنه یک اشکال اساسی دارد که از قدرت تأثیرگذاری آن‌ها تا حدودی می‌کاهد ؛ نویسنده در آغاز داستان ، با آشکار کردن درون‌مایه، انتظار آفرینی و هیجان مخاطب را به حداقل می‌رساند . شیوه آغاز حکایت‌ها اغلب یکسان است و شکلی شبیه به این نمونه دارد:

«و آنچه را رای و حیلت توان کرد به زور و قوت دست ندهد. و به تو نرسیده است که زاغی به حیلت‌ها مار را هلاک کرد؟ گفت چگونه؟ گفت: ...» (منشی، ۱۳۷۳: ۸۱)

«صواب من آن است که بر ملازمت اعمال خیر که زبده همه ادیان است ، اقتصارنمایم و بدانچه ستوده عقل و پسندیده طبع است اقبال کنم . پس از رنجانیدن جانوران و کشتن مردمان و کبر و خشم و خیانت و دزدی احتراز نمودم و ...» (منشی ، ۱۳۷۳: ۵۰).

«خشم فرو خوردن آن است که در عقوبت مبالغت نرود .» (منشی ، ۱۳۷۳ : ۳۰۵) .
راوی خواهان حذف کامل خشونت نیست؛ بلکه مبالغه نکردن در آن را سفارش می‌کند

«خدمتکاران کافی را به قصد جوانب باطل کردن، از خللی خالی نمود.» (همان: ۱۳۹)

«درشتی و نرمی به هم در به است / چو قاصد که جراح و مرهم نه است / درشتی
نگیرد خردمند پیش نه نرمی که ضایع کند قدر خویش» (همان ، ۱۳۷۳: ۱۶۲)

در بسیاری از داستان های هزار و یک شب ، مشاهده می شود که داستان ها از وضعیت تعادلی آغاز می شود که به دلایلی تغییر می کند. تقدیر و یا تلاش شخصیت قصه برای برقراری تعادل دوباره ادامه ی قصه را ممکن می کند و سرانجام وضعیتی جدید، قصه را به انجام می رساند. در تعدادی از داستان‌ها، راوی ابتدا وضعیت اولیه را شرح می‌دهد. در این دسته از داستان ها ، شرح اولیه ی داستان وسیله ای است که اشخاص داستان را معرفی و مناسبات اولیه ی آن ها را مشخص کند. در این قسمت ها ، راوی پایه‌های داستان را پی ریزی می کند و اولین نشانه های بحران را به خواننده نشان می‌دهد. بحرانی که در ادامه منجر به کنش اصلی داستان خواهد شد . به عنوان نمونه داستان مکر زنان این چنین آغاز می شود:

«حکایت کرده‌اند که در زمان گذشته، پادشاهی سالخورده خداوند مال و جاه و سپاه انبوه بود. ولی فرزندی نداشت، به این سبب تنگدل و ملول گشته و انبیا و اولیا را در نزد خدای تعالی شفیع کرد که خدا او را فرزند نرینه عطا فرماید که بعد از او وارث مملکت شود. آنگاه برخاسته به ایوان آمد. رسول، دختر عم فرستاد و او را تزویج کرد ... چون مدتی بگذشت پسری مانند شب چهارده بزاد و در نزد آن ملک حکیمی بود سندباد نام که از دیگر حکیمان آگاه تر و به عواقب کارها بینا تر بود. ملک پسر را به او سپرد . چون پسر ده ساله شد. در حکمت و ادب به پایه ای رسید که در آن زمان کسی با او مناظره کردن نمی توانست. و روزی از روزها حکیم سندباد طالع ملکزاده را نظر کرده و دید ...» (تسوجی، ۱۳۹۰: ۴۰۲)

این مقدمه خواننده را با شخصیت ها و نیز مناسبات اولیه ی آن ها آشنا می کند .
پایه‌های مضمون را حول محور زیبا رویی و دانایی و آینده نگری شکل می دهد و در

نهایت اولین نشانه‌های بحران را آشکار می‌کند. این روند کم و بیش در سایر داستان‌ها به شیوه‌هایی کوتاه و یا پر رنگ نمایش داده می‌شود.

انتهای داستان

در خلال مطالعه تطبیقی این دو اثر ، با مجموعه‌ی پیچیده‌ای از شباهت‌های ساختاری و تفاوت‌های معنایی روبه‌رو می‌شویم. شباهت در هدف داستان‌سرایی و سرانجام موفقیت آمیز آن که به واسطه انواع کاملاً متفاوتی از داستان‌ها حاصل می‌شود حاکی از این فرضیه است که انتقال دانش از معلم به دانش آموز جنبه‌های متفاوتی دارد؛ جنبه‌ی صریح و جنبه‌ی انتزاعی. هویت جنسیتی قصه‌گویان، نسبتی که با مخاطب خود دارند، و داستان‌های‌شان به جنبه صریح تعلق دارد در حالی که ارتباط ریشه‌ای بین نوع دانش انتقالی و شکل انتقال، متعلق به جنبه‌ی انتزاعی است.

در انتهای داستان، شهرزاد از شهریار می‌خواهد که به فرزند یا فرزندان او رحم کند ؛ شهرزاد، شهریار را در مدت هزار و یک شب چنان دگرگون می‌کند که او (شهریار) درم ورد عمل خود (گردن زنی دختران) تجدید نظر می‌کند؛ و شهرزاد قبل از آشکار کردن نیت واقعی‌اش، داستان خود شهریار را به عنوان آخرین داستان تعریف می‌کند.

تصور می‌شود که کلیله و دمنه را ویشنو شارما پدید آورده است . اما ویشنو شارما کیست؟ در چه زمانی می‌زیسته؟ پاسخ روشنی برای این پرسش‌ها وجود ندارد . «چاندار را جان این احتمال را پیشنهاد کرده است: ویشنو شارما قصه‌گویی مردمی بوده است و یا شاید شخصیتی درباری که راه و رسم پادشاهان و درباریان را با دقت زیر نظر داشته است. شاید هم شخصیتی افسانه‌ای است. با رجوع به حال و هوای سنت ادبی و هنری هند، ملاحظه می‌شود که گمنانی هنرمندان و نویسندگان امری رایج است . همچنین ممکن است ویشنو شارما نام بیش از یک شخص بوده که در زمان او یا بعد از او می‌زیستند و به تکوین و گسترش آثار او کمک کرده‌اند» (نیکویخت، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

هویت تاریخی وشنو شارما هر چه باشد، در کلیله و دمنه است. او کسی است که از زبان حیوانات و گیاهان آموزش‌های خویش را ارائه داد، و شخصیت‌های داستانی خود

را در حیطه‌ای فراتر از سنت‌های روایی انتخاب کرد. راوی کلیله و دمنه همچنین دنیای حیوانات و گیاهان را با دقت مشاهده و درک کرده است. درس‌هایی که در مورد خلاقیات و آداب اجتماعی ارائه می‌شود بسیار گویاست، و آموزش در سطحی متعالی انجام می‌گیرد. به نظر می‌رسد تمایل ویشنو شارما برای نقل داستان از زبان حیوانات، ناشی از تفکر فلسفی ویژه‌ای است. در کلیله و دمنه نه تنها حیوانات هویتی انسان گونه دارند بلکه انسان‌ها نیز دارای خصلت‌های حیوانی هستند.

در ادامه باید اینگونه گفت که در ادبیات فارسی معمولاً به آغاز و پایان داستان اهمیت چندانی داده نمی‌شده است. با نگاهی بر آغاز و انجام دو اثر منتخب می‌توان این گونه نتیجه‌گیری کرد که در بسیاری از داستان‌های این دو اثر با پایان بسته مواجه می‌شویم، پایان‌هایی موجز و عبرت‌انگیز، که در واقع بسته شدن حلقه‌ی کلام هستند. پایان‌هایی قطعی که بر مخاطب راه درگیر شدن و تفکر نسبت به متن را می‌بندد. شخصیت‌ها تا پایان بدون تغییر باقی می‌مانند، به این معنا که شخصیت‌ها مطلق و دو قطبی هستند. یا سیاهند یا سفید. در پایان این داستان‌ها نتیجه‌های اخلاقی نهفته شده است و مخاطب از همان آغاز به مقصود مولف پی خواهد برد. این نتیجه‌گیری و پیام به صورت مستقیم بیان می‌شود و در واقع زمانی که خواننده احساس می‌کند که همه تضادها رفع شده است، متن به پایان می‌رسد.

به عنوان نمونه در هزار و یک شب، در پایان داستان «صیاد و سه پسرش» کشمکش میان صیاد و عفریت به پایان می‌رسد و عفریت در آزادی خود، صیاد را به برکه‌ای پر از ماهی‌های رنگارنگ می‌برد. صیاد سه ماهی رنگی صید می‌کند و برای ملک می‌برد و ملک به صیاد پاداش می‌دهد. به این ترتیب پایان کنش در داستان همراه با تغییر حالت (فقر) است. نویسنده و راوی در هر دو اثر تلاش دارند تا سریع و شایسته مطالب تعلیمی خود را ارائه داده و داستان بعد را آغاز کنند.

زمینه‌معنایی در این دو اثر منتخب را آموزه‌های تعلیمی رقم می‌زند که یا در پایان داستان (در بسیاری از موارد) به آن برمی‌خوریم و یا از فحوای کلام در نظر مخاطب

برجسته می شود. توجه به پایان داستان، در بسیاری از شاهکارهای ادبیات ما عامل مهمی در شناخت شاخصه های سبکی محسوب می شود. در کنار حاکم بودن جنبه های تعلیمی در کلیله و دمنه، علاوه بر بیان معانی مورد نظر مولف به نفس داستان پردازی نیز توجه شده است و این در حالی است که در هزار و یک شب نکته ی ظاهری اولیه که به چشم خواننده می آید، داستان و قصه گویی و افسانه پردازی است و نه ویژگی تعلیمی. اما با خواندن چند صفحه از هزار و یک شب باز هم به این نتیجه می توان رسید که هدف مولف صرفاً داستان پردازی نیست و نتیجه ی آن بسیار مهم است. در هزار و یک شب بارها در انتهای داستان با این جمله مواجه می شویم: « و پیوسته در عیش و نوش زیستند تا برهم زنده ی لذات و پراکنده کننده جمعیت ها بر ایشان بتاخت» (همان: ۱۵۰).

زبان و بیان آثار منتخب

درباره قصه های آثار منتخب، اشاره به زبان و بیان آنها نیز لازم است. شخصیت های کلیله-چه حیوانات و چه آدمها-همه رفتار و گفتاری رسمی دارند. همگی مثل خود نویسنده، «رسمی» و «کتابی» حرف می زنند و از این نظر هیچ فرقی بین شیر و روباه و شغال و گرگ و کبک و خرگوش و شاه و شاهزاده و کنیز و غلام و بازرگان و زاهد و ... نیست! این در حالی است که در هزار و یک شب گاه با توصیف برخی شرایط و برخی صحبت ها، لحن های شخصیت ها نیز نمایش داده می شود. البته این نکته بسیار کم به چشم می خورد و داستان های هزار و یک شب نیز چون از زبان شهرزاد نقل می شوند همه به یک لحن و بیان تا انتها گزارش می شوند. مشکل دیگر قصه ها، سیاه و سفید بودن شخصیت های آنهاست. این شخصیتها، یا بد بد هستند و یا خوب خوب. در این معرکه، معمولاً حدّ وسطی وجود ندارد. در این جا ذکر این نکته لازم است که در دنیای قصه ها فرصت چندانی برای پرداختن به ویژگی های خاص شخصیت ها وجود ندارد در نتیجه، شخصیت ها یا خوب و یا بد نمایش داده می شوند. البته در کلیله و دمنه با داستان هایی طولانی تر - نسبت به هزار و یک شب - مواجه می شویم. این داستان ها

در برخی موارد فرصت پرداختن به ویژگی‌های منفی شخصیت‌های مثبت را نیز دارند اما قصه‌ها معمولاً منفی شدن رفتار شخصیت‌های مثبت را نمی‌پذیرند و تک بعدی ارائه می‌شوند.

شاید همین زبان و بیان یکنواخت در این قصه‌هاست که با سادگی بیشتری تعالیم مورد نظر را منتقل می‌کنند و اجازه‌ی تفکر عمیق بیشتر (در مقایسه با داستان‌های امروزی) به خواننده نمی‌دهند. به این نکته باید توجه داشت که داستان‌های هر دو اثر منتخب، برای اشخاصی خاص و نه کل جامعه نگاشته شده بود و هدف آن‌ها تعلیم افرادی خاص در زمینه‌های اخلاقی، سیاسی و اجتماعی و ... بوده است در نتیجه تلاش شده تا با بیانی ساده و شخصیت‌هایی ملموس و بیانی روان به تفهیم این تعالیم پرداخته شود.

«... شیر گفت: روزهاست که ندیده‌ام، خبر هست؟ گفت: خیر باشد. از جای بشد. پیرسید که: چیزی حادث شده است؟ گفت: آری. فرمود که: بازگویی. گفت: در حال فراغ و خلا، راست آید. گفت: این ساعت وقت است، زودتر باز باید نمود که مهمات تأخیر بر ندارد، و خردمند مقبل، کار امروز به فردا نیفگند. دمنه گفت: هر سخن که از سماع آن شنونده را کراهیت آید بر ادای آن دلیری کردن نتوان [...] شیر گفت: وفور امانت تو مقرر است و آثار آن بر حال تو ظاهر. آنچه تازه شده است بازنمای که بر شفقت و نصیحت حمل افتد و بدگمانی و شبهت را در حوالی آن مجال داده نیاید.». (نصرالله منشی، ۱۳۸۶: ۸۸.)

« و در این سفر، سود زیادی کرده بودم که به صرف کردن تمام نمی‌شد و این حکایت که گفتم از عجایب حکایات این سفر بود. فردا ان شاء الله به سوی من بازآید تا حکایت سفر چهارم از بهر شما بازگویم که او عجیب تر از سفرهای پیشین است ... ». (تسوجی، ۱۳۹۰: ۳۸۲)

حرافی در ادبیات تعلیمی

با توجه به اینکه ادبیات تعلیمی در پی آموزش نکات بسیار در داستان هاست ، در بسیاری از موارد با حاشیه پردازی و یا حرافی های بسیار مواجهیم . بنابراین باید گفت ضعف دیگر قصه‌های کلیله و دمنه ، «حرافی» فراوانی است که در حواشی آنها یعنی قبل و بعد و لا به لایشان صورت گرفته و این نکته در هزار و یک شب به چشم نمیخورد . زیرا شهرزاد باید جذابیت داستان ها را به حدی رعایت کند که تا شب بعد نیز زنده بماند ؛ در نتیجه در هم پیچیده شدن قصه ها بیشتر صورت می گیرد و گاهی خواننده به قدری بسیار زیاد از قصه ی اصلی دور می شود.

در کلیله و دمنه گاه به همان میزانی که قصه به ایجاز و اختصار، نقل شده ، پیش و پس از آن، زیاده‌گویی مشاهده می‌شود. مثلا در «باب بوف و زاغ» پس از آنکه قصه تمام می‌شود، در حدود ۱۰ صفحه حرافی بیهوده به آن افزوده شده! همچنین است پرگویی کبوتر در جواب موش. و نصایح خسته‌کننده دمنه به شیر. و نیز گفت‌وگوی طولانی ، کسل‌کننده و بی‌منطق «بلاوزیر» با «پادشاه» ، بدون آنکه ارتباط چندانی با ماجرای «ایران دخت» داشته باشد. این در حالی است که با حرافی های شهرزاد چندان رو به رو نمی‌شویم.

نماد و فابل در ادبیات تعلیمی

نصراالله منشی سخنانی در زمینه ی این قسمت از بحث مقاله ی حاضر، دارد که اشاره به آن خالی از لطف نیست: «همیشه حکمای هر صنف از اهل عالم می‌کوشیدند و به دقایق حیلت گرد آن می‌گشتند که مجموعی سازند مشتمل بر منازم حال و مال و مصالح معاش و معاد تا آنگاه که ایشان را این اتفاق خوب روی نمود، و بر این جمله وضعی دست داد، که سخن بلیغ باتقان بسیار از زبان بهایم و مرغان و وحوش جمع کردند، و چند فایده ایشان را در آن حاصل آمد : اول آنکه در سخن مجال تصرف یافتند تا در هر باب که افتتاح کرده آید بنهایت اشباع برسانیدند ؛ و دیگر آنکه پند و حکمت و لهو هزل بهم پیوست تا حکما برای استفادت آن را مطالعت کنند و نادانان

برای افسانه خوانند، و احداث متعلمان بظن علم و موعظت نگرند و حفظ آن بریشان سبک خیزد...» (نصرالله منشی، ۱۳۸۶: ۳۸ - ۳۹)

کتاب کلیده و دمنه، فی الواقع جنگلی است سرسبز که در هر گوشه آن دهها درخت تنومند پند و عبرت روید و تا اوج آسمان ادبیات تعلیمی ما، سربرافراشته است. رفتار و گفتار هریک از حیوانات در این قصه‌ها تا حدودی بیانگر طرز زندگی مردم اعصار گذشته است. شخصیت‌های حیوانی این کتاب مجازی و استعاری‌اند. مثلاً: «گاو» نماد آدمهای ساده‌دل و نیک‌اندیش و زودباور، «دمنه» نماد آدمهای فریبکار و فتنه‌انگیز و «کلیده» مظهر خردمندی و دوراندیشی است. این در حالی است که داستان‌های هزار و یک شب صریح تر هستند و فابل چندان به چشم نمی‌خورد. اما کنایه و استعاره در معنای کل داستان، جایگاه خود را حفظ کرده است. آن چه نمایش داده می‌شود انسان‌ها و جن‌ها و موجودات فراطبیعی هستند، شخصیت‌هایی که هر کدام زندگی خود را نقل می‌کنند و هدفی از بیان این زندگی دارند.

در لابه لای قصه‌های کلیده و دمنه، کنایات و استعارات و نکات ظریف و ارزشمند، به وفور مشاهده می‌شود؛ چنان‌که در «کلیده و دمنه» به تصحیح مجتبی مینوی آمده است:

«خردمند، باید که در این حکایات به نور عقل تأملی کند. (کلیده و دمنه تصحیح مینوی، ص ۱۹۰). و بداند که: «غرض از وضع این حکایات و مراد از بیان و ایراد این امثال، چه بوده است». (همان: ۳۳۶) و این نکته است که کلیده و دمنه را بیش از پیش به ادبیات تعلیمی پیوند می‌دهد. شخصیت‌پردازی‌ها، لحن، چارچوب کوتاه و درهم‌تنیده‌ی قصه‌ها، توصیفات داستانی و نمونه‌های حیوانی که همگی نماد هستند، رویکردهای ادبیات تعلیمی در این داستان و نیز داستان هزار و یک شب را نمایان می‌کنند. این در حالی است که با این نکات در هزار و یک شب چندان مواجه نیستیم، قصه‌ها آنقدر سریع و صریح نقل می‌شوند که نیازی به آوردن این جمله‌های اخلاقی - اجتماعی - سیاسی وجود ندارد. قصه‌ی زندگی هر شخصیتی خود به تنهایی سرشار از مفاهیم و نکات است که در حین نقل آن منتقل می‌شود.

قصه‌های کلیله و دمنه ، به تعبیر استاد فرزانه دکتر غلامحسین یوسفی «نمونه‌هایی است بارز از آن نوع ادبی که در زبانهای فرنگی فابل خوانده می‌شود» . (یونسی ، ۱۳۸۸ : ۲)

برای آشنایی بیشتر با شیوه قصه‌گویی و تفهیم نکات تعلیمی در کلیله و دمنه، ابتدا قصه کوتاهی از این کتاب را نقل می‌کنیم و سپس تحلیل خواهیم کرد:

«آورده‌اند که جفتی کبوتر، دانه فراهم آوردند تا خانه پر کنند. نر گفت: تابستان است و در دشت، علف فراخ، این دانه نگاه داریم تا زمستان که در صحراها بیش چیزی نیابیم بدین روزگار گذاریم. ماده هم بر این اتفاق کرد و پراگندند. و دانه آنگاه بنهاده بودند، نم داشت، آوند پر شد. چون تابستان آمد و گرمی در آن اثر کرد دانه خشک شد و آوند تهی نمود و نر غایب بود، چون باز رسید و دانه اندکتر دید، گفت : این در وجه نفقه زمستانی بود، چرا خوردی؟ ماده هرچه گفت: نخورده‌ام، سود نداشت. می‌زدش تا سپری شد.

«در فصل زمستان که بارانها متواتر شد، دانه نم کشید و بقرار اصل باز رفت . نر وقوف یافت که موجب نقصان چیست. جزع و زاری بر دست گرفت و می‌نالید و می‌گفت: دشوارتر آنکه پشیمانی سود نخواهد داشت .» . (نصرالله منشی ، ۱۳۸۶ : ۳۷۷ و ۳۷۸)

این قصه، پیش از آنکه قصه باشد، یک «طرح» است . یعنی فقط خطوط اصلی و برجسته قصه را مشخص کرده است . پرداخت، تصویرسازی، شخصیت‌پردازی و ... در آن نیست. روابط قصه و حوادث آن براساس علت و معلول بنا نهاده نشده است و منطق قصه‌های امروزی را ندارد. مثلا قتلی که در این قصه رخ می‌دهد ، بدون کمترین تأمل به وقوع می‌پیوندد و به تعبیری دیگر، «از خارج بر طرح زندگی کبوتر [ان] نر و ماده، تحمیل شده است. کبوترها در این حکایت، زندگی نمی‌کنند، بلکه زندگی‌شان وسیله قرار گرفته تا فکری مطلق از طریق آنها جامه عمل بپوشد . نشان دادن زندگی کبوترها، هدف غایی نویسنده نیست، بلکه هدف او نشان دادن فکری است که خود

نویسنده به عنوان یک «مطلق» در ذهن داشته است. (هدف تنها تعلیم است و نکات داستان نویسی رعایت نشده است)

جوشش و سیلان پرشور زندگی در اینجا دیده نمی‌شود بلکه کبوترها یکی نماینده ظلم و دیگری نماینده مظلومیتی معصوم هستند و به جای آنکه زندگی آنها را در حال رشد یافتن و کامل شدن ببینیم، آنها را بازیچه‌هایی برای پرورش تمثیل ذهنی نویسنده می‌یابیم. نتیجه اینکه دو عنصر اساسی برای هر «فابل» و یا هر «حکایت تمثیلی» پیدا می‌کنیم. یکی تمثیلهای حکایت که در اینجا عبارتند از کبوترها و دانه و دیگری آن قانون اخلاقی که تا حدی قانونی است از قوانین اخلاق. در فابلهای قدیم، یک یا چند تا از این قوانین از طریق معرفی اشیاء، حیوانات و یا حتی گاهی انسانها به خواننده ارائه می‌شود و این البته از خصایص ادبیات فئودالیستی است. چرا که باید به امیر یا شاهزاده‌ای گفته می‌شد که گاو نری به گاو ماده‌ای چنین و چنان کرد و در نتیجه چنین و چنان شد. پس تو ظلم مکن که بر تو نیز آن رسد که به گاو نر رسید . آنچه «فابل» کم دارد، سیلان زندگی است. و اگر این سیلان زندگی به حدی قوی باشد که مثلا در قصه جدید داریم، بدون شک تبدیل به قصه‌ای به تمام معنا و به معنای امروزی خواهد شد. (براهنی، ۱۳۹۰: ۴۵، ۴۶ و ۴۷.)

قصه‌های کلیله و دمنه (و هزار و یک شب نیز) تقریبا به روال معمول زندگی شروع می‌شوند. گویی دو دوست که دوش‌به‌دوش هم در کنار خیابان راه می‌روند و از چیز خاصی حرف می‌زنند، هریک برای اثبات سخن خویش، سعی می‌کند، قصه‌ای، تمثیلی، ضرب المثلی، شعری، چیزی بگوید و پس از آن دوباره به سر صحبت خویش برگردد . بدیهی است که در این شیوه قصه‌گویی، برای گوینده، قصه اهمیت درجه اول ندارد ، بلکه آنچه مهمتر است، حرفی است که می‌خواهد به وسیله آن قصه یا تمثیل به مخاطبش بگوید. و این حرف، در این کتاب ، حرف سیاست است . دابشلیم حاکم و سلطان هند است و از بیدپای که فیلسوفی خردمند و هنرمندی بزرگ ، و در عین حال ، ندیمی وفادار و دوستی قابل اعتماد برای اوست می‌خواهد که با نقل امثال و

حکایاتی در ابواب گوناگون، هم او را سرگرم کند و هم با راهنماییهای داهیان‌اش به او کمک کند تا بتواند حکومت و سلطنت خویش را تحکیم بخشد. و «بیدپای» یا «برهمن» هم که خود را شریک کاروان سلطنت می‌داند با کمال شفقت شاه را راهنمایی می‌کند. با توجه به مجموعه شواهد فوق و فضای کلی «کلیله و دمنه» می‌توان گفت که قصه و تمثیل در این کتاب - به ویژه در انشای ابوالمعالی - در درجه دوم اهمیت یعنی پس از پند و موعظه و... قرار گرفته است. این در حالی است که در هزار و یک شب هدف ظاهری شهرزاد قصه پردازی است اما هدف مهم تر وی نیز از قصه پردازی تعلیم و تربیت پادشاه است.

با توجه به نکاتی که پیش از این ارائه شد باید این چنین ادامه داد که شخصیت‌های حیوانی در داستان‌های تمثیلی کلیله و دمنه، نمادی از شخصیت‌های انسانی‌اند؛ از این رو می‌توان رفتارهای آنان را بر اساس نظریه‌های روان‌شناختی انسان‌ها تحلیل نمود، با بررسی ابعاد و زوایای شخصیت‌های حیوانی این داستان می‌توان افکار و احساسات پیچیده انسان‌هایی را که شخصیت‌های حیوانی نماد آنان هستند، به طور سامان یافته‌ای مورد تحلیل قرار داد و علل تعارض‌ها و تنش‌ها را مشخص کرد و شناخت بهتری از آنان به دست داد. کلیله و دمنه آنقدر خوب پرداخت شده است که از چنین اثر تعلیمی می‌توان به نقد‌هایی روان‌شناسی دست یافت. این در حالی است که ساختار داستان‌های هزار و یک شب کوتاه است و چندان نمی‌توان به لایه‌های درونی شخصیت‌ها دست پیدا کرد.

درباره هر دو اثر منتخب باید اینگونه گفت که: شخصیت‌ها در عین حال که از هم جدایند، به هم وابستگی دارند و کنش‌های رفتاری آنان متأثر از یکدیگر است. هر پیام، رفتار و پاسخی که شخصیت‌ها در موقعیت‌های مختلف به فرد دیگری ارسال می‌کنند زنجیره‌ای از روابط متقابل را شکل می‌دهد.

به عنوان نمونه در کلیله و دمنه؛ دمنه برای رسیدن به جایگاه برتر به شیر وابسته است؛ ولی از او به جهت اینکه حاکم است دور و بیگانه است. شیر ابتدا ابژه‌ای

خوشایند برای دمنه است؛ زیرا می‌تواند مقصود او را محقق کند؛ ولی پس از اینکه او از صحنه کنار گذاشته می‌شود و شنزبه جایش را می‌گیرد، شیر در جایگاه پادشاه به ابژه‌ای ناخوشایند بدل می‌شود و حتی دمنه او را تهدید نیز می‌کند: «هر که به ظن و شبهت ، بی‌یقین صادق، مرا در معرض تلف آورد بدو آن رسد که ...» (منشی ، ۱۳۸۳ : ۱۴۶) . شنزبه نیز در آغاز تیبی خوشایند برای دمنه است؛ زیرا وسیله‌ای است که دمنه از طریق آن به شیر نزدیک می‌شود؛ اما این دید در ادامه داستان تغییر می‌کند . دمنه در جای جای داستان با کلیده مشورت می‌کند و ایده‌هایش را با او در میان می‌گذارد (همان، ۶۵) . این رفتار او نشان می‌دهد که او به کلیده وابستگی دارد.

تصویرسازی

گرچه قبلاً اشاره کردیم که تصویرسازی-در مجموع-ضعیف به نظر می‌رسد، اما این حرف را نباید به معنای نفی مطلق تصویرسازی و شخصیت‌پردازی ، در کلیده و دمنه محسوب کرد. زیرا در بعضی از قصه‌های آن‌ها، گاهی به چنان تصاویر و صحنه‌آرایی‌هایی می‌رسیم که انصافاً قابل تحسین و تأمل هستند. تصویرپردازی در هزار و یک شب در جاهایی که به تصویرسازی جن‌ها و نیز شخصیت‌های افسانه‌ای پرداخته شده ، بیشتر به چشم می‌خورد. هدف از این تصویرپردازی‌ها هر چه بوده است به خواننده کمک می‌کند تا ارتباط بهتری با قصه‌ها داشته باشد و نتیجه‌هایی که از اهداف این آثار است را بهتر دریافت کند.

به این چند نمونه توجه کنید:

«شیر در این فکر است ، مضطرب گشت ، می‌خاست و می‌نشست و چشم‌براه

می‌داشت.» (نصرالله منشی، ۱۳۷۱: ۷۲)

«ماهی حیران و سرگردان و مدهوش و پای‌کشان، چپ و راست می‌رفت و در فراز

و نشیب می‌دوید تا گرفتار شد.» (نصرالله منشی، ۱۳۷۱: ۹۲)

صیاد آمد، «بدحال خشن جامه، جالی بر گردن و عصایی در دست.» (نصرالله منشی ،

۱۳۷۱: ۵۸)

«چون شیر، گاو را بدید، راست ایستاد . و می‌غرید و دم چون مار می‌پیچاند .»
(نصرالله منشی، ۱۳۷۱: ۱۱۴)

«دیگر روز آن کنجد را بخته کرد، در آفتاب بنهاد و شوی را گفت : مرغان را می‌ران تا این، خشک شود، و خود بکار دیگر پرداخت. مرد را خواب در ربود . سگی بدان دهان دراز کرد. زن بدید، کراهیت داشت که ازان خوردنی ساختی.» (نصرالله منشی، ۱۳۷۱: ۱۷۳)

«زاغ در این سخن بود که از دور آهوی دوان پیدا شد . گمان بردند که او را طالبی باشد. باخه در آب جست و زاغ بر درخت پرید و موش در سوراخ رفت . آهو بکران آب رسید، اندکی بخورد، چون هراسانی بیستاد. زاغ چون این حال مشاهده کرد، در هوا رفت و بنگریست که بر اثر او کسی هست؟ به هر جانب چشم انداخت، کسی را ندید. باخه را آواز داد تا از آب بیرون آمد و موش هم حاضر گشت. پس باخه چون هراس آهو بدید، و در آب می‌نگریست و نمی‌خورد، گفت: اگر تشنه‌ای آب خور و باک، مدار که هیچ خوفی نیست. آهو پیشتر رفت . باخه، او را ترحیب تمام واجب داشت و پرسید که: حال چیست و از کجا می‌آیی؟» (نصرالله منشی، ۱۳۷۱: ۱۸۳)

«خرگوش پیش ایستاد و او را بر سر چاهی بزرگ برد که صفای آن چون آینه‌ای شک و یقین صورتها بنمودی و اوصاف چهرهء هریک برشمردی ... و گفت : در این چاه است و من از وی می‌ترسم، اگر ملک مرا دربرگیرد او را نمایم. شیر او را دربرگرفت و به چاه فرونگریست، خیال خود و ازان خرگوش بدید، او را بگذاشت و خود را در چاه افکند و غوطی خورد و نفس خون‌خوار و جان مردار به مالک سپرد .» (نصرالله منشی، ۱۳۷۱: ۸۷)

« ... چون کان ماکان این حدیث بشنید ، چندان بخندید که به پشت درافتاد .»
(تسوجی، ۱۳۹۰: ۱۴۵)

در نمونه‌هایی که نقل شد، قوت قصه‌گویی در کلیله و دمنه و هزار و یک شب، به شیوه‌ای شایسته، آشکار است . لحظه‌پردازی و تصویرسازی در آن وجود دارد و اگر

همین قوت و دقت در تمامی قصه‌ها می‌بود ، به یقین این کتاب ها از دیدگاه داستان‌نویسی امروز هم جایگاه رفیع‌تری می‌یافتند. این تصویرسازی‌ها به زیبایی توانسته اند نکات تعلیمی خود را به خواننده منتقل کنند و به نحوی ناخودآگاه در روح وی تاثیرگذار باشند.

لازم به یادآوری است که این شیوه قصه‌گویی ، یعنی آوردن چند داستان فرعی ضمن یک داستان اصلی ، از شیوه‌های معمول قصه‌گویی در اعصار گذشته ، در کشورمان بوده است. شیوه‌های داستان در داستان کمک می‌کنند تا جذابیت قصه بیشتر شده و خواننده برای دریافت یک نکته ی تعلیمی داستان را پیگیری کند و همین پیگیری و خواندن چند داستان در یک داستان سبب می‌شود تا خواننده در واقع چند نکته تعلیم را از لابه لای قصه‌ها دریافت کند.

نتیجه‌گیری:

هزار و یک شب و کلیله و دمنه دو شباهت بنیادی با یکدیگر دارند . هر دوی آنها داستان‌هایی درباره‌ی داستان‌سرایی هستند؛ و هر دو به ارتباط بین معلم و شاگرد می‌پردازند. هیچ شباهتی بین مخاطبان یا شخصیت‌هایی که آموزش می‌بینند وجود ندارد.

کلیله و دمنه از سویی دربردارنده مفاهیم اخلاقی است و از سوی دیگر ، درون‌مایه اصلی پاره‌ای از داستان‌های اصلی و فرعی آن ، سیاست و آیین شهریاری است . این در حالی است که در هزار و یک شب نیز ابتدا با نکته قصه‌سرایی و افسانه و پس از آن با آموزه‌های اجتماعی - اخلاقی برای پرورش افکار پادشاه مواجهیم . تضاد و چالش‌های اخلاقی در کلیله و دمنه نمایان‌تر است ؛ چرا که تضاد میان سیاست و اخلاق سابقه‌ای طولانی دارد و به این‌الگو محدود نمی‌شود. در تاریخ بشر ، ارتباط میان اخلاق و سیاست پیچیدگی، تنوع و تحول بسیاری داشته است.

شخصیت پردازی‌ها، لحن، چارچوب کوتاه و درهم تنیده قصه‌ها ، توصیفات داستانی و نمونه‌های حیوانی که همگی نماد هستند ، رویکردهای ادبیات تعلیمی در این

داستان و نیز داستان هزار و یک شب را نمایان می‌کنند. در نمونه‌هایی که نقل گردید ، قوت قصه‌گویی در هر دو اثر داستانی، به شیوه‌ای شایسته، آشکار است. لحظه‌پردازی و تصویرسازی در آن‌ها وجود دارد و اگر همین قوت و دقت در تمامی قصه‌ها می‌بود ، به یقین این کتاب‌ها از دیدگاه داستان‌نویسی امروز هم جایگاه رفیع‌تری می‌یافتند . این تصویرسازی‌ها به زیبایی توانسته‌اند نکات تعلیمی خود را به خواننده منتقل کنند و به نحوی ناخودآگاه در روح و ضمیر ناخودآگاه مخاطب تاثیرگذار باشند . آوردن چند داستان فرعی ضمن یک داستان اصلی ، از شیوه‌های معمول قصه‌گویی در اعصار گذشته، در کشورمان بوده است. شیوه‌های داستان در داستان کمک می‌کنند تا جذابیت قصه بیشتر شده و خواننده برای دریافت یک نکته ی تعلیمی داستان را پیگیری کند و همین پیگیری و خواندن چند داستان در یک داستان سبب می‌شود تا خواننده در واقع چند نکته ی تعلیم را از لابه لای قصه‌ها دریافت کند. این نکته نیز در هر دو اثر منتخب دیده می‌شود.

کلیله و دمنه از متون ادب فارسی و سرشار از مفاهیم اخلاقی است. از آنجا که در این اثر مردم تقریباً نقشی ندارند، اغلب با اخلاقیاتی روبه‌رویم که مورد نیاز طبقات بالای جامعه و به ویژه طبقه قدرت است. با این حال به دلیل شمول و فراگیری این مفاهیم ، طبقات دیگر اجتماع نیز توانسته‌اند با این اثر ارتباط برقرار کنند و با آن مأنوس شوند . تقسیم‌بندی جدید (روساخت و زیرساخت) برای بررسی اخلاقیات در کلیله و دمنه و هزار و یک شب، این امکان را فراهم آورد که این مفاهیم با دقت بیشتری نقد و بررسی شود. اخلاقیات در کلیله و دمنه بسیار واضح و صریح نمایش داده می‌شوند (گاهی در همان ابتدای داستان پیام‌های اخلاقی و اجتماعی بسیار واضح و صریح گفته می‌شود) و این در حالی است که در هزار و یک شب کمتر با این نکته مواجهیم و باید قصه را بخوانیم و در نهایت، خود به داوری و برداشت نکته‌های اجتماعی و اخلاقی بپردازیم.

از آنجا که کلیله و دمنه همواره متنی سیاسی-ادبی شناخته شده که با مفاهیم اخلاقی در آمیخته است، چالش‌هایی را که در تفکر شرقی میان نظریه‌های اخلاقی و سیاست عملی وجود داشته، در خود نشان داده است. تصویری که از چالش‌های اخلاقی در متن ارائه شد، نباید باعث شود مخاطب به این نتیجه برسد که کلیله و دمنه کتابی ضد اخلاقی است. اتفاقاً این اثر سرشار از توصیه‌های اخلاقی است؛ چه در زیرساخت و چه در روساخت متن نویسنده/نویسندگان بر لزوم رعایت سنجایی اخلاقی مانند عدل، بخشش، صداقت، عفو، دوستی و غیره بسیار تأکید کرده‌اند. با این حال، گاه تناقض و چالش‌هایی میان روساخت و زیرساخت اثر مشاهده می‌شود. به این معنا که روساخت، اغلب رعایت اخلاق نیک را سفارش می‌کند؛ اما در زیرساخت-که مرحله عمل و کنش سیاسی است-رفتارها با معیارهای اخلاقی مطابقت نمی‌کند. این تضادهای اخلاقی در کلیله و دمنه می‌تواند دلایل زیادی داشته باشد؛ از جمله: این کتاب بر ایند تمدن‌های مختلفی است که لزوماً نگرش آن‌ها به اخلاق، زندگی و سیاست یکسان نبوده است؛ برای مثال در زیرساخت داستان که تفکر هندی بیشتر نفوذ دارد، خشونت کم‌رنگ است؛ اما در روساخت داستان که متأثر از دیگر فرهنگ‌هاست، وضع به گونه‌ای دیگر است.

بسیاری از مفاهیم اخلاقی در آثار منتخب، تعریف و حد و مرز دقیقی ندارند؛ بنابراین امکان مصادره به مطلوب این مفاهیم از سوی اشخاص مختلف وجود دارد. برای مثال قناعت، همت، فقر و خرد بارها در متن مطرح می‌شود و شخصیت‌ها برداشت‌های متفاوتی از آن‌ها دارند.

در روساخت کلیله و دمنه و هزار و یک شب، با نویسنده‌ای اخلاق‌گرا روبه‌رویم که به ارزش‌های اخلاقی نه فقط احترام می‌گذارد؛ بلکه همواره مخاطب را به رعایت مفاهیمی چون عفو، شجاعت، ثبات عزم، مدارا، وفای به عهد، صداقت، دوستی و غیره سفارش می‌کند. نویسنده کلیله و دمنه با توجه به امکانی که نثر مصنوع برای فراهم کرده، در پی فرصتی است که به تناسب موقعیت داستانی، درباره این مفاهیم سخن

بگوید و با بهره گرفتن از احادیث، روایات، آیات قرآنی، شعر و کلمات قصار، به پند و اندرز بپردازد. این در حالی است که با تمام این نکات و اشعار تعلیمی در هزار و یک شب نیز با درجه ای کمتر نسبت به کلیله و دمنه مواجهیم. هزار و یک شب نثری متفاوت از کلیله دارد و در نتیجه بار تعلیمی آن در ظاهر و روساخت اثر کمتر به چشم میخورد. بار تعلیمی بر عهده داستان و در لایه های پنهانی داستان است.

نویسندگان از تمثیل به ویژه تمثیلهای حیوانات برای اهداف خود استفاده می کنند، آنچه را که باید با دقت و تأمل بیشتری بنگریم این است که تمثیل از شیوه های سخن پردازی است که بیش از هر چیز در ردیف ادبیات تعلیمی قرار میگیرد و بنابر آن چه که گفته شد نقش تعلیمی و اندرز گویی تمثیل بیش از همه موارد دیگر مورد نظر سخنوران میباشد. این همان چیزی است که امروزه همانند تمامی انواع ادبی و هنری آن را به صورت خلاصه و فشرده ضرب المثل مینامند. در دریای بیکران ادبیات، تمثیل و نمایش جایگاه خاصی دارند و این جایگاه به بستر سازی دوران پیشین ادبیات بر می گردد. تعداد قابل توجهی از تمثیلهای حیوانات در آثار تعلیمی عرفان و تصوف وارد شده اند. این حکایتها هم برای بیان و تشریح نکته های اخلاقی نقل شده اند و هم برای توضیح و تفسیر نکته ها و دقایق عرفانی. کلیله و دمنه و هزار و یک شب، قصه و افسانه اند و هدفشان ارشاد و تعلیم میباشد. هر دو آثار منتخب، متکی به زیرکی در امور دنیایی اند.

ذکر این نکته نیز لازم است که بار اصلی قصه‌های کلیله و دمنه روی دوش حیوانات و جنگل گذاشته شده است. زیرا دست و بال راوی قصه‌ها در این فرم قصه‌گویی بازتر است. قصه‌گویی به این شکل برای راوی، امنیت خاطر بیشتری فراهم می‌کند و او را از شر پاره‌ای مزاحمتها و پرس‌وجوها، خلاص می‌کند. کلیله و دمنه و هزار و یک شب که از محصولات ارزشمند فعالیت روانی و ذهنی مردم خردمند باستان (شرقیان) هستند، طبعاً در لباس خیال‌انگیز و رنگینی، به جامعه عرضه می‌گردد؛ لباس کنایه و تمثیل. (در هزار و یک شب: افسانه پردازی) کنایه و تمثیل هایی که در سایر کتب داستان نویسی و ادبی وسیله ای برای تفهیم نکات اجتماعی و اخلاقی و غیره معرفی و شناخته می شود.

البته قصه‌گویی در «کلیله و دمنه» به معنای امروزی آن، سمبلیک نیست بلکه باید گفت شخصیت‌های «کلیله و دمنه»، مانند آدم‌هایی هستند که پوست حیوانات کوچک و بزرگ جنگل را پوشیده‌اند و افکار، حرکات، امیال و گفتارشان، چون آدمیان است. آموزش‌هایی که در این دو اثر مشاهده می‌شود، در واقع و در آغاز امر برای افراد «معمولی» تدوین نشده بودند. بلکه شامل کسانی می‌شود که تعلیم دادن به آنها دشوار است و نمی‌توان با زبانی صریح شروع به راهنمایی و ارشاد کرد.

در ادبیات فارسی معمولاً به آغاز و پایان داستان اهمیت چندانی داده نمی‌شده است. با نگاهی بر آغاز و انجام دو اثر منتخب می‌توان این گونه نتیجه‌گیری کرد که در بسیاری از داستان‌های این دو اثر با پایان بسته مواجه می‌شویم، پایان‌هایی موجز و عبرت‌انگیز، که در واقع بسته شدن حلقه‌ی کلام هستند. پایان‌هایی قطعی که بر مخاطب راه درگیر شدن و تفکر نسبت به متن را می‌بندد. شخصیت‌ها تا پایان بدون تغییر باقی می‌مانند، به این معنا که شخصیت‌ها مطلق و دو قطبی هستند. یا سیاهند یا سفید. در پایان این داستان‌ها نتیجه‌های اخلاقی نهفته شده است و مخاطب از همان آغاز به مقصود مولف پی خواهد برد. این نتیجه‌گیری و پیام به صورت مستقیم بیان می‌شود و در واقع زمانی که خواننده احساس می‌کند که همه تضادها رفع شده است، متن به پایان می‌رسد. نویسنده و راوی در هر دو اثر تلاش دارند تا سریع و شایسته مطالب تعلیمی خود را ارائه داده و داستان بعد را آغاز کنند. ذکر این نکته لازم است که شیوه‌های داستان‌پردازی بسیار جذابی در برخی داستان‌های این دو اثر به چشم می‌خورد که در لابه‌لای تحلیل‌ها به آن‌ها اشاره شد.

منابع و مأخذ:

- ۱ - قرآن کریم.
- ۲ - آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۰). مقاله ابن مقفع. دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۴. صص ۶۶۲ - ۶۷۰.
- ۳ - ابراهیم یونسی. (۱۳۸۸) هنر داستان‌نویسی، انتشارات امیر کبیر، ص ۲.
- ۴ - ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (بی‌تا). الفهرست. نشر مکتبه خیاط. بیروت: بی‌نا.
- ۵ - ابوالمعالی نصر الله منشی. (۱۳۸۳). کلیله و دمنه، تهران: دانشگاه تهران و انتشارات امیرکبیر، تصحیح مجتبی مینوی تهرانی، ص ۱۱۴.
- ۶ - _____ . (۱۳۷۳). کلیله و دمنه، تهران: امیرکبیر.
- ۷ - _____ . (۱۳۷۱). کلیله و دمنه تهران: امیرکبیر.
- ۸ - الزیات، احمد حسن. (بی‌تا). تاریخ الادب العربی، دمشق: منشورات دارالحکمة.
- ۹ - السامرایی، ابراهیم. (۱۳۷۶). زبان‌شناسی تطبیقی، مترجم سید حسن سیدی، سبزواری: انتشارات دانشگاه تربیت معلم سبزواری.
- ۱۰ - اسکینز، کونتین. (۱۳۷۵). ماکیاولی، مترجم عزت‌الله فولادوند، ج ۳، تهران: طرح نو.
- ۱۱ - براهنی، رضا. (۱۳۹۰). قصه‌نویسی، نشر نو، صص ۴۵، ۴۶ و ۴۷.
- ۱۲ - برورتی، ریچارد و دیگران. (۱۳۸۲). مجموعه مقالات فلسفه اخلاق ارغنون. ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- ۱۳ - بهار، محمد تقی. (۱۳۶۹). سبک‌شناسی نشر (تاریخ تطور نثر فارسی)، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- ۱۴ - بهنیا، مهدی. (۱۳۸۸). اخلاق سیاسی: اخلاق و سیاست در سپهر دین، گردآوری نیماکیانی، تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- ۱۵ - پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۱). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی فرهنگی.
- ۱۶ - تقی‌زاده، سید حسن. (۱۳۸۳). مانی‌شناسی، به کوشش ایرج افشار، تهران: توس.

- ۱۷- جمال میر صادقی. (۱۳۸۸). عناصر داستان، تهران: انتشارات شفا.
- ۱۸- حق‌دوست، حامد. (۱۳۸۸). اخلاق سیاسی عصر مدرن و انحطاط اخلاق سیاسی، گردآوری نیما کیانی، تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- ۱۹- حیدری، علی. (۱۳۷۸). بررسی اختلاف‌های کلیله و دمنه نصر الله منشی با ترجمه ابن مقفع و... فصلنامه دانشگاه الزهراء، شماره ۶۸ و ۶۹. صص ۴۵-۶۱.
- ۲۰- خطیبی، حسین. (۱۳۶۶). فن نثر در ادب پارسی، ج ۱. تهران: زوآر.
- ۲۱- رزمجو، حسین. (۱۳۸۲). نقد و نظری بر شعر گذشته فارسی از دیدگاه اخلاق اسلامی، ج ۱. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- ۲۲- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). با کاروان اندیشه، تهران: امیرکبیر.
- ۲۳- _____ . (۱۳۸۵). از گذشته ادبی ایران، تهران: بی‌نا.
- ۲۴- سبیتی، مصطفی. (۲۰۰۰). جذور المكافيله فی کلیله و دمنه، بیروت: دار الفارابی.
- ۲۵- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۳). بوستان، تصحیح محمد علی فروغی، چ ۲. تهران: نگاه.
- ۲۶- سید حسینی، رضا. (۱۳۷۶). مکتب‌های ادبی. چ ۱۱. تهران: نگاه.
- ۲۷- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۰). بیان، تهران: انتشارات فردوس.
- ۲۸- صفاء، ذبیح‌الله. (۱۳۷۳). تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲. تهران: فردوس.
- ۲۹- طسوجی، عبداللطیف. (۱۳۹۰). هزار و یک شب، تهران: انتشارات طلایی.
- ۳۰- غنیمی، محمد الهلال. (۱۳۷۳). ادبیات تطبیقی، مترجم سید مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، تهران: امیرکبیر.
- ۳۱- فاضلی، فیروز. (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی نحوی در کلیله و دمنه فارسی و متن عربی ابن مقفع، کتاب ماه ادبیات، شماره ۵۰. صص ۹-۲۰.
- ۳۲- فوشه کور، هانری. (۱۳۷۷). اخلاقیات مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری، ترجمه محمد علی امیر معزی و عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- ۳۳- قاضی مرادی، حسن. (۱۳۸۹). استبداد در ایران، چ ۴، تهران: کتاب‌آمه.

- ۳۴- ماکیاولی، نیکولو. (۱۳۶۶). شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران: پرواز.
- ۳۵- محجوب، محمد جعفر. (۱۳۴۹). درباره کلیله و دمنه، تهران: خوارزمی.
- ۳۶- محمودی، سید علی. (۱۳۸۳). فلسفه سیاسی کانت، تهران: نگاه امروز.
- ۳۷- _____ . (۱۳۸۸). اخلاق سیاسی: کدام سیاست؟ کدام اخلاق؟ گردآوری نیماکیانی، تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، مطالعات ادبیات تطبیقی شماره ۲۲ (صفحه ۶۳).
- ۳۸- معین، محمد. (۱۳۶۷). فرهنگ فارسی، تهران: نشر معین.
- ۳۹- منشی، نصرالله. (۱۳۷۳). کلیله و دمنه. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، چ ۱۲، تهران: امیرکبیر.
- ۴۰- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصراله‌پور جوادی، ج ۱. تهران: امیرکبیر.
- ۴۱- نادری، اسماعیل. (۱۳۸۸). القيم الإنسانیة و الاجتماعیه فی الأدب العباسی، فصلیه دراسات الأدب المعاصر، شماره ۴، صص ۱۶۹-۱۸۹.
- ۴۲- ندا، طه. (۱۳۸۰). ادبیات تطبیقی، ترجمه زهرا خسروی، تهران: فرزاد.
- ۴۳- نصرین عبد الحمید منشی، ابوالمعالی. (۱۳۸۲). کلیله و دمنه، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
- ۴۴- نقی‌زاده، فرناز. (۱۳۹۰). بررسی عناصر داستان در کلیله و دمنه عربی و فارسی، پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی. شماره ۳. صص ۱۰۳-۱۳۱.
- ۴۵- نیکوبخت، ناصر، نقد اخلاق گرایی در کلیله و دمنه با نیم‌نگاهی به اندیشه‌های ماکیاولی، مجله نقد ادبی، تابستان ۹۰، شماره ۱۴، ۱۶۰-۱۳۳.
- ۴۶- ویدن‌گرن، گئو. (۱۳۷۶). مانی و تعلیمات او، ترجمه نزهت صفای اصفهانی. تهران: نشر مرکز.
- ۴۷- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۷۵). دیداری با اهل قلم، تهران: علمی.

تعالیم اخلاقی آداب معاشرت و صحبت از دیدگاه قابوسنامه و کلیله و دمنه

دکتر سعید روزبهانی¹

زهرا موتابی²

چکیده

بخشی از آثار ادب تعلیمی و اخلاقیات به آداب معاشرت و صحبت اختصاص دارد. از دیدگاه اخلاق اسلامی و فرهنگ ایرانی - اسلامی، آداب صحبت و معاشرت در سه بخش مورد بررسی قرار میگیرد: ۱- آداب معاشرت و صحبت با حق، ۲- آداب معاشرت و صحبت با خلق ۳- آداب معاشرت و صحبت با نفس. مطابق آرای مکاتب علم اخلاق، آدمی باید بداند که چگونه با نفس خود معامله و معاشرت کند و با مردم چه آدابی را باید بهجای آورد تا بتواند خدای خویش را بشناسد و او را اطاعت و رضایتش را کسب کند. به عقیده‌ی عنصرالمعالی صاحب قابوسنامه، شناخت و سپاسداشتِ حق (بهعنوان مصداق صحبت با حق)، مالاندوزی، امانتداری، دوستیابی و جوانمردی (بهعنوان مصداق صحبت با خلق) و شرم، راست گویی و خویشانداری (از مصداق آداب معاشرت با نفس) محسوب میگردند. طبیعیاست که در این معاشرتها، صحبت با حضرت حق، اقدام بر معاشرت با خلق و نفس است. در این جستار به تجزیه و تحلیل مصداق آداب صحبت با حق، خلق و نفس از دیدگاه قابوسنامه پرداخته شده است. واژه‌های کلیدی: اخلاقیات، معاشرت و صحبت، آداب، قابوسنامه.

1- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار.

۱ - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور و دبیر آموزش و پرورش شهرستان خوشاب.

مقدمه

ارتباط آدمی با خالق و جهان پیرامون خود و موجودات الهی، تمام شؤون هستی وی را دربرمیگیرد. همین شمول همه‌جانبه، اهمّیت بیچون و چرای وجودی او را آشکارمیسازد. پرداختن به این ارتباطات معنوی و روحانی که سعادت و کمال آدمی را به دنبال خواهدداشت، در حوزه‌ی علم اخلاق است. علم اخلاق، حقانیت انسان را به اثبات میرساند و کمال واقعی او را نشانمیدهد.

ادبیات تعلیمی نیز در همین راستا درکنار سایر انواع ادبی شکلیافته است و شاعران و نویسندگان شعر و نثر اخلاقی بر همین رسالت گام برداشته و به تبلیغ اندیشه‌های اخلاقی پرداخته‌اند. هدف واقعی این نوع ادبی، چیزی جز تعلیم و تربیت و توجه به آرمانهای والای انسانی و تبلیغ ارزشهای اخلاقی نیست. «منظور از ادبیات تعلیمی، ادبیاتی است که نیکبختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او میداند و هم خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان میکند(مشرف، ۱۳۸۹: ۹). به اعتقاد همهی اخلاقیون، هستهی مرکزی این علم، کسب شایستگیها و فضایل و پرهیز از ناشایستگیها و رذایل است. ابن‌مسکویه در تعریف این علم میگوید: «علم اخلاق، علمی است که صفات نفسانی خوب و بد و اعمال و رفتار اختیاری مناسب با آن‌ها را تعریف میکند و شیوهی تحصیل صفات نفسانی خوب و بد و انجام اعمال پسندیده و دوری از صفات نفسانی بد و اعمال ناپسند را نشانمیدهد»(ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۲۷).

علاوه بر دو بُعد جسمانی و روحانی که در آدم نهادینه شده‌است، دو بُعد دیگر؛ یعنی فردی و اجتماعی نیز در او وجود دارد. در خود سازی انسان، این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. «انسان دارای یک هویت یا خود فردی و یک هویت یا خود اجتماعی است. ازاینرو، همانگونه که موظف به خودشناسی، خودآگاهی و خودسازی فردی است، می‌باید به خودشناسی، خودآگاهی و خودسازی اجتماعی نیز بپردازد»(علیزاده و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۰ و ۴۱). حضور انسان در زندگی اجتماعی، چه بسا که او را به رساندن هدف بلندی که از آن به «حیات طیبه» تعبیر میشود، رهنمون میسازد. «انسان بهاقتضای انسانیت

- خود، موظف است برای رسیدن به هدفی بلند، مسیری را طی کند. این هدف بلند همان «حیات طیبه» است که بیشک، تأمینکنندهی ارزش انسان در زندگی فردی است. از این سو، نیز او موظف به «حضور اجتماعی» است و به مقتضای سرشت اجتماعی خویش، باید در اجتماع زندگی کند. در واقع کمال مطلوب انسان نیز در گرو همین زندگی اجتماعی رقم می‌خورد و با حضور در میدان اجتماع دستیافتنی است» (همان).

آداب معاشرت و صحبت

یکی از راه‌های رسیدن به سعادت و فضایل، رعایت آداب معاشرت و صحبت با خلق و خالق و از همه مهمتر با نفس است. معاشرت و صحبت، ارزش والایی دارد و دارای آداب بیشماری است. از اینرو در آیات و روایات بسیار به آن سفارش شده است. در ارزش صحبت آمده است: «صحبت سه قسم است: یکی با حق است به ادب موافقت، دیگری با خلق است به ادب مناصحت و سوم با نفس است به ادب مخالفت و هر آن کس که پروردهی این آداب نیست، وی را با راه مصطفی هیچ کار نیست و اصول آداب صحبت در معاملات کرداری و شریعت را بزرگ داری و سنت و اهل آن گرامی داری و از بدعت و اهل آن پرهیزی و از جای تهمت و گمان بر خیزی و در پرستش خدا از وساوس و عادات ریا و جهل و کاهلی دور باشی و خود را در حق فانی و نیست انگاری» (فرهنگ معارف اسلامی، ذیل «عشرت و صحبت»).

فلاسفه نیز نزدیک به این عقیده، نظریه‌های دارند. آنها معتقدند: «انسان، دارای چهار نوع رابطه است: رابطه با خدا، با خود، با مردم و با جهان پیرامون خود و در هر یک از این روابط میتوان برای اخلاق و تربیت جایگاهی تصور کرد: الف) در رابطه با خدا، اخلاق بندگی، خضوع، خشوع، پرستش، اخلاص و شکر منعم عنوان میشود که اساس و پایه‌ی همه‌ی شرایع و فضایل است. ب) در رابطه با خود، آراستگی و اتّصاف به فضایل نفسانی مطرح است که بخشی از مباحث اخلاق را تشکیل میدهد. ج) در رابطه با مردم، اخلاق اجتماعی، چون احسان، محبت، عدالت، تواضع، ایثار و نوع دوستی مطرح میشود. د) در رابطه با جهان پیرامون (دنیا) چون آفاق جهان، جلوگاه آیات خداست،

باید با مظاهر طبیعت، در نهایت ادب و اخلاق متناسب برخورد کرد» (رهبر و رحیمیان، ۱۳۸۵: ۱۱).

روایتی از امام جعفر صادق (ع) نقل شده که درستی و ارزش این چهار نوع رابطه را تأیید میکند: «اصولُ المعاملاتِ تَقَعُ علی اربعهٍ أوجهٍ: معاملَةُ الله و معاملَةُ النَّفس و معاملَةُ الخلق و معاملَةُ الدنیا: همهی رفتارهای انسانی به چهار اصل بازگشت دارد: رفتار با خدا، با خود، با مردم و با دنیا» (همان، ۱۱ و ۱۲).

باری، رفتار با خدا، و با مردم (رابطهی با خدا و با مردم) مساوی است با صحبت با حق و خلق و رفتار با خود و دنیا (رابطه با خود و جهان) برابر است با صحبت با نفس و صحبت با نفس، رفتار و رابطه با خود و جهان یکی است. چراکه خواهشهای نفسانی یا درونی است یا بیرونی و جهان بیرون از درون آدمی جدا نیست.

پیشینه تحقیق

در باب کلیات ادبیات تعلیمی و نظریه‌های اخلاقی عنصرالمعالی و نیز آداب معاشرت و صحبت، مقالات و کتابهای بسیاری نگارش شده‌است. دکتر مریم مشرف در کتاب «جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران» در مقدمه به اخلاقیات اسلامی و فلسفهی ادبیات تعلیمی و نیز اهمیت قابوسنامه به‌عنوان یکی از آثار تاثیرگذار در تالیف نصیح‌الملوک غزالی اشاراتی کرده است. احمدرضا یلمهها و مسلم رجبی در مقالهای با‌عنوان «تاثیرپذیری گلستان سعدی از آموزه‌های تعلیمی قابوسنامه» در پژوهشنامه ادبیات تعلیمی شماره ۲۱ به بررسی تعالیم اخلاقی عنصرالمعالی پرداخته‌اند. فاطمه الهامی نیز در مقالهای با‌عنوان «جایگاه قابوسنامه در قلمرو ادبیات تعلیمی» در پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، شماره ۱۶ به آرای اخلاقی مصنف کتاب اشاراتی کرده است. در باب آداب و صحبت نیز مقالاتی نوشته شده که از آن جمله میتوان به سلسله مباحثی با‌عنوان «آداب معاشرت و آداب مهمانی» از فرج‌الله فرجاللهی در مجله درسهایی از مکتب اسلام و نیز مقالهی «فلسفهی نصیحت و راهنمایی» از محمود نوالی در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره‌های ۱۵۳ و ۱۵۴ اشاره کرد.

در این مقاله برآنیم تا ضمن بررسی ارزش اخلاقی کتاب قابوسنامه و اندیشه‌های اخلاقی و نظریات عنصرالمعالی، به بررسی تعالیم اخلاقی وی در باب صحبت و مصادیق بارز معاشرت با حق و خلق و از همه مهمتر معاشرت با نفس پردازیم.

قابوس‌نامه و ادبیات تعلیمی

قابوسنامه یا «نصیحتنامه» اثر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر زیاری از حاکمان آل زیار است که آن را در چهل و چهار باب برای فرزندش گیلان‌شاه به نثر مرسل عالی (بینابین) نگاشته‌است. موضوع کتاب اخلاقیات و اجتماعیات و به‌طور کلی از نوع حکمت عملی می‌باشد. در ارزش اخلاقی این کتاب همین بس که در کنار سیاستنامه، به‌عنوان پیشدرآمدی بر تصنیفِ نصیحه‌الملوک غزالی محسوب می‌گردد. چراکه نصایح اخلاقی و اجتماعی مندرج در اثر مذکور که به‌نوعی نصایح مربوط به شیوه‌های حکمرانی است، پیوندی از اخلاقیات سنت باستانی با آموزه‌های اسلامی می‌باشد و مصنفان هر دو اثر به این شیوهی تطبیقی نظر داشته‌اند. «آنچه در قرن چهارم بوعلی مسکویه در ترجمه‌ی «جاویدان خرد» از این آیین (انتقال میراث مملکت‌داری به دوران اسلامی) گردآورده بود، به همراه «درهی یتیمه»ی ابن مقفع و دیگر اخبار و روایات مربوط به سنت اخلاقی ایران پیش از اسلام، در قرن پنجم پشتوانه‌ای برای غزالی فراهم آورد تا با پیوندزدن این سنت باستانی با آموزه‌های اسلامی کتاب نصیحه‌الملوک را پدیدآورد. همچنان که نظام‌الملک در سیاستنامه و عنصرالمعالی در قابوسنامه به‌همین روش تطبیقی نظر داشته‌اند» (مشرف، ۱۳۸۹: ۲۶۴).

تعالیم اخلاقی آداب معاشرت و صحبت از دیدگاه قابوسنامه

آداب معاشرت و صحبت با حضرت حق

۱ شناخت حق

عنصرالمعالی در باب صحبت و ارتباط با خدا همان عقیده‌های را دارد که اغلب اندیشمندان و متفکران بر آن باورند. به اعتقاد او، نخستین گام در معاشرت با حق،

شناخت حضرت باری است، منتها با این سیاق که در ذات «الله» نبایست تفکر کرد و انسان باید تمام هم و غم خود را مصروف آن بدارد که از طریق اندیشیدن در موجودات و نعمتهای او، پی به شناخت یزدان ببرد. «و تو به گمان در خود نگر؛ در آفریدگار منگر و در ساز نگر و سازنده را بشناس و در آلا و نعمای آفریدگار اندیشه کن و در آفریدگار اندیشه مکن که بی راهتر کسی، آن بود که جایی که راه نبود، راه جوید، چنانکه پیغامبر صلی الله علیه و سلم گفت: تفکروا فی آلاء الله و نعمایه و لا تتفکروا فی الله و اگر کردگار، بر زفان خداوند شرع [پیغمبر اسلام(ص)]، بندگان را گستاختی شناختن راه خویش ندادی، هرگز کس را دلیری آن نبودی که در شناختن راه خدای - عز و جل - بدان بخوانی، بر موجب عجز و بیچارگی خود دان، نه بر موجب الوهیت و ربوبیت که تو خدای تعالی را سزای او نتوان ستودن، پس چون بهسزایی او، او را نتوانی ستودن، شناختن چون توانی؟» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۹ و ۱۰).

۲ سپاسداشت حق

گام دوم، در آداب صحبت در معاشرت با خداوند، سپاسداشت اوست بهخاطر نعمتهای بیشماری که به بندگانش ارزانی داشته است: «بدان ای پسر! که سپاس خداوند نعمت واجب است بر همه کس؛ بر اندازهی فرمان من، نه بر اندازهی استحقاق که اگر همگی خویش شکر سازد، هنوز حق شکر یک جزو از هزار جزو نگزارد؛ باشد؛ جز که بر اندازهی فرمان» (همان: ۱۶). به سخنی دیگر، به اعتقاد عنصرالمعالی، نسبت شکر و سپاس بنده، نسبت به میزان نعمتهای خداوند نیست، بلکه نسبت به فرمان خداوند و توانایی بنده است که: «لا یکلف الله نفساً الا وسعها» (بقره/۲۸۶). به اعتقاد عنصرالمعالی، یکی از راههای همصحبتی با حضرت حق، اطاعت و بندگی کردن در پیشگاه اوست که در دین مبین اسلام نیز به این امر سفارش بسیاری شده است. وی، مطابق با نظریه دین اسلام، پنج مورد از اعمال دینی را برمیشمارد که دو مورد؛ یعنی حج و زکات را مخصوص بندگان خاص و منعمان میداند و سه مورد دیگر؛ یعنی اقرار به زبان و تصدیق به دل، نماز و روزه را بر عموم خلق واجب میشمارد. او ابتدا، از

اندازه‌ی طاعت عموم خلاق نام میبرد: «یکی، اقرار به زبان و تصدیق به دل و دیگر، نماز پنجگانه و سوم، روزهی سی روزه» (عنصرالمعالی: ۱۶).

عنصرالمعالی براین باور است که مهمترین فایده و منفعت نماز، هم صحبتی با یزدان پاک است: «هر کس که خواهد که هم طبع گروهی گردد، صحبت با آن گروه، باید کردن؛ چون کسی خواهد که بدبخت و شقی گردد، با بدبختان و شقیان صحبت کند و آن کس که نیکبختی و دولت جوید، متابِع دولت خدا باشد و به اجماع همه خردمندان، نه دولتی است، قویتر از دولت اسلام، و نه امری است، روانتر از امر اسلام. پس گر تو خواهی که مادام با دولت و نعمت و راحت باشی، صحبت خداوندِ دولتجوی و فرمان‌بردارِ دولتیان باش و خلاف این مجوی تا بدبخت و شقی نباشی» (همان: ۱۸).

مطابق با عقیده‌ی نویسنده کتاب، صحبت با حق، مقدّم بر صحبت با خلق و نفس است. خداوند متعال به مصداق آیت «الله الصّمد» نیازی به روزه و نماز ما ندارد؛ اما جامعه‌ی اسلامی، برای نجات و رستگاری، به این واجبات نیازمند است. آدمی که نماز میخواند و متواضع میشود، از تکبّر خالی میگردد و در نتیجه به تمام مخلوقات و آفریده‌های خداوند به دیدهی احترام مینگردد. انسانی که روزهمیگیرد، نصیبِ روزی خود را به نیازمندان و مستمندان هم مینبخشد. پس اعتدال معیشتی شکل میگیرد و بین ثروتمندان و فقیران، شکافی وسیع ایجاد نمیشود و روح برادری در کالبد جامعه دیده میشود.

آنچه در معاشرت و صحبت با خداوند، نصیب انسان میشود، همه سود است و منفعت. حقّ هرچه از خلق میخواهد، سودش به خلق باز میگردد و گرنه او بینباز از هرچه هست و نیست میباشد. با کفر ما، گردی بر دامن کبریاپی او نمیشیند و با نرفتن به حج چیزی از عظمت او کاسته نمیشود و با روزه نگرفتن و نماز نخواندن، بودِ همیشگی و هستِ مطلق، نیست و نابود نميگردد.

آداب معاشرت و صحبت با خلق

- آداب صحبت و معاشرت با خلق، در آداب صحبت با حق نهفته است. همانگونه که آدمی در صحبت با حق، باید از تکبر دوری بجوید، در همنشینی و معاشرت با خلق خدا نیز باید از خودبزرگ بینی بپرهیزد. اسباب بزرگی، خدمت به خلق، عدم آزار دیگران، بخشش، کمک و یاری به زیردستان است که آدمی را بزرگ میکند. این مردم هستند که کسی را به خواست خداوند متعال، بزرگ و از او به بزرگی یاد میکنند؛ نه این که خود انسان، خودش را بزرگ بداند و بزرگیاش را به رخ دیگران بکشد:
- نگاه عنصرالمعالی به صحبت و معاشرت با خلق، کاملاً واقعگرایانه است و ایده آلیستی نیست. از آرمان و ایده‌آل سخن میگوید؛ ولی به عهده‌ی فرزندش میگذارد که خودش، راهش، نگاهش و عملش را همانگونه که خود میخواهد براساس واقعیت یا حقیقت، تبیین کند و طبق آن به صحبت و معاشرت با عموم و خصوص مردم پردازد. این آداب عبارتند از:

۱- آداب معاشرت و صحبت با پدر و مادر

- نخستین معاشرت آدمی با مادر و پدر خویش است: «پس همیدون از موجب خرد بر فرزند واجب بود پدر و مادر خود را حرمت داشتن و اصل او، پدر و مادر است» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۲۵). پس احترام آنان بر فرزند واجب است. پدر و مادر واسطه‌ی خلق و خدا هستند. همانگونه که انسان برای پروردگار خویش حرمت قایل است، باید به پدر و مادر خویش که واسطه‌ی این رابطه‌اند احترام گذاشت.
- عنصرالمعالی، «اولی الأمر» را در کتاب خدا، به پدر و مادر تفسیر میکند: «خدای تعالی همی گوید در محکم تنزیل خود: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الأمر منکم» (نساء/۶۲). این آیت را تفسیر کرده‌اند از چند روی و یک روایت چنین خوانده‌ام که: اولوالأمر، پدر و مادرند که به حقیقت امر، به تازی دولت یا کارست یا فرمان و اولوالأمر، آن بود که او را هم فرمان بود و هم توان و پدر و مادر را توان است به پروردن تو و فرمان است به خوبی آموختن» (عنصرالمعالی: ۲۶). پس نتیجه میگیرد که انسان نبایست

پدر و مادر خود را خوار بدارد که خداوند به فرمان، او را گفته است که به خشم و بیزاری با پدر و مادر سخن نگوید و با لفظی لطیف و دلپذیر با آنان سخن بگوید. صاحب قابوسنامه، ادب صحبت و معاشرت با پدر و مادر را تا آن حد بالا میبرد که حکمت فوت پدر و مادر پیامبر اکرم(ص) را در زمان پیغامبری ایشان، همین نکته میداند که اگر این دو، در آن زمان زنده بودند، آنگاه سید دو عالم نمیتوانست بگوید: «اناسیه و ولد آدم یوم القیامه ولا فخر...» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۱۰). در صورت زنده بودن آنان، حرمت و احترامشان بر پیامبر اکرم(ص)، واجب میآمد و باید ایشان را برتر از خویشان میداشت و این بزرگداشت سخن بالا را ضعیف مینمود و از ابهت و شکوه پیامبری و پادشاهی او میکاست.

به نظر نگارنده، هیچکس نتوانسته است همچون عنصرالمعالی، ادب معاشرت و صحبت با پدر و مادر را اینگونه زیبا، در خور و بلند پایه از منظر دین و شریعت اسلام بیان دارد. وی تنها از منظر دین به این ادب نمینگرد، بلکه از روی انسانیت و خرد نیز این احترام و حرمت را که در ادب معاشرت و صحبت یا منبت وی ملحوظ است، توجه دارد: «اگر از روی دین ننگری، از روی مردمی و خرد بنگر که پدر و مادر منبت نیکی و اصل پرورش نفس تواند» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۲۷).

۲ آداب معاشرت و صحبت با عموم مردم

عنصرالمعالی در سی باب، این آداب را شرح میدهد که نخستین آن باب دوازدهم است که «در مهمان کردن و مهمان شدن» میباشد و نویسنده در این باب، ادب مهمانی را تشریح میکند. «بنگر تا به یک ماه، چند بار میزبانی خواهی کردن: آن که سه بار خواهی کردن، یک بار کن و نفقاتی که در آن سه مهمانی خواهی کردن، در این یک مهمانی کن تا خوان تو از همه عیبی بری بود و زبان عیجویان بر تو بسته بود و چون میهمانان، در خانگی تو آیند، هر کسی را پیش باز همی رو و تقریبی همی کن اندر خور ایشان و تیمار هر کس به سزا همی دار» (همان: ۸۷). او، جزئیات ادب مهمانی کردن را اینگونه بازگو میکند: «اگر وقت میوه بود، پیش از نان خوردن، میوههای تر و خشک

پیش ایشان نه تا بخورند و یک زمان توقّف کن، آنگاه مردمان را به نان بر و تو منشین تا آنگاه که مهمانانت بگویند... چون یکبار دیگر تکرار کنند، بنشین و با ایشان نان خود خورد؛ اما فرود همه کس نشین، مگر مهمانی سخت بزرگ بود که نشستن ممکن نباشد» (همان: ۸۸).

تعارفات متداول امروزی، در قدیم مرسوم نبوده و یا اگر هم بوده، ناپسند بوده است: «و عذر مخواه از مهمان که عذر خواستن، طبع بازاریان بود. هر ساعت مگوی که: ای فلان! نان نیک بخور؛ هیچ نمیخوری. به همان تو که... انشاء الله، بار دیگر عذر این باز خواهم که این نه سخنان محتشمان باشد به لفظ کسی بود که به سالها یکبار کند» (همان مأخذ، همان صفحه). در ادامه‌ی این باب، از سایر آداب مهمانی دادن و مهمان کردن عوام از جمله رسم گیلانیان در مهمانکردن، به خانه نبردن هر قلاشی و آداب مهمانی پس از صرف غذا و غیره اشاره میکند (نگ: همان: ۸۸-۹۵).

۳) شناختن حق فرزند و حق شناختن

باب بیست و هفتم این اثر، «در حق فرزند و حق شناختن» است که به دو بخش منقسم میگردد. بخش دوم که حق پروردگار عالمیان است، پیشتر توضیح داده شد و بخش اول که ادب شناختن حق فرزند است و جزء آداب صحبت و معاشرت با خلق است، مورد تجزیه و تحلیل قرار میگیرد.

عقیده‌ی عنصرالمعالی درباره‌ی فرزند، واپسگرایانه است؛ یعنی نسبت به دختر دید مثبتی ندارد و در راه اثبات عقیده‌هاش به حدیثی از پیامبر (ص) متوسل میشود که قطعاً و تحقیقاً از نبی اکرم (ص) نمیباشد، چرا که تفکری که در این حدیث مندرج است، جاهلانه است و از افکار اعراب جاهلی، نشأت میگیرد: «... که دختر نابوده به و چون بود، یا به شویی یا به گور که صاحب شریعت ما -صلی الله علیه و سلم- گوید: دَفَنُ الْبِنَاتِ مِنَ الْمَكْرُمَاتِ» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۴: ۱۳۷). آیات ۸ و ۹ سوره مبارکه تکویر، به -صراحت هرچه تمامتر مضمون این حدیث و گفتار عنصرالمعالی را رد میکند و از طرفی

دیگر، نکته‌های را بر ما روشن میکند که گاهی بزرگان نیز اشتباهات فاحشی از شان سر میزند که بسیار عجیب و باورنکردنی است.

با توجه به جامعه مردسالار و تفکرات مردسالارانه‌ی حاکم بر آن، پسر مقام بالایی مییابد و تمام آموختن آداب صحبت و معاشرت به او اختصاص مییابد. البته پیش از آن مقدماتی باید فراهم آید: «اگر پسریت آید، ای پسر! اول چیزی باید که نام خوش بر او نهی که از جمله‌ی حق‌های پدران بر فرزندان یکی آن است که او را نام خوش نهد. دوم آنکه بر دایگان عاقل و مهربان سپارد. به وقت سنّت کردن، سنّت کنی و به حسب طاقّت خویش شادی کنی و قرآنش بیاموزی تا حافظ قرآن شود و چون بزرگتر شود، اگر رعیت باشی، وی را پیش‌های بیاموزی و اگر اهل سلاح... به معلّم سلاح دهی... و چون از سلاح آموختن فارغ گردی، باید که فرزند را شنا کردن بیاموزی» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۱۴۷).

وی معتقد است که هر فضل و هنری، روزی به کار می‌آید؛ همچنانکه خود به نجات پیدا کردنش از غرقاب در سفر حج اشاره میکند و سبب این رهایی را آموختن شناگری میدانند که پدر به آن واهی دارش و او به کراحت؛ اما به خوبی آن را می‌آموزد (ر.ک: همان: ۱۴۹) و از این فراتر میرود و به فرزند خویش وصیت میکند که: «نان فرزند، ادب آموختن دان و فرهنگ دانستن. اگرچه بدروز فرزند بُود تو بدان منگر شرط پدری بهجای آر و اندر طلب آموختن وی تقصیر مکن» (همان: ۱۵۰). او همچنین یادآوری میکند که پدر باید شرط ادب آموختن را نگاه دارد و به جای آورد؛ چرا که اگر پدر، به فرزند نیاموزد، خود، روزگار بیاموزدش و آن آموزش عدم رستگاری و دچار آموزش به انواع محنتها و بلااست. (ر.ک همان: ۱۵۰ و ۱۵۱) سعدی در این باره زیبا گفته است:

هر که در خردیش ادب نکنند
چوب تر را چنانکه خواهی پیچ
در بزرگی فلاح از او برخاست
نشود خشک جز به آتش راست

(سعدی، ۱۳۸۴: ۱۵۵)

۴- دوستیابی

یکی دیگر از آداب صحبت و معاشرت با خلق، «آیین دوست گرفتن» است: «بدان ای پسر که مردمان تا زنده باشند، ناگزیر باشند از دوستان؛ که مرد، اگر بپیرادر باشد به که بیدوست. از آنچه حکیمی را پرسیدند که: دوست بهتر یا برادر؟ گفت: برادر هم؛ دوست به» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۱۵۷).

میزان دانستن و به کار بستن آداب صحبت و معاشرت با خلق، به داشتن دوستان است. اگر آدمی، دوستان زیادی داشته باشد؛ یعنی آداب صحبت و معاشرت را به خوبی میداند و به نیکی به کار مینهد. نویسندهی قابوسنامه در ادب دوست گرفتن نیز اعتدال و میانروی را رعایت میکند و از جاده واقعگرایی خارج نمیگردد.

آدمی باید که هم با نیکان دوستی کند هم با بدان؛ با نیکان بهدل و با بدان بهزبان و دوستانی را که به طمع به دست آوردن چیزی؛ با انسان طرح دوستی میریزند، نباید دوست بشمارد، بلکه فقط باید در مرتبهی همنشینی با آنان بسنده کند و باید از دوستان نابخرد پرهیز کند. روی این اصل عنصرالمعالی فرزندش را چنین نصیحت میکند که: «دوست بیخرد، از دشمن بخرد بتر بود که دوست بیخرد با دوست از بدی آن کند که صد دشمن با خرد، با دشمن کند و تنهایی دوستردار از از همنشین بد» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۱۵۹).

۵ - امانتداری

باب بیست و دوم دربارهی ادب «نگاه داشتن امانت» است که آنهم در این است که آدمی تا میتواند نباید از کسی امانت قبول کند و با توجه به اینکه: نویسندهی قابوسنامه بر اثر تجارب بسیار، مردمشناس است و با احوال و اطوار، خویها، منشهای آدمیان خوب آشناست؛ بدین سبب بسیاری از نکتههایی را که در هر باب به قلم می‌آورد، سنجیده و خردمندانه است و چه بسا نه تنها در روزگار او، بلکه همواره مصداق داشته است» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۲: ۲۳).

وی، به سه وجه عدم پذیرش «امانت» را توصیه میکند: ۱- اگر کسی امانتی از شخصی قبول کند، باید آن را به حکم خداوند و رسولش صحیح و سالم به صاحبش برگرداند؛ پس این امانتداری برای او سودی ندارد. ۲- اگر ناخواسته این امانت، آسیب ببیند یا از بین برود، هیچکس راست او را باور نخواهد کرد و به خیانت متهم خواهد شد و باید عین آن و یا ارزش آن را به صاحبش برگرداند و اصطلاحاً رد مال کند. ۳- اگر این امانت، چیزی باشد که آنکس را وسوسه کند تا آن را برای خود نگه دارد و رد صاحبش نکند، این وسوسه، رنجهای بسیار بر او وارد میسازد که چه آن را به صاحبش برگرداند و چه برنگرداند، سبب‌ساز آسیبهایی خواهد شد که در صورت برگرداندن آن به صاحبش، وی منت‌پذیر شخص امانتدار نخواهد بود. (ر.ک: عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۱۲۵-۱۲۹)

با این حال نویسنده قابوسنامه، تأکید میکند که در صورت پذیرش امانت، باید امانت دار بود که: «مال همهی عالم، امنیان و راستگویان راست» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۴: ۱۱۰) و اگر کسی خواست، چیزی را در نزد کسی به امانت بگذارد، باید دو شاهد عادل داشته باشد و از او رسید دریافت کند تا نیازش به دادگاه و قضاوت کشیده نشود.

۶ جوانمردی

ذوق عرفانی و اطلاعات فلسفی عنصرالمعالی در قابوسنامه در باب چهل و چهارم، «در آیین جوانمردپیشگی»، جلوه‌گر و آداب جوانمردی به‌طور خلاصه به فرزند انتقال داده شده است: «و بدان ای پسر! که حکیمان از مردمی و خرد صورتی ساختند به الفاظ نه به جسد که آن صورت را تن و جان و حواس و معانی بود؛ چون مردمی بود و گفتند: تن آن صورت جوانمردی است و جان وی، راستی و حواسش دانش و معایش صفا؛ پس صورت بخشیدند بر خلق. گروهی را تن رسید و دیگر نه. و گروهی را تن و جان و گروهی را تن و جان و حواس و گروهی را تن و جان و حواس و معانی. اما آن گروه که نصیب ایشان، تن رسید، آن قوم عیاران و سپاهیان و بازاریانند که مردمی ایشان را نام جوانمردی نهادند» (همان: ۳۰۵).

پس گروه بعدی را متصوّفه معرفی میکند: «و آن گروه که ایشان را تن و جان رسید خداوند معرفتِ ظاهرند و فقرای تصوّف که مردمی ایشان را معرفت و ورع نام نهادند» و به دنبال آن گروههایی دیگر را: «و آن گروه که ایشان را تن و جان و حواس رسید، حکما و انبیا و اصفیاند که مردمی ایشان را دانش و فزونی نهادند و آن گروه که ایشان را تن و جان و حواس و معانی رسید، روحانیانند و از جمع آدمیان پیغامبراناند» (همان مأخذ، همان صفحه). آنگاه به یکیک آداب این چهار گروه میپردازد.

وی، اساس تصوّف را، به اجماع همهی مشایخ: تجرید، تسلیم و تصدیق میداند. یعنی اینکه آدمی باید با نفس خود آنچنان معاشرت کند که نظر به یکی داشته باشد و این عین وحدانیت و یگانگی خداوند است. از گفت جدا باشد و این عین تسلیم است و خداوند را به دل و زبان تصدیق کند و این عین نفی هرگونه دوگانگی است. با این اوصاف، حقیقت تصوّف مشتمل بر آدابی میگردد که نفس آدمی را تربیت میکند و او را در آداب صحبت با خلق و حق به طریق صالح رهنمون میسازد.

آداب معاشرت و صحبت با نفس

۱ - مالاندوزی

باب بیست و یکم به ادب «جمع کردن مال» میپردازد: «ای پسر! خویشتن را از فراز آوردن مال غافل مدار و لکن از بهر چیز مخاطره مکن و جهدکن تا هرچه فراز آوردی از نیکوترین روزی بود تا بر تو گوارنده بود و چون فراز آوردی، نگاه دار و بهر باطل از دست برآمده که نگاه داشتن، سختتر از فراز آوردن است و چون به هنگام درباستگی، خرج کنی، جهد کن تا عوض آن زود باز جای نهی که چون برای خرج همی برداری و عوض آن باز جای نهی، اگر گنج قارون بود، هم روزی اسپری شود و نیز چندانی دل در چیز مبنده که وی را ابدی شناسی تا اگر وقتی اسپری شود، سخت دلتنگ نباشی» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۱۲۸).

همانطور که مشاهده میشود، نویسنده بهعنوان پدری دلسوز، ادب جمعکردن مال را با تمام ریزهکاریهایی - که از تجربیات خود و دیگران حاصل شده - برای فرزندش بیان

می‌کند و نکته‌های ظریفی را به او گوشزد می‌کند: جمع‌آوری مال و ثروت لازم است؛ اما جان و آبروی وی مهمتر است. اگر انسان قصد جمع‌آوری مال را دارد، باید از بهترین راه و درستترین آن، استفاده کند و وقتی ثروتش را به دست آورد، بیهوده و بیجهت خرج نکند و همیشه سعی کند، دخل و خرج خود را هم‌تراز هم قرار دهد.

عنصرالمعالی، مالاندوزی را امری مثبت و شایسته و درست می‌داند؛ از همینروست که فرزندش را به آن تحریض می‌کند؛ چرا که باور مردم قبول توانگر و ردّ درویش و فقیر است: «بدان که هر خصلتی که آن ستایش توانگران است، هم آن خصلت، نکوهش درویشان است» (همان: ۱۳۰). با وجود شایسته دانستن مال اندوزی، باز نصیحت می‌کند که آدمی نباید به مال و ثروت آنچنان دل ببندد که وقتی آن را از دست داد، ملول و دل - تنگ شود. درمقابل هم اگر توانگر شد، باز باید فروتنی و تواضع پیشه کند. عنصرالمعالی از قناعت غافل نیست به اعتقاد او، آدمی باید قانع باشد چراکه قانع بودن، آن روی سگه - ی توانگری و بینازی است: «و بدانچه داری قانع باش که قانعی دوم بینازی است که هر آن روزی که قسمت تو است، آن خود بیگمان به تو رسد» (همان مأخذ، همان صفحه).

او ضمن احترام به حرمت مالاندوزی و سفارش به قناعت، فرزندش را از اسراف برحذر میدارد و براین باور است که اسراف شوم است و خدواند اسرافکاران را دوست ندارد: «و اما اسراف را شوم دان و هرچه خدای تعالی آن را دشمن دارد آن بر بندگان تعالی شوم بود و خدای تعالی همی گوید: «وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (اعراف / ۷). چیزی که خدای تعالی آن را دوست ندارد تو نیز مدار» (همان مأخذ، همان صفحه).

۲ شرم و حیا

نویسنده قابوسنامه در باب آداب معاشرت و صحبت با نفس همچون آداب معاشرت با خلق، همواره جانب اعتدال و میانه‌روی را لحاظ می‌کند و سعی دارد آن را سرلوحه‌ی پند و اندرز خود به فرزندش بداند. او باور دارد که سرمایه‌ی همه فضایل و نیکیها، کسب دانش و تواضع و راستگویی، و از همه مهمتر داشتن شرم و حیا میباشد: «و

سرمایه همه نیکبها، اندر دانش و ادبِ نفس و تواضع و پارسایی و راستگویی و پاک دینی و پاکشلواری و بیآزاری و بردباری و شرمگنی شناس» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۴۰). با وجود این، باز هم در داشتن شرم و حیا، جانب تعصب را روا نمیداند و به فرزندش توصیه میکند آنجاییکه شرم در کارت خلل ایجاد میکند، نباید به آن توجه کنی: «اما به حدیث شرمگنی، اگرچه گفتهاند: «الحياء من الايمان» بسیار جای بود که حیا و بر مرد وبال بود و چنان شرمگن مباش که از شرمگنی در مهمات خویش تقصیر کنی و خلل در کار تو آید که بسیار جای بود که بیشرمی باید کرد تا غرض حاصل شود» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۴۰).

عنصرالمعالی، جایگاه شرم را بسیار زیبا برای فرزندش تعیین میکند و از دیگران نیز میخواهد که آن مقام و جایگاه را بشناسند: «شرم از فحش و ناجوانمردی و ناحفاظی و دروغزنی دار؛ از گفتار و کردار به اصلاح شرم مدار که بسیار مردم بود که از شرمگنی، از غرضهای خویش بازمانده همچنان که شرمگینی، نتیجی ایمان است، بینوایی، نتیجی شرمگینی است. جای شرم و جای بیشرمی نباید دانست و آنچه به صواب نزدیکتر است همی باید کرد که گفتهاند: مقدمهی نیکی شرم است و مقدمهی بدی بیشرمی است» (همان مأخذ، همان صفحه).

۳ - راستگویی

آداب معاشرت و صحبت با نفس، چنانکه آمد از طریق مخالفت حاصل میآید. بعد از شرم و حیا، دروغگو نبودن یکی دیگر از آدابی است که باید نفس را با آن سجیه پرورش داد: «اما تو ای پسر! سخنگوی باش و دروغگوی مباش. خویشان را به راست گویی معروف کن تا اگر وقتی به ضرورت دروغگویی از تو بپذیرند» (همان: ۴۷). به اعتقاد عنصرالمعالی، خود راستگویی فی نفسه خیلی ملاک نیست، بلکه برای این فرزندش را به راستگویی و عدم دروغگویی ترغیب میکند که اگر روزی مجبور شد، دروغ بگوید، مردم آن را بپذیرند، نه اینکه دروغ در ذات خود عیب و ایراد محسوب شود.

قبول خلق در این مورد از قبول حق، برتر آمده است. ادامه‌ی قول امیر کیکاووس نیز در تأیید همین نکته است: «هرچه گویی راست گوی و لکن راست به دروغ مانند مگوی که دروغ به راست، همانا به از راست به دروغ: همانا که آن دروغ مقبول بود و آن راست نامقبول. پس، از راست گفتن نامقبول بپرهیز» و به دنبال آن حکایتی نقل میکند از خودش که اثبات راست نامقبول و یا راست به دروغ ماندش چهار ماه طول میکشد و امیر ابوالسوار به او نصیحت میکند که: «خود آن راست چه باید گفتن که چهار ماه روزگار باید و محضری به گواهی دویست معدل تا آن راست از تو قبول کنند؟» (همان: ۴۷ و ۴۸).

۴ - واقعگرایی

عنصرالمعالی واقعبین است. وی، از فرزندش میخواهد واقع‌بینانه با مردم رفتار کند تا آنجا که رضایت مردم را در نظر بگیرد و حتی مقبولیت در نزد آنان برایش بیشتر اهمیت داشته باشد تا رضایت حق تعالی و توجه داشتن به حقیقت امور. او این واقعگرایی را در آدابی چون دوستی نکردن با بیهنران، زنده نشمردن آدم بیهنر، دشمنی کردن با دوستان خود و غیره برمی‌شمارد که تمام این حقایق را از لابه‌لای پندهای سی و نه‌گانه‌ی انوشیروان برای فرزندش بازگو میکند. یادکردن این نوع پندها که از نظر عنصرالمعالی، حقیقتی در زندگی آدمی است، خود از مصادیق بارز معاشرت با خلق است. به چند نمونه اشاره میشود: پند سیم: چرا ایمن خسبد، کسی که با پادشاه آشنایی دارد؟ پند ششم: چرا دوست خوانی کسی را که دشمن دوستان تو باشد؟ پند هفتم: با مردم بیهنر، دوستی مکن که مردم بیهنر، نه دوستی را شاید و نه دشمنی را» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۸: ۶۰-۶۶).

۵ حقیقت‌گویی

از آداب صحبت با خلق یکی آن است که آدمی حقیقت را بگوید ولو تلخ باشد. او در پند دهم از پندهای انوشیروان این نصیحت را گوشزد میکند: «پند دهم: «حق گوی؛ اگرچه تلخ باشد» (همان: ۶۱) گاهی آداب صحبت با نفس از طریق مخالفت به انجام

می‌رسد. حقیقت، تلخ است. پس اگر با موافقت با نفس رفتار کنیم، نباید آن را به زبان بیاوریم و سخن گفتن از حق، بر نفس ناگوار می‌آید و او را رام میکند. همچنین خود را به جای دیگران گذاشتن و نپسندیدن هر سخن ناسنجیده و رفتار نابهجایی در حق دیگران، برای نفس، کاری بس دشوار است؛ اما اگر انسان، آن را به انجام برساند، بیشک نفسش را تربیت کرده و ادب آموخته است.

۶ خویشتنداری

خویشتنداری یکی دیگر از آدابی است که نفس باید آن را فرا بگیرد. نویسنده‌ی قابوسنامه، در این جایگاه هم از جاذبه‌ی اعتدال خارج نگشته است: «ای پسر! هر چند توانی پیر عقل باش. نگویم که جوانی مکن، لکن جوانی خویشتندار باش و از جوانان پژمرده مباش که جوان شاطر نیکو بود و نیز از جوانان جاهل مباش که از شاطری بلا نخیزد و از جاهلی بلاخیزد» (همان: ۶۷).

توصیه‌ی پدر به فرزند، جوانی نکردن نیست، بلکه جاهل نبودن است؛ یعنی جوانی کردن، لازمه‌ی سن جوانی است؛ اما جوان باید که مانند پیران صبور باشد و جوانب کار را بنگرد و شتابان تصمیم نگیرد و عکسالعمل از خود نشان ندهد. چه بسا حاضر جوابی یا سریع‌العمل بودن درجایی، باعث دردسر آدمی شود؛ به‌گونه‌ای که قابل جبران نباشد. از همین‌روست که گفته‌اند: اول اندیشه وانگهی گفتار (ر.ک: دهخدا، ۱۳۸۶: ۱/۳۱۴).

۷ - پرهیز از شرابخواری

نویسنده‌ی قابوسنامه، از فرزند خود می‌خواهد که شراب نخورد تا سود هر دو جهان و خشنودی ایزد تعالی نصیب او گردد و از سرزنش مردم و از سیرت بیخردان و کارهای بیهوده و محال نجات پیدا کند. اما واقعین است؛ از این‌رو، مینویسد: «ولیکن جوانی و دانم که رفیقان بد نگذارند که نخوری و بدین گفته‌اند که: الوحدهُ خیرٌ من جلیسِ السوء». پس اگر خوری، دل بر تو دار و از ایزد تعالی، توفیق توبه همی خواه و بر کردار خویش پشیمان همی باش» (همان: ۸۲). بنابراین یکی از آداب صحبت با نفس، پرهیز از نوشیدن

شراب است و در صورت عدم موفقیت، توبه از آن است و مدام باید که نفس را از نوشیدن شراب نهی کرد و این کار را در نظر وی زشت جلوه داد.

۸ - به جا آوردن نماز و روزه

دو فریضه نماز و روزه نیز علاوه بر اینکه در آداب صحبت و معاشرت با خدا و خلق خدا مطرح است، در آداب صحبت و معاشرت با نفس نیز باید مورد نظر قرار بگیرد. نماز آدمی را از تکبر بازمیدارد و نفسش را متواضع میکند «زیرا اصل نماز بر تواضع نهاده‌اند» (همان: ۱۷). روزه نیز نفس آدمی را تربیت میکند و بدین وسیله اندامهای او را از فجور و ناشایست بر حذر و پاک میدارد. اینکه دهان، چشم، زبان، دست و پا به فرمان نفس و نفس به فرمان خرد از اعمال و کرداری در زمان معینی بازداشته شوند، نفس آدمی را در ریاضتی یک ماهه آنچنان ادب میکند که وی را برای یک سال امتحان الهی مهیا سازد.

۹ - پرداختن به زکات و حج

در زکات و حج هم که برای منعمان در نظر گرفته شده است، باز هم مخالفت با هواهای نفسانی نقش دارد چراکه منجر به تربیت آن میگردد. آدمی، بخشی از مال خود را به عنوان زکات به مستمندان ببخشد و حتی اضافه بر آن صدقه هم بدهد. مال و ثروت خوشایند نفس است و بخشیدن آن به دیگران آدابی دارد که آدمی با نفس از طریق مخالفت در استعمال بهره میبرد. حج نیز به همین شیوه است. حجگزار، زمانی نمی تواند حتی پشهای را بکشد و از حلال خداوند بهره ببرد. اینها همه آدابی هستند که شخص با نفس خود به صحبت مینشیند و با او مجالست و معاشرت میکند و به این طریق وی را گونهای تربیت میکند که راه کمال و رستگاری به آدمی نماینده شود و در صلاح به روی او باز گردد.

نتیجه‌گیری:

از دیدگاه اخلاق اسلامی و فرهنگ ایرانی - اسلامی، آداب صحبت و معاشرت در سه بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد: ۱- آداب معاشرت و صحبت با حق، ۲- آداب معاشرت و صحبت با خلق ۳- آداب معاشرت و صحبت با نفس. مطابق آرای مکاتب علم اخلاق، آدمی باید بداند که چگونه با نفس خود معامله و معاشرت کند و با مردم چه آدابی را باید به‌جای آورد تا بتواند خدای خویش را بشناسد و او را اطاعت و رضایتش را کسب کند. در قابوسنامه که به‌نوعی جزء نصیحه‌الملوکها محسوب می‌گردد و مجموعه‌ای از نصایح یک پادشاه و حکمران به فرزندش می‌باشد، که در کنار مواعظ اخلاقی و فردی، نکته‌های مهم سیاستداری و کشورداری (سیاست مدن) را به اختصار، ولی کارآمد و همیشگی گوشزد می‌کند. وی چندین مصداق را برای رعایت اخلاقی آداب و صحبت با خالق، خلق و نفس برمی‌شمارد. به اعتقاد وی، شناخت و سپاسداشت حق (به‌عنوان مصداق صحبت با حق)، مالاندوزی، امانتداری، دوستیابی و جوانمردی (به‌عنوان مصادیق صحبت با خلق) و شرم، راستگویی و خویشترداری (از مصادیق آداب معاشرت با نفس) محسوب می‌گردند. طبیعی است که در این معاشرت‌ها، صحبت با حضرت حق، اقدام بر معاشرت با خلق و نفس است.

منابع و مأخذ:

- ۱ - قرآن کریم.
- ۲ - ابن‌مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: بیدار.
- ۳ - رهبر، محمدتقی و رحیمیان، محمدحسن. (۱۳۸۵). *اخلاق و تربیت اسلامی*، تهران: سمت.
- ۴ - سجادی، سیدجعفر. (۱۳۶۶). *فرهنگ معارف اسلامی*، (۳ جلد)، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- ۵ - سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۸۴). *گلستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- ۶ - علیزاده، مهدی و دیگران. (۱۳۸۹). *اخلاق اسلامی*، قم: معارف.

-
- ۷ - عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر. (۱۳۶۲). *گزیده قابوسنامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران: امیرکبیر.
- ۸ - _____ . (۱۳۶۴). *قابوسنامه*، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۹ - _____ . (۱۳۶۸). *گزیده قابوسنامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۰ - فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۶). *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- ۱۱ - مشرف، مریم. (۱۳۸۹). *جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران*، چ اول، تهران: سخن.

جلالی باقی از دیار نایین

(بررسی ادب تعلیمی در اشعار جلال بقایی نایینی)

رسول زمانی نایینی¹

دکتر یدالله شکیبافر²

دکتر آسیه ذبیح‌نیا عمران³

چکیده :

جلال بقایی نایینی (۱۳۷۶-۱۲۸۷ ه.ش.) از شاعران با ذوق و نکته یاب معاصر و اهل نایین است که تخلص به نام می کرده است. او در قالب شعر کهن سخن می گوید، اما به سبک خاص خود. مهم ترین ویژگی های سبکی و برجستگی های شعری وی عبارت است از : ایجاز، بازی هنرمندانه با ساختار کلمات در جهت ایجاد ابهام به منظور سرودن طنز سیاسی؛ بهره گیری از حکایت و مناظره و تمثیل. مضامین شعری او در حوزه ی تعلیمی عبارت است از: اجتماعی - سیاسی، اخلاقی، فلسفی و عرفانی. وی بیشترین احساسات خود را در بیان نابسامانی ها و پلشتی های جامعه و جهان نشان می دهد و علت این امر، عشق او به انسانیت، اخلاق، صلح و آرامش است. وی انتقادات خود را غالباً با چاشنی طنز همراه می سازد و با مناظره و حکایت و تمثیل سبب دلنشینی آن ها می شود. هیچ شعر وی صرفاً برای سرگرمی سروده نشده است. شعر وی تماماً در خدمت خلق و جامعه است. حجم قابل توجهی از قطعات بقایی را مناظرات وی دربر می گیرد. او تنها شاعری است که بعد از پروین اعتصامی شیوه سخن گویی مناظره را در قطعه های خود احیا کرده است و این مسأله یکی از برجستگی های شعری او محسوب می شود.

واژه های کلیدی: جلال بقایی نایینی، ادبیات تعلیمی، مضامین سیاسی، مناظره، انتقاد، طنز.

1- کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور اردکان یزد.

2- دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور اردکان یزد.

3- دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور یزد.

مقدمه :

برای آن که ملتی پیشرفت کند باید اول گذشتگان خود را بشناسد؛ آثار برجای مانده آن‌ها را مطالعه کند و از سرمایه‌ی معنوی خود مطلع گردد. در چنین شرایطی و با توجه به این سرمایه‌ی می‌تواند، برای طی نمودن راه ترقی برنامه ریزی نماید. آثار و نوشته‌های علمی و ادبی ما در تکامل تاریخ کشورمان نقش بسزایی داشته و دارند و جزء مهم‌ترین سرمایه‌های ملی محسوب می‌شوند. بنابراین تحلیل این آثار و معرفی صاحبان آنها از کارهای ارزشمند در حیطه‌ی فرهنگ و ادب و گامی در راه ترمیم تاریخ گذشته این مرز و بوم است.

در میان شاعران معاصر، جلال بقایی نایینی یکی از شاعران صاحب ذوقی است که شاید بتوان گفت بعد از پروین اعتصامی جزء معدود شعری است که در اغلب قطعاتش به شیوه‌ی سخنوری مناظره پرداخته و حق آن را ادا کرده است. او شاعر برجسته‌ای است که در ادبیات فارسی جایگاه خود را نیافته و قدرش بر ادب دوستان ناشناخته مانده است. بر بزرگی وی همین بس که برخی از اشعار او بر سر زبان‌ها است، بی آن که گوینده‌اش را بشناسند؛ گاهی هم اشعار بقایی را به شاعر دیگری منسوب کرده‌اند. یقیناً شناخت اندیشه، اشعار و سبک شعری بقایی در شناخت ادبیات معاصر به عنوان بخشی از میراث فرهنگی زبان فارسی کمک به سزایی به ما می‌کند. نگارنده تحلیل محتوایی اشعار بقایی را در پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد به انجام رسانده است.

بیشتر اشعار بقایی تصویری از وقایع زندگی روزمره و برخوردهای شاعر با اجتماع خود و جهان است. اشعار وی حاکی از آن است که به اوضاع فرهنگی، اقتصادی و سیاسی ایران و جهان آشنایی داشته و با شعرش دیدگاه و اندیشه‌ی خود را در مورد آن‌ها بیان کرده است.

معرفی بقایی:

جلال بقایی نایینی در سال ۱۲۸۷ شمسی در نایین در خانواده‌ی فاضلی چشم به جهان گشود. در مقدمه کتاب پرتو اندیشه چنین آمده است: استاد بقایی نسب از

بزرگان ادب می برد اما طبع و ذوق ارثی و غریزی وی که بگذریم وی در به نظم درآوردن انتقادات اجتماعی و تحلیل مسائل سیاسی استاد مسلم بوده است. وی از شاعران با ذوق و نکته یاب معاصر و اهل نایین است که تخلص به نام می کرده است. بقایای شاعر بالفطره است. به همین علت است که بافت شعر او و مضامین و ترکیبات و تعبیرات آن، نشان دهنده ی استقلال طبع اوست. وی ضمن آن که در قالب شعر کهن سخن می گوید، کم تر وجه تشابهی میان سخن او و دیگران است. به عبارت دیگر به جز از طبع وقاد و خاطر نقاد خود از هیچ کس الهامی نگرفته است. او در شیوه مستقل و مختار خود استاد و از نوادر زمانه است. استاد بقایای جز والایی کم نظیر فضیلت شاعری، دارای سجایای اخلاقی، وارستگی، سخاوت و انواع بزرگواری هاست و به حق می توان گفت انسانی است قابل اعتماد و شاعری است در خور ستایش و دوستی است مهربان و گرانقدر و فاضل. (سادات ناصری، ۱۳۶۶: ۷)

سید محمد حسین شهریار در منظومه ای که به ذکر مفاخر علم و ادب ایران

پرداخته در مورد جلال بقایای چنین سروده است:

غزل سراسر رفیعا و گلبن از نایین به قطعه نیز بقایای حریف ابن یمین

(دیوان شهریار، ج. ۳، ۱۳۷۳: ۳۹۰)

جنبه ناشناخته شعر بقایای، بیدارگری های سیاسی و اجتماعی وی در دوره ی پهلوی است. وی در راه بیدارسازی صدمات زیادی متحمل شده که در اشعارش هویداست. از جمله: اینگونه اشعار گاهی او را به زندان انداخته و پاکدامنی اداری او سبب تبعید وی از شهری به شهر دیگر بوده است. سرمنشأ انتقادهای اجتماعی او، آزاده خویی، پاکدامنی، داشتن روحیه ی ظلم ستیزی و بیدارگری و مبارزه با فساد اداری و اجتماعی زمان شاعر بوده است.

همه روز روزه بودن همه شب نماز کردن	همه ساله از پی حج سفر حجاز کردن
به مساجد و معابد همه اعتکاف جستن	ز ملاهی و مناهی همه احتراز کردن
شب جمعه ها نخفتن به خدای راز گفتن	ز وجود بی نیازش طلب نیاز کردن

پی طاعت و زیارت به نجف مقیم گشتن
به حضور قلب، ذکر خفی و جلی گرفتن
به مبانی طریقت به خلوص راه جستن
به خدا قسم کسی را ثمر آنقدر نبخشد
به مضامع و مراقد، سفر دراز کردن
طلب گشایش کار ز کارساز کردن
به مبادی حقیقت، گذر از مجاز کردن
به که به روی مستمندی در بسته باز کردن
(دیوان شهریار، ج. ۳، ۱۳۷۳: ۳۹۰)

قطعه یاد شده، شعر مشهوری است که با نام بهایی بر سر زبان‌ها افتاده است، در صورتی که شاعرش بقایی است. مشابهت این دو نام شاید سبب این اشتباه گشته است. اما منسوب کردنش به بهایی دلالت بر ارزش درونی شعر دارد. وی شاعری است که هیچ تقید و تکلفی برای گزینش کلمات و ترکیب‌هایش ندارد. شیوه‌ی سهل‌ممتنع و فصاحت و بلاغت در قطعات و مثنوی‌هایش موج می‌زند.

جلال بقایی نایینی از شعرای مجهول‌القدر معاصر است که قدرش در بین ارباب ادب معلوم و بر معاصران و دیگر طبقات مردم پوشیده مانده است.

سادات ناصری در مقدمه‌ی کتاب پرتواندیشه‌ی می‌نویسد: استاد بقایی نسب از بزرگان ادب می‌برد اما طبع و ذوق ارثی و غریزی وی که بگذریم وی در به‌نظم درآوردن انتقادات اجتماعی و تحلیل مسائل سیاسی استاد مسلم بوده است. بقایی و ادبیات تعلیمی:

"ادبیات تعلیمی را ارشادی نیز نامیده‌اند. ارشاد در لغت، راه نمودن، راه راست نمودن و به حق و درستی رهنمون کردن است. در اصطلاح، هر اثر ادبی که هدف آن ارشاد و تعلیم باشد در جرگه‌ی ادبیات تعلیمی جای می‌گیرد. موضوع ارشاد و تعلیم جنبه‌های مختلفی چون اخلاق، مسائل و اعتقادات اجتماعی و سیاسی و آموزش فنون و حرف‌گوناگون را دربر می‌گیرد. (داد، ۱۳۷۱: ۲۰)

"به جرأت می‌توان گفت که بخش عظیمی از ادبیات فارسی را ادبیات تعلیمی می‌سازد، چه ادبیات فارسی مجموعه‌ای از نوشته‌های اخلاقی، حکمی، فلسفی، دینی، سیاسی، انتقادی و درسنامه‌ها است و این‌ها جملگی زیر مجموعه‌ی ادبیات تعلیمی هستند.

آن که به پدید آوردن اثری در ادبیات تعلیمی روی می آورد، حکم آموزگار را دارد و چنانچه ذوق و تخیل را نیز وارد نوشته هایش کند، اثرگذاری آن‌ها را افزون خواهد کرد. " (انوشه، ج. ۲، ۱۳۸۰: ۴۵)

رزمجو می‌گوید: "یکی از گسترده‌ترین و پر دامنه‌دارترین نوع شعر در ادبیات فارسی، ادب تعلیمی است. شاعران مسائل مختلف اخلاقی، روان‌شناسی و اجتماعی را به صورت غیر نمایشی بیان کرده‌اند و بدین گونه ادبیات تعلیمی ما از ادبیات غرب وسیع‌تر شده است. در آثار گذشته‌ی فارسی برای ادب تعلیمی نام‌های مختلفی به کار برده می‌شده است از قبیل: تحقیق، زهد، پند، حکمت و وعظ. (۱۳۷۰: ۷۷)

به نظر غلامحسین یوسفی این نوع ادبیات، حدّ و مرز مشخصی ندارد و اغلب آثار به یادگار مانده از تاریخ یا کتاب‌هایی که امروزه چاپ و منتشر می‌شوند، به نوعی آموزنده هستند. حضور عنصر آموزش در شعر فارسی بسیار پررنگ است. شعر تعلیمی در قدیم بیشتر شامل سروده‌های اخلاقی، مذهبی و عرفانی است. از دوره‌ی مشروطه به بعد مسائل سیاسی و اجتماعی و روان‌شناسی بدان افزوده می‌شود و سبب غنای آن می‌گردد." (۱۳۷۶: ۴۱۴-۴۱۳)

مضامین اشعار تعلیمی بقایی به ترتیب بسامد عبارت است از: سیاسی، اخلاقی - اجتماعی، فلسفی و عرفانی. بیشترین موضوعی را که بقایی در شعر خود مطرح می‌کند مسائل اجتماعی - سیاسی است، به همین علت مضامین سیاسی اشعار وی در این مقاله مورد تحلیل قرار گرفته است. او عاشق ایران و انسانیت است و هر آن چه وطن و مردمش را به آشفته‌گی و گرفتاری و نابسامانی می‌کشد، دلش را به درد می‌آورد و آن را به باد انتقاد می‌گیرد. روح وارسته‌ی او صلح و آرامش، آگاهی، انسانیت، مناعت طبع و آزادگی را نه تنها برای ایران و ایرانی که برای همه‌ی جهانیان می‌خواهد. این دسته از اشعار او را می‌توان در دو بخش سیاست داخلی و جهانی بررسی کرد.

در فضای پر اختناق که محصول استبداد پهلوی است، بسیار بجا از زبان مرغ

حق می‌گوید: (دیوان: ۳۰)

بر سر شاخ شبی مرغ حقی گفت به جفت که از این حق حق بیهوده روانم آشفت
تا به کی در دل شب این همه حق حق گویر که کس از ناله ی جانکاه تو نتواند خفت
گفت چون گفتن حق راست خطرها در پی جز به تاریکی و تنهایی شب نتوان گفت

بقایای اختناق حاکم بر جامعه را چنان مخوف می‌داند که نه تنها سخن اندیشمندان و خردمندان خطر ساز و دهشت افزاست بلکه حتی سؤال و جواب کودکان در نهانخانه‌های منازل شخصی نیز چه بسا خطر آفرین بوده و تحت کنترل است. شاید شاعر زبانی گویاتر از طنز و مناظره نداشته که اختناق ساواک را برای آیندگان ثبت و ضبط کند. در مناظره کودک و مادرش که می‌پرسد "جن به خلقت آدمیزاد است یا هست از وحوش" چنین می‌گوید: (دیوان: ۲۰)

لب گزید و پیکرش لرزید و با تشویش گفت یا به بسم‌الله بر این نام یا بنشین خموش
گفت اینجا نیست کس تا بشنود گفتار ما گفت هر دیوار دارد موش و دارد موش گوش

شاعر از هر مطلب پیش پا افتاده در جهت انتقاد سیاسی بهره می‌گیرد. مثلاً "گره گچی" (دیوان: ۱۶) اسباب بازی کودکانه است. جسمی ثابت و سنگین اما سری متحرک دارد. با هر تکان کوچک، سر او با چرخش و بالا و پایین پریدن کودک را سرگرم می‌کند. همین گره گچی در نگاه شاعر مضمون تازه ای می‌آفریند. بله قربان گفتن و تأیید کورکورانه ی وکیلان مجلس را در تأیید و تکذیب لایحه های قانونی به گره ی گچی تشبیه می‌کند. بقایای داستان طنزی می‌آفریند و عوام فریبی سیاستمداران و دولتمردان را به مردم گوشزد می‌کند. این که بی ارادگی و سرسپردگی و بی شخصیتی دولتمردان کمتر از حرکت بی اراده ی یک گره ی گچی نیست.

بدید گره ای از گچ به گوشه ای طفلی خطاب کرد چنین کودکانه مادر را
که کیست این که سر او همیشه می‌جنبد ولیکنش نبود حس و حال و پیکر را
چو مادر این بشنید از طریق استهزا جواب داد چنین طفل نازپرور را
وکیل مجلس شورا که هر چه می‌شنود چو گره های گچی می‌تکان دهد سر را
برای این که بگویند هست سر جنبان فریب می‌دهد افراد زودباور را

شاعر در برخی از طنزهای خود با زیرکی و ظرافت از ساختار واژه‌ها در جهت ایجاد ابهام سود می‌برد. به عنوان نمونه در شعر زیر به نظر می‌رسد که او از شیوه‌ی جدید کار مجلس‌خشنود است و از آن تحسین و تمجید می‌کند، اما در حقیقت مدح شبیه به ذم است. ترکیب "چو اندر مجلس" علاوه بر معنی ظاهری و اولی که از آن به ذهن می‌رسد، با ایجاد تشابه، نوعی هجو در حق نمایندگان مجلس محسوب می‌شود. خواننده‌ی تیز بین درمی‌یابد که شاعر ساختار واژه‌ی "اندر" را به دو کلمه‌ی مجزای "ان (یاد آور عن) و در" تفکیک می‌کند و رندانه سبب ایجاد نوعی ابهام و ابهام هنری می‌شود:

خوب شد نسخ شد این رسم کهن در مجلس که بمالند به هم باز لجن در مجلس
همه بایست به تصویب قوانین کوشند این وکیلان بنشینند چون اندر مجلس

(دیوان : ۷۵)

یا در شعر زیر در مورد واژه "انجمن" نیز به همین صورت با کلمات بازی کرده است. او بر انجمن‌های دولتی می‌تازد و آن را پست‌ترین چیز می‌داند؛ این نکته را چنین بیان می‌کند: انجمنی که تشکیل می‌دهند، جمن (هجای دوم آن) آن زیادی است و اطلاق هجای اول به آن درست‌تر است. (ان = عن)

گر نحوه کار غیر عادی باشد یا این که به دلخواه ایادی باشد
آن انجمنی که می‌دهندش تشکیل بی‌شبهه در آن جمن زیادی باشد

(دیوان : ۷۵)

یکی از خصایص برجسته‌ی تصویرهای بقایی، گرایش به تمثیل است. او با این تصویر هنری، معانی را محسوس‌تر می‌کند و در القای مفاهیم نقش بسزایی دارد. او این خصیصه را به وفور و با هنرمندی به کار می‌برد. مانند:

نیست ظالم نباشد از مظلوم که کشد بار ظلم را بر دوش
شعله چون مشتعل شونده نیافت خود فرو می‌رود و شود خاموش

(دیوان : ۲۷)

یا: پرسیدم از کسی که چرا اقویای قوم
افزون به دستۀ ضعفا حمله می‌کنند؟
با این که زین گروه گزندی ندیده‌اند
بی‌موجب و دلیل چرا حمله می‌کنند؟
گفتا بدین دلیل که روی سرشت خویش
سگ‌ها زیادتر به گدا حمله می‌کنند

(دیوان : ۳۲)

او طنز و تمثیل را هنرمندانه و به خوبی به کار می‌گیرد تا تصویری برجسته از
زشتی‌ها و پلشتی‌های جامعه ترسیم کند. زمانی که از رجال دولتی آن چه می‌بیند جز
نامردمی چیزی نیست، با ایهام ظریفی معنی مورد نظر خود را این گونه بیان می‌کند :
یکی گفتا چرا نامردمی چند
شدند از خیل مردان زمانه؟
مگر ایجاد شخصیت در آنان
شده در کارگاهی محرمانه؟
بدو گفتم که آنان عکس مردند
جز این شان نیست از مردی نشانه
ظهور عکس کی امکان‌پذیر است
مگر در ظلمت تاریکخانه؟

(دیوان : ۸۰)

شاعر کلامش آکنده از طنز تلخی است از وقایع دردناکی که به گوشه‌هایی از آن در
تاریخ معاصر اشاره شده است. چه بسا افرادی که برای رسیدن به مناصب و مقامات
عالیه حاضر به تن فروشی یا عرضه‌ی نوامیس خود به صاحبان قدرت بوده‌اند و شاعر
چون این بلای اجتماعی را نردبان ترقی نمی‌داند چه بسا مورد طعن و تحقیر نیز
واقع شده باشد و می‌گوید: (دیوان : ۹۴)

چه روی داده که اکنون به رغم مادر خویش
به پشت خفتی و این برخلاف عادت بود
چه شد که تن زدی از آن عمل که انجامش
برای پیشروان مایهٔ سعادت بود
ز کاروان ترقی اگر چو من جمعی
عقب فتاد ز نادانی و بلاهت بود
تو در رویهٔ خود پایدار باش که تا
مقام یابی و گویند از لیاقت بود

(دیوان : ۸۰)

بالطبع این رویه باعث می‌شود که سوء مدیریت و سوء تدبیر در روند اداری و
اجرایی کشور ساری و جاری شود و شاعر بگوید: " هرآن کس بی‌شرف‌تر بیش رفت‌تر "

یا: چرا مستخدمین اقتصادی
و یا: برپا نشد در شهر، داری
بلی اشتر به زحمت می‌برد بار
زمین را گاور نر هر جا که زد شخم
نمی‌گردند مقطوع الایاد؟
برای خائنین شهرداری؟
کرایه مررود جیب شتردار
به مالک می‌رسد محصول با تخم

(دیوان : ۱۶۷)

وکیل ها و سفیران انتصابی که با تقلب و پشت هم اندازی و سیاست ناپاک در
رأس امور قرار می‌گیرند، روح شاعر را آزرده ساخته و دست به سرودن حکایت های
طنزآلود و قطعات انتقادی می‌زند، نظیر:

بودش خر بد سر چموشی
در موقع دادن سواری
یک روز که شد به ضرب زنجیر
برجست و سوار آن شد و گفت
یک مرد دهاتی سرابی
می‌کرد خرش شتر مآبی
تسلیم و نکرد بد رکابی
حالا شدی آدم حسابی
یک عمر وکیل انتصابی
خواهی شد اگر مطیع باشی

(دیوان : ۹۲)

«بقیایی مدّت چهل سال در وزارت دارایی مشغول کار بود.» (نصیری، ۱۳۸۴، ج.۲:
۶۶) هم‌رنگی و همسویی با فساد اداری و اجتماعی را که خواه ناخواه منجر به ترقی
اداری و رفاه زندگی مادی می‌شود، نمی‌پسندد. حتی در گزارشنامه اش می‌گوید:
زهی نادان که از فرط حماقت
گذارد نام دزدی را لیاقت

(دیوان : ۱۶۲)

گاهی انتقادات سیاسی در قالب داستان های عوامانه رخ می‌نماید و یا مناظره بین دو
حیوان یا کودک و والدین بروز می‌کند. مثلاً برای آگاهی بخشیدن به منظور دور بودن از
حماقت و کشف حقیقت؛ عدم سرسپردگی در قبال ظلم و ترویج آزادگی مناظره ای بین
روباه و الاغ را بیان می‌کند.

وقتی الاغ از نعمت های وافر و رفاه خود داد سخن می دهد، روباه نیز زیرکانه آن همه رفاه را نشانه ی استثمار او می داند :

داد رویه پاسخش را آن چنان نغز و متین
کز برای نوع خر، پاسخ از آن بهتر نشد
گفت هرکس داشت صاحب قسمتی جز این
گر نمی‌باید سواری داد باید خر نشد

(دیوان : ۲۲)

شاعر در قطعه ی خرس سفید که مناظره استبر متظاهر بودن صاحبان قدرت پوشالی تأکید می‌کند.

پسر مرد صاحب جاهی
کای پدر از چه روی در همه حال
روزی این نکته از پدر پرسید
می‌توان بر مقام و جاه رسید

(دیوان: ۱۱)

پدر نیز علت برتری در میدان قدرت را ابن الوقت بودن معرفی می کند :

گفت بین دو فرقه متضاد
هر طرف را که کفه سنگین شد
چو فتد اختلاف و گفت و شنید
زود باید به آن طرف غلتید
بود باید همی به رنگ محیط
همچو در برف قطب، خرس سفید

رقت قلب شاعر منحصر به تحمل نکردن زورگویی ستمگران نیست. اگر اهل قلمی خارج از مدار انسانی گام بردارد و با قلم در پی ستمکاری و جفاکاری باشد، مورد انتقاد شدید شاعر قرار می گیرد :

با قلم، گر فتنه برپا کرد دستی نادرست
دست و پای خلق را آن کس که می‌بندد به ؛
آنچنان دستی قلم باد آن قلم بشکسته به
بند بند پیکرش از یکدگر بگسسته به
گفت هر چون من تهی مغزی دهانش بسته به
پسته بی مغز را گفتم دهانت بسته است

(دیوان : ۱۱۲)

شاعر در شرح حالش خود را صبور و متحمل می داند :

با کس بنا به مصلحتی دم نمی‌زنم
ورنه نه قاصر است بیان و بنان مرا

(دیوان : ۱۱۸)

با این همه، چنان که حلیم بودن، مقدمه ضعف و زمینه تسلط بیگانه و بدخواه محسوب شود، نادرست می‌داند و به قول زرتشت استناد می‌جوید که اگر سکوت و تحمل، مقدمه‌ی ضعف باشد، سرآغاز زوال و نابودی خواهد بود. صبر و تحمل نیز مانند همه‌ی پدیده‌های هستی و آرمان‌های اخلاقی مستلزم شرایطی است که حتماً باید فراهم شود.

به گاه موعظه فرمود حضرت زرتشت که حس صبر و تحمل پسند است و روا
به شرط آن که بود موجبات آن مشروع وگرنه صبر ز ضعف است و ضعف، راه فنا
(دیوان: ۱۱۲)

روشن فکری و روشن گری‌های شاعر در زمینه‌ی سیاسی و اجتماعی به صورت اشعار خشک و بی‌روح و زبان دیپلماسی و سیاسی نیست؛ بلکه در قالب مناظرات عوام فهم و شیرین و ماندگار بیان شده است. جالب این است که هرکس از عوام درخور فهم و استعداد خود، درکی از شعر وی دارد. با این حال اشعار وی از نظر ادبی و سیاسی چندان عمیق و چند پهلو و قابل تأمل است که حتی ادبا و سیاستمداران نیز به چشم تحسین به آن‌ها می‌نگرند. مثلاً در مناظره‌ی درخت ستبر و بوته‌ی گیاه، هرچند درخت، قطور و استوار به نظر می‌رسد، بقایایی واقعیت زوال‌پذیر بودن آن را مسلم می‌داند و آن را به دولت تشبیه می‌کند. گستردگی و پایمال بودن و ملحوظ نبودن بوته‌ها را به ملت تشبیه می‌کند و جاودانگی و شادکامی را نصیب ملت می‌داند: (دیوان: ۱۵)

زودا که تا به تیشه برآرند ریشه‌ات و آن گاه قطعه قطعه نماید تبر تو را
ما همچو ملتیم که آن را زوال نیست تو همچو دولتی که بود صد خطر تو را
(دیوان: ۱۵)

انتقادات شاعر به عرصه سیاست و حوادث سیاسی محدود نمی‌شود، اوضاع نامطلوب اجتماعی نیز او را می‌آزارد و معتقد است خطرناک‌ترین بلای امروز، نبودن حس انسانیت و مردمی است:

از برای جهانیان امروز زین خطرناک‌تر بلیت نیست

که ز اوار پیش افزون‌تر

آدمی هست و آدمیت نیست

(دیوان : ۱۵۵)

تنفّر از جنگ و دعوت به صلح و آرامش در جای جای قطعات بقایای آمده است. وی برتری علمی و نظامی را هیچ گاه دلیل ترقی معنوی و روحی نمی‌داند. هر کجا جنگ و ستیز است، آن جنگجویی باعث کسر شأن بشریت و انسانیت است. وی فارغ از هر محدوده جغرافیایی و رنگ و نژاد و ملیتی، نفس خونریزی را زشت و ناهنجار می‌داند.

دو شهر سوخته ژاپنی ز بمب اتم	به دامن بشریت بود دو لگنه ننگ
گر از تمدن و فرهنگ خیزد آتش و خون	بر این تمدن لعنت، تفو به این فرهنگ
چه ارزش است در این انحطاط اخلاقی	که تحفه اش هروئین است و ارمغانش بنگ

(دیوان : ۱۰)

نکنه جالب در این همه جنگ و خونریزی که کشورهای اروپایی برپا می‌کنند، این است که در حالی که باطن آن‌ها سراسر دژم خوبی و تیرگی و دد صفتی است، با دورویی و تظاهر هرچه تمام‌تر، خود را حافظ صلح و آرامش و مبلغ انسان دوستی و حق بشر معرفی می‌کنند.

در یکی دست ، شاخه زیتون	در یکی دست بمب های اتم
آدمی صورتان دد سیرت	که ز دم افعی اند و دم کژدم
دمشان گر زنی ززند از دم	دمشان گر زنی ززند از دم

(دیوان: ۱۱)

شاعر، تنفّر خود را از جنگ و خونریزی در جای جای دیوان خود اعلام می‌کند. نظیر لگنه ننگ (ص ۹)، نامردم (ص ۱۱)، خون بیگناه (ص ۳۶). این انزجار در قطعه پرنده جنگ با لطافت خاصی بیان شده است. وی از یک پدیده ی طبیعی الهام می‌گیرد و آن را هنرمندانه به مسأله ی جنگ پیوند می‌زند. چه بسا هواپیمایی که در اوج آسمان هستند به واسطه پرندهگان کوچک سقوط می‌کنند. به این صورت که پرندهگان به طور اتّفاقی

و تصادفاً داخل محفظه ی چرخ و پروانه می شوند و با ایجاد اختلال در پرواز، سبب سقوط آن می‌شوند.

شنیده‌ام که چو طیاره بوده در پرواز
فکنده اند به زیرش کبوتران قشنگ
به خویش گفتم این از قبیل اخباری است
که در قبولش جای تأمل است و درنگ
چه سان تواند طیاره را به زیر افکند؟
پرنده‌ای که ندارد سلاح توپ و تفنگ

(دیوان : ۱۷)

کبوتر در فرهنگ ایرانی نماد صلح است و شاعر با استفاده از این معنی به بیان مطلب خود می‌پردازد. به نظر وی صلح بر تار و پود طبیعت بافته شده است و به همین دلیل صلح بر جنگ غلبه دارد:

دو تن که نسبتشان همچو کاه باشد و کوه
به هیچ ره نتوان خواند آن دو را هم سنگ
یکی شنید و بگفتا مگر نمی دانسی
که این پرنده ی صلح است و آن پرنده جنگ

مسلماً آن چه باعث تداوم چنین روشی می شود، سوء استفاده ی حکام از غفلت مردم است. آن‌ها در این راه، تبلیغات کذایی به راه می‌اندازند که این شیوه ی منحوس، تاریخچه ای خونین و دراز دامن چون صفین دارد، اما اگر مردم جامعه ای دل آگاه باشند، قطعاً این تبلیغات کذایی، حنای بی رنگی است. مانند آن که در قطب شمال یخ فروشی کنند.

از حرف دروغ گوش‌ها پر شده است
در قطب شمال، یخ فروشی نکنید

(دیوان : ۲۹)

قطعه "چه شوری بر پاست" (۲۹) نمونه دیگری از انتقاد سیاسی است. در این شعر یکی از جنایات هولناک رژیم شاهنشاهی را بیان می‌کند. رژیم برای از بین بردن نشانه های جنایت خود اجساد آن‌ها را در کویر نمک مدفون می‌کرد. بقایای این عمل وقیحانه را بسیار با بیان قوی خود چنین بازگو می‌کند:

دوش در عالم رؤیا و تصوّر دیدم
خلق را مجمعی از نقطه دوری برپاست
قائد و رهبر آن جمع مقدس، مردی است
که ز پیشانی او تابش نوری برپاست

روز حشر است و پس از نفخه صوری برپا
گفتم از جور خلاق به ستوه آمده اند
جنشی از پی انجام اموری برپاست...
گفت آن قدر ز آزاده جوانان کشتند
که از آنان نه انائی نه ذکوری برپاست
گفتم از آن شهدا نیست نه نام و نه نشان
نه عزایی ز کسی بر سرگوری برپاست
گفت از اجساد شهیدان ره آزادی
در کویر نمک ساوه چه شوری برپاست
برای مخفی کردن جنایت سیاستمداران لازم است بر روی اعمال خود پرده کشند و
این پرده پوشی گویای حقایقی است که در صورت فاش شدن سبب سرنگونی ظالم
خواهد شد.

دزد و طرارند این رندان که پنهان می کنند
مرکز فسق و جنایات است و کان ظلم و جو
بدترین کردار را با بهترین گفتارها
هر کجا جمعند حاجب ها و سردمدارها
تا بود پنهان و پشت پرده اعمال رجال
هست نقش عنکبوتی نقش این غدارها

(دیوان : ۷۷)

بیت اخیر اشاره ای است به نقش ساواک که عنکبوت بود. کتابی نیز بدین نام چاپ شده است؛ عنکبوت سرخ، کتاب چاپ در ایران به روایت اسناد ساواک.

یکی دیگر از جلوه های فساد سیاسی ایران در زمان پهلوی آن است که سیاستمداران برای راه یافتن به مجلس شورای ملی به انواع حيله ها و ترفندها متوسل می شده اند که مبدا آزادگان و صالحان انتخاب شوند. بقایای در مناظره ی وکیل و موکل (دیوان: ۸۹) یکی از ترفندهای آن ها را بازگو می کند. او با چاقوی تیز طنز، کالبد یکی از بیماری های جامعه را می شکافد و ریشه آن را بر همگان معلوم می کند:

موگلی ز وکیلی نمود استعلام
چرا به حوزه ی خویشت توجهی نبود
که گر مقام ز ملت نموده ای تحصیل
چو نیست در نظر انورت مصالح خلق
به جز گرفتن ریش کسان و باج سبیل
به روی خلق چنان در ز بیخ برستی
همه امور فتاده به حالت تعطیل
کار حضرت فیل

نماینده فرمایشی چنین پاسخ می‌دهد :

کز آن به زنده ندارم توجهی که مرا
شناسنامه اموات کرده است وکیل
"در منطق، اجتماع نقیضین یا ضدین محال است، اما هنر، منطق خویش را دارد. در
منطق هنر از رهگذر خلاقیت و نبوغ هنرمند می‌توان پذیرفت که یک چیز هم ساکن
باشد و هم در همان لحظه در حال حرکت. در مرکز تمام طنزهای واقعی ادبیات جهان،
این تصویر هنری اجتماع نقیضین قابل رؤیت است." (درویدیان، ۱۱۴: ۱۳۸۵)
این ویژگی را در برخی از اشعار انتقادی بقایی می‌توان یافت، از جمله "تهران":

فریاد از این جهنم زیبا نمای زشت	لعنت بر آن که از ازلش برنهاد خشت
تهران جهنمی است که نقاش چیره دست	ترسیم کرده است بر آن نقشی از بهشت
آن سرزمین که گر ملک آن جا مقیم شد	شد بی عدالتی و پلیدیش سرنوشت

(دیوان: ۸۲)

برخی از قطعات بقایی به قدری شیرین است و ایهام و کنایه دارد که بیجا نیست

اصطلاح «قند چند پهلوی» بر آن گذارده شود. مانند تخم خود را خورده‌اند.

با جوانی روستایی گفت مردی در دهی	از چه دهقانان نحیف و لاغر و افسرده اند؟
فصل پاییز است و در مزرع نمی‌کارند تخم	در مزارع جنب و جوشی نیست گویی مرده
گفت چون در سال ماضی خشکسالی بوده‌ام	از فشار تنگدستی تخم خود را خورده‌اند
گفت با توضیح این موضوع دانستم کنون	مالکان ناراضیند از آن که حسرت برده‌اند

(دیوان: ۷۵)

بقایی با طنزی رندانه و ایهامی ظریف در مصراع پایانی موجزانه کلام خود را به

پایان رسانده است. حسرت خوردن مالکان در وجهی دیگر نوعی هجو محسوب می

شود و نهایت مالکیت اربابان را به خواننده گوشزد می‌کند.

جامعه‌ای که توسط دولتمردان بی‌سیاست اداره می‌شود، قطعاً جولانگاه ظالمان است.

آزادی و آزاداندیشی حکم سیمرغ و کیمیا پیدا می‌کند افراد حریص و دنیا پرست، سر

رشتهٔ امور را به دست می‌گیرند؛ راز و رمز موفقیت را در پشت هم اندازی و تقلب و
ریا می‌بینند؛ همگامی اتحاد و پشتکار را خوار و خفیف می‌دانند.

با ما چه کرده است ندانم به جز ستم؟ آن بی‌هنر که خوردنش از کارکرد ماست
گر دیگران ز علم به کیوان رسیده‌اند آه شبانه، آلت کیوان نورد ماست
امروز اگر دهیم به هم دست اتحاد فردا بدون شبهه جهان پایمرد ماست

(دیوان: ۱۶)

با مستولی شدن ظلم در جامعه، انصاف و وجدان از قاطبه‌ی مردم سلب می‌شود و
به خاموشی می‌گیرید؛ نقش کار و کارگر بی‌اهمیت تلقی می‌شود؛ ناجوانمردی و
حق‌کشی بیداد می‌کند؛ حقارت و چاپلوسی و دنائت رواج می‌یابد؛ فاصله‌ی طبقاتی
عظیمی ایجاد می‌شود؛ مدح و ستایش از عاملان ظلم شیوع می‌یابد و سبب ترویج
استبداد می‌شود.

گیرند گر از دانش خود سود دگرها نادانی ما موجد انواع زیان‌هاست
آن جای که از علم و هنر نیست نشانی بیدادگری موجب فرسایش جان‌هاست
از مردمی و داد نه نام و نه نشان است هر جای که جولانگه بی‌نام و نشان‌هاست
کس علت این شیوه منحوس نداند کاین کار ریاست همه با کارندان‌هاست
یا: از غیرت و مروت و احسان و مردمی جز قصه‌ها که گفته شود گاه گاه کو؟
بدبختی است و ذلت و فقر و گرسنگی آیین عدل و داد چه شد فرّ و جاه کو؟

(دیوان: ۱۳)

افراد سفله و دون همّت چون بر جامعه تسلط یافتند، با قدرت یافتن بیشتر، مست
غرور کذایی می‌شوند. همچون کسی که در آینه محذب نگاه می‌کند و خود را فربه
می‌داند:

نظر در آینه افکند لاغری روزی بزرگ دید چو خود را ورم به غبغب کرد
از این خیال که اندام فربه‌ی دارد به کیف و لذت بسیار روز را شب کرد
چو سفله‌ای که به منصب رسد بزرگی را به خود گرفت و ندانست جاه و منصب کرد.

مسلم است که خود را بزرگ می بیند کسی که روی در آینه محدب کرد

(دیوان: ۲۳)

این ها افراد گمنام و بی ارزش در جامعه هستند و آن چه سبب اهمیت آن ها می شود ، به قدرت رسیدن است. به همین جهت برای تثبیت قدرت خود به هر جنایت و خیانتی دست می زنند. مثل دم کارگاه آهنگری پر از باد و غرور هستند و همین که از منصب فرو می افتند، فغان و فریاد برمی آورند و نهایتاً بی ارزش می شوند.

خلق بی استخوان و کم مایه چو دم کارگاه حدادند
چو شدند از مقام خویش بلند پای تا سر، منقح از بادند
چو فرود آورندشان ز فراز از فرومایگی به فریادند
کهنه همیان لاغرند و تهی چو به جای نخست افتادند

(دیوان: ۳۱)

شاعر از چنین محیطی به ستوه می آید و با تمثیل، نشان می دهد که حلقه به گوش بودن سبب آسیب می شود؛ مانند دف که از تسلیم محض بودن است که ضربه می خورد و رنج می بیند. علت رواج ظلم را در جامعه ظلم پذیری می داند.

مباش حلقه به گوش کسی که از ناکس چو دف قفا خورد آن کس که بود حلقه به گ

(دیوان: ۲۷)

شاعر معتقد است اگر با افراد جانی و تبه کار که با حرص و طمع به غارت اموال و جان مردم می پردازند، برخورد قاطع نشود، فساد و تباهی تمام اجتماع را می گیرد. او استثمار را بدتر از دزدی می داند.

دزد از مالدار می دزدد مالدار از ضعیف تر از خویش
گرچه هر یک ز دیگری بترند هست انصافشان کدامین بیش

(دیوان: ۶۸)

نظر شاعر فقط منحصر به انتقاد از سیاست داخلی کشور نیست بلکه سیاست جهانی را نیز زیر نظر دارد و هرگونه تحمیق و تحقیر را ناشایست می داند. بقایای برنمی تابد از

این که ابرقدرتی چون آمریکا که حق بشر را مطرح می‌کند و با این عنوان قصد مداخله در کشورهای دیگر را دارد:

به زعم من ز مردان
کسی از کارتر مکارتر نیست

(دیوان: ۹۱)

دلیل آن را خیلی واضح عنوان می‌کند که اگر آمریکا از حقوق بشر دفاع می‌کند، چرا پشتیبان اسرائیل است؟ اسرائیلی که با اعراب می‌جنگد. مگر اعراب بشر نیستند؟ از این حق بشر را طرح کردن اگر منظور او تولید شر نیست چرا در بین اسرائیل و اعراب یکی نوع بشر هست آن دگر نیست؟

شاعر، انتقاد سیاسی را حتی در مواردی که بین کشورهای اروپایی حق کشی و تجاوز اتفاق می‌افتد، بازگو می‌کند و از نفس حقیقت و عدالت گسترده‌تری دفاع می‌کند. همه‌ی ابنای بشر را تمام و کمال و از روی انسانیت دوست دارد، حتی اگر هیچ پیوندی از آب و خاک و ملیت و منافع مطرح نباشد. چنان که به مناسبت محاکمه‌ی سران آلمان نازی، پس از جنگ جهانی دوم می‌گوید:

رو قوی شو زور پیدا کن که در پایان جن
آنکه غالب گشته، معصوم است در عرف فرد
حق به جانب می‌دهند آن را که زور افزون
تا برای زورگویی تنگ بر بندند تن
در جنایت، هیتلر را نیست با چرچیل، فرق
کاین یکی درنده شیر است آن دگر غضبان پ
آنکه اندر دادگاه شهر نورنبرگ هم
بود جانی قاضی و قاضی جنایتکار جنگ

(دیوان: ۱۸)

در انتقاد از آدم کشی و جنگ، مضمون یابی و نکته‌گویی را به حد اعلا می‌رساند. شاعر انسان‌های ضعیف و بی‌سر و صدا و مظلوم را به آب روان و انسان‌های ظالم و ستیزه‌گر را به راه ناهموار تشبیه می‌کند که خواه ناخواه ایجاد کشمکش می‌کند. او معتقد است مقصر این جریان ناهموار، زیاده‌طلبی و زورگویی ظالمان است. ظلم هر جای دنیا که باشد در نظر شاعر ناپسند و غیر قابل تحمل است.

نسوزد گر به ناحق از لهیب فقر و ناکامی
وینتنامی چرا با قدرت اقوی درآویزد

بینی با همه نرمی که اندر طبع خود خروش از آب هم در راه ناهموار می خیزد
شود معدوم کاش این خوی زشت و آز و خ که چون شیر و شکر، این نوع انسان درهم آید
(دیوان: ۸۰)

در نظر بقایی، دردناک تر از این تجاوزها و جنگ‌ها که کشورهای اروپایی
مرتکب می شوند، وقتی است که با ظاهر مصلح نشان دادن، خود را پایبند اصول و
عقایدی نیز معرفی می کنند. به نظر شاعر، آن‌ها فقط در پی منافع خود هستند و هیچ
تعهدی به گفتار و عقاید خود ندارند. آن‌ها جانوران دوزیستی هستند: (دیوان: ۷۸)

از یک طرف مدافع سرمایه داری اند از یک طرف متابع مارکسیستی
در عرصه حیات توان کردشان حساب ای جزء گروه جانوران دوزیستی
ای موجب مصائب و آلام، ای بشر ای موجد نوائب و اسقام، ای بشر

(دیوان: ۷۸)

اکثر چپاول‌هایی که در کشورهای مستضعف روی می دهد، توسط نوکر صفتان و
دست پروردگان قدرت‌های استعماری صورت می گیرد. این بی تدبیری سیاسی از بی
کفایتی و عدم شایستگی دولتمردان و اغنیای جامعه است.
تا ز خون رادمردان، خوان خود رنگین ک گیرم اندر کشور ما نیست خائن، خان که هست

گر ز شرق و غرب، خیری نیست ما را آشکار مستشار ظاهر و جاسوسی پنهان که هست

(دیوان: ۱۴)

بقایی می گوید این دولتمردان بدون هیچ دلسوزی و آینده نگری، سرمایه های ملی
و میهنی کشور را به باد داده و مملکت فقیر و عاری از هرگونه ذخیره و پس اندازی
را تحویل آیندگان می دهند. چه بسیار بیگانگانی که از این بی تدبیری دولتمردان به
نان و نوایی می رسند و غنی تر از قبل می شوند.
نفت اگر از بهر ما تأمین آب و نان نکرد از برای اجنبی تأمین آب و نان که هست

اگر اروپای امروز، مرکز پیشرفت های علمی و تکنولوژی مختلف شده است، هیچ دلیل قانع کننده ای وجود ندارد که جوانان ما مجذوب این ترقیات محیرالعقول شوند و کشورشان را ترک کنند و آن را فراموش کنند. شاعر پیوسته جوانان را ترغیب می کند که قدر وطن پر از موهبت خود را بدانند و به کشور خود برگردند. (دیوان، ۸۰)

گر نیست پسندهات رسومش پر سیم و زر است مرز و بومش

سخن شاعر به جوانان آن است که تا وقتی که ما در خواب غفلت باشیم، اروپا نیز به سرعت مدارج علمی و ترقی را طی می کند. آن وقت به اجبار محتاج مشورت های علمی و نتایج تحقیقی آن ها خواهیم بود.

تا چند به نام مستشاران	آیند ز ره سیاهکاران
در خانه ی تو مقام گیرند	تا از کف تو زمام گیرند
هر جنگلی نژاد نسناس	هر گاو چران دشت تگزاس
هر غول سیاه نیجریه	هر خرس سفید سبیریه
گردن بکشد که مستشارم	از روی تخصص است کارم

گناهی نابخشودنی است اگر جوان ایرانی به فکر وطن نباشد.

گر بود جز این طریق و راهت	بخشودنی است کی گناهت؟
بگزینی اگر رهی به جز این	شایسته لعنتی و نفرین

شاعر تنها در پی آن نیست که با زبان طنز و هجو و هزل و در لفافه انتقاد سیاسی کند. گاهی هم با صراحت، نظر خود را می گوید. معتقد است تظاهر ها و شعارها و مانورهای سیاستمداران که قصد فریب مردم را دارند؛ مانند خیمه شب بازی عروسکها است. این سیاستمداران مانند بازیگران و عوامل پشت پرده ای هستند که کلمات سیاست را به رجال دیکته می کنند. آن ها نقش سوفلر نمایش اجتماعی و سیاسی را ایفا می کنند. تظاهرات آن ها نیز مانند دکور سازی نمایش است.

فریاد از این پشت هم اندازی ها بازیگر و سوفلر و دکورسازیها

ای کاش که با همت مردان، روزی پایان می یافت خیمه ی شب بازی‌ها

(دیوان: ۹۷)

آنچه در شعر بقایی همگان را مجذوب می کند، ترکیب کلمات آهنگین و فخیم و شیوه طنزپردازی اوست. به طوری که در مجلات یا کتاب‌ها اغلب او را با عنوان قطعه گوی طنز سرا معرفی کرده اند. شاعر برای خود تعهدی قائل است و آن، آگاهی و بیداری سیاسی و اجتماعی است. مهارت وی در سرودن قطعات انتقادی است که به نوعی آینه ی اوضاع اجتماعی و اداری و سیاسی زمان شاعر است. شاعر در سرودن شعر، خود را مقید به رعایت سبک خاصی نکرده است.

نتیجه گیری :

مضامین اجتماعی - سیاسی، مضمون اصلی اشعار تعلیمی بقایی را تشکیل می دهد. هیچ شعر وی صرفاً برای سرگرمی سروده نشده است. شعر وی در خدمت به خلق و آگاهی دادن به مردم است. بقایی شاعری است متعهد و دلسوز. هر آن چه کشور و ملتش را به تاریکی و ناتوانی و بدفرجامی می کشاند، مواد تعلیمی وی را تشکیل می دهد. شاعر برای خود تعهدی قائل است و آن، آگاهی و بیداری سیاسی و اجتماعی است. مهارت وی در سرودن قطعات انتقادی است که به نوعی آینه ی اوضاع اجتماعی و اداری و سیاسی زمان شاعر است.

موارد مطرح شده در این حوزه عبارت است از: احترام به آرای مردم؛ انتقاد از ظلم و اختناق جامعه و روحیه ی چاپلوس پروری ارباب قدرت؛ بر حذر داشتن از عوام فریبی سیاستمداران و دولتمردان؛ آگاهی از سوء مدیریت و سوء تدبیر در روند اداری و اجرایی کشور؛ وکیل‌ها و سفیران انتصابی؛ عدم سکوت در مقابل ظالم؛ اقتصاد درهای باز؛ تنفر از جنگ و دعوت به صلح و آرامش؛ بیان نابسامانی‌های جامعه و انتقاد از مداخله ی ابرقدرت‌ها و مسأله ی حقوق بشر؛ جنایات سران آلمان نازی؛ تجاوز کشورهای اروپایی به کشورهای ضعیف؛ استعمار و استثمار؛ پرهیز از غرزدگی؛ اهمیت

دادن به استقلال کشور؛ علم‌آموزی از غربیان؛ تنقیر از جنگ و خونریزی‌های جهانی و ...

منابع و مأخذ:

- ۱ - انوشه، حسن. (۱۳۸۰). دانشنامهٔ ادب فارسی، ج. ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
- ۲ - برقی قمی، سید محمد باقر. (۱۳۷۳). سخنوران نامی معاصر ایران، ج. اول، قم: نشر خرم.
- ۳ - بقایی نایینی، جلال. (۱۳۶۶). پرتو اندیشه (گزیده اشعار)، مقدمهٔ حسن سادات ناصری، تهران: پاژنگ.
- ۴ - داد، سیما. (۱۳۷۱). فرهنگ و اصطلاحات ادبی، تهران: نشر مروارید.
- ۵ - درودیان، ولی‌الله. (۱۳۸۵). این کیمیای هستی، مجموعه مقالات محمدرضا شفیعی کدکنی، تبریز: آیدین.
- ۶ - رزمجو، حسین. (۱۳۷۵). انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، تهران: نشر قدس رضوی.
- ۷ - زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب، تهران: انتشارات علمی.
- ۸ - شفیعی کدکنی، محمدرضا، (بهار و تابستان ۱۳۵۲)، انواع ادبی و شعر فارسی، ص ۱۱۹-۹۶، خرد و کوشش: شماره ۱۱ و ۱۲.
- ۹ - شمیسا، سیروس. (۱۳۷۰). انواع ادبی، تهران: انتشارات باغ آینه.
- ۱۰ - شهریار، محمد حسین بهجت تبریزی. (۱۳۷۳). دیوان شهریار، تهران: زرین، ج. ۳؛ ۱۳۷.
- ۱۱ - شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد بن حسین عاملی، کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهاء‌الدین عاملی مشهور به شیخ بهایی، به کوشش غلامحسین جواهری، انتشارات محمودی.
- ۱۲ - نصیری، محمدرضا. (۱۳۸۴). اثر آفرینان، زندگی‌نامهٔ نام‌آوران فرهنگی ایران (از آغاز تا سال ۱۳۰۰ هجری شمسی)، ج. ۲: دانشگاه تهران.

بررسی سنجشی دیدگاه‌های تربیتی در شعر شوقی و بهار

دکتر صابره سیاوشی¹

چکیده:

این مقاله قصد دارد با تمرکز بر آموزه های تربیت‌در شعر ملک الشعرای بهار به عنوان نماینده ادبیات مشروطه در ایران و احمد شوقی به مثابه شاعر برجسته عصر نهضت در مصر به تحلیل و سنجش دیدگاه های تربیتی این دو شاعر بپردازد. هدف آن است که با مقایسه دیدگاه‌های تربیتی این دو شاعر، دریافت تازه‌ای از پیوستگی ادبیات با اوضاع سیاسی و اجتماعی، در راستای درک بیشتر تعامل ادبی و فرهنگی ایران و کشورهای عربی بویژه مصر حاصل شود. روش این تحقیق از نوع توصیفی-تحلیلی است و اطلاعات لازم برای سنجش نمونه ها به شیوه کتابخانه ای و بررسی مستقیم متون حاصل شده است. چارچوب نظری بحث تلفیقی از دو مفهوم «ادبیات تطبیقی» و «ادبیات تعلیمی» است. بر اساس یافته های پژوهش می توان این گونه نتیجه گیری گرفت که: الف) این دو شاعر اشعار تعلیمی خود را در خدمت بیان نگرش های انتقادی-اصلاحی همچون جنگ ستیزی، عدالت‌ورزی و فقرزدایی قرار داده‌اند. ب) ضرورت توسعه علوم مفید، ایجاد امید به آینده کشور، اعتقاد به تولید دانش و بومی سازی علم از جمله موارد مشترک در اندیشه این دو شاعر است که در تربیت نسل جدید می تواند مورد توجه قرار گیرد. واژه‌های کلیدی: ادبیات تعلیمی، دیدگاه‌های تربیتی، ایران، مصر، بهار، شوقی.

1- استادیار زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱- مقدمه

ادبیات تطبیقی از مهمترین رویکردهای ادبی است کهاز جایگاه ویژه‌ای در میان پژوهشگران برخوردار است. این گونه ادبی قادر است آثار ادبی ملل گوناگون را در دو سطح مضمون و محتوا مورد سنجش و تحلیل قرار دهد سعی ما نیز در این مقاله بر آن است که با تکیه بر مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی به سنجش دیدگاههای تربیتی دو شاعر بزرگ ایرانی و عرب «ملک الشعراء بهار» و «امیرالشعراء شوقی» پرداخته و نتایج حاصله را در اختیار علاقه مندان قرار دهیم.

۱-۴- پیشینه پژوهش:

در زمینه بررسی دیدگاههای تربیتی در اشعار این دو شاعر معاصر زبان فارسی و عربی تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. پژوهش های مرتبط با مضمون تعلیم و تربیت نیز اندک است که از آن جمله است: مقاله «تعلیم و تربیت در آثار رشید یاسمی» از مریم خلیلی جهان تیغ و فراست پیروزی نژاد، (۱۳۹۱) در نشریه پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال ۴، شماره ۱۶، که در آن نکات مربوط به دیدگاه های تربیتی یاسمی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. مقاله «تعلیم و تربیت در شعر ناصر خسرو» از مهرداد اوستا، (۱۳۴۴) ماهنامه آموزش و پرورش، دوره سی و پنجم، شماره ۶ نیز تعلیم و تربیت در شعر ناصر خسرو را بررسی کرده است. محمد جناب زاده و محمدحسن شریف نیز در دو کتاب «تعلیم و تربیت در نظر سعدی» و «تعلیم و تربیت در نظر فردوسی» به این موضوع تعلیم و تربیت در اشعار این دو شاعر بزرگ ادب پارسی پرداخته اند. البته دکتر ابوالحسن امین مقدسی در کتاب ادبیات تطبیقی خود (انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۸۶) برخی اشتراکات شوقی و بهار را بررسی کرده است که علی رغم ارزشمندی و راهگشا بودن، به موضوع مهم تعلیم و تربیت در شعر این دو شاعر نپرداخته است. تفاوت این مقاله با پژوهش های یادشده در آن است که نگاه احمد شوقی به مسأله تعلیم و تربیت و انواع آن را در ادبیات عربی هم پایه بهاردر ادبیات فارسی

مورد نقد و کنکاش قرار می‌دهد. این کار از حیث موضوع بدون سابقه قبلی بوده و از این جهت کاری نو و تازه به شمار می‌آید.

۱-۲- سوالات اصلی و اهمیت موضوع:

با توجه به نوع نگرش پژوهش حاضر از خلال بررسی زاویه دید دو شاعر معاصر عرب و ایرانی به مقوله «تعلیم و تربیت» می‌توان به این سوالات پاسخ گفت:

- رویکرد این دو شاعر به مفاهیم تعلیمی و تربیت‌دارای چه نقاط تشابه و اختلافی است؟
- نگاه شوقی و بهار به مفاهیم تعلیم و تربیتی، به صورت فردی و سنت گراست یا اینکه با گذر زمان شکلی اجتماعی و تجددگرا به خود گرفته است؟

اهمیت موضوع نیز از آن جهت است که در آن، مفهوم تعلیم و تربیت جلوه‌های گوناگون آن به صورت تطبیقی در شعر دو شاعر صاحب سبک و دارای بینش مشترک در دو ادبیات پربار جهان - ایران و مصر - مورد مقایسه و تحلیل قرار گرفته است.

۲ - بحث و بررسی

در این قسمت، ابتدا توضیحاتی پیرامون ادبیات تعلیمی - به گونه‌ای که در ارتباط با مقاله حاضر است - ارائه می‌شود و سپس درباره زندگی بهار و شوقی و آموزه‌های تربیتی در شعر آن دو بحث می‌شود.

ادبیات هیچ‌گاه از اشعار تعلیمی خالی نبوده است. این امر در اشعار مشرق زمین از برجستگی و وضوح بیشتری برخوردار است از همین روی است که «یکی از ارکان استوار ماندگاری و جاودانگی یک اثر در مشرق زمین همواره تاکید بر اصول و آموزه‌های پندگونه و اخلاقی است» (یلمه‌ها، ۱۳۹۰: ۱۵۵) به گونه‌ای که مقصود از سرودن آثار گرانسنگی چون شاهنامه بیان نکات اخلاقی و تربیتی بوده است. (شریف، بی تا: ۸۰) غالب شاعران شرقی قبل از آنکه شاعر باشند حکما و مربیان بزرگی بوده‌اند که به عالی‌ترین مرزهای دانش و کمال نایل آمده‌اند و واقف به معانی و مفاهیمی ژرف شده‌اند و زبان شعر را گویاترین و زیباترین زبان بیان آن مفاهیم تشخیص داده‌اند. (علوی، ۱۳۸۷: ۱۵) ایشان جایگاهی ارجمند برای تربیت قائلند که در سایه آن

استعدادهای نهفته شکوفا شده و به فعلیت می‌رسد. به عبارت دیگر، تربیت فرایندی است که در آن استعدادهای بالقوه موجودات پرورش می‌یابد. این نوع ادبی همانند دیگر انواع شعری، همراه با تحولات اجتماع دچار تغییر و دگرگونی می‌شود البته هیچ‌گاه ماهیت آغازین خود را از دست نمی‌دهد. در برهه زمانی این پژوهش (عصر مشروطه در ایران و دوره نهضت در جهان عرب) «شعر تعلیمی بار دیگر می‌بالد و تجدید زندگی می‌کند. در دیوان هر کدام از شاعران این عصر، نمونه‌ای از شعر تعلیمی دیده می‌شود. تفاوتی که زمینه شعر تعلیمی مشروطیت با دوره قبل دارد در تغییرات بیش و کمی است که در "ارزش‌های اجتماعی" حاصل شده است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۱۰۰) این شعر از من فردی گذشته و به من اجتماعی رسیده است. مخاطب آن نوع بشر است و مضامینی همچون مسائل زنان، علم آموزی، تربیت دختران، کار و تلاش، مبارزه با فقر، تعامل با فرهنگ غرب و ... چارچوب اصلی ادبیات تعلیمی در این دوره را تشکیل می‌دهند.

۳- نگاهی کوتاه به زندگی بهار

ملک الشعراء بهار در سال ۱۳۰۴ به دنیا آمد. تولد او در دهه آخر حکومت ناصرالدین شاه قاجار - درست زمانی که ایران تحت نفوذ مستقیم روس و انگلیس اسف با رترین روزهای تاریخ خویش را سپری میکرد - رخ داد. (نیکو همت، ۱۳۶۱: ۸) «دیوانبهار متنوع‌ترین دطوان ادب پارسی در عصر مشروطه است» (حاکمی، ۱۳۸۶: ۸۰) و طنیات، وصف طبیعت، مدح، طنز، مرثیه‌های مذهبی، مسائل سیاسی و... از حوزهای شعری اوست. آشنایی بهار با زبان عربی به دوران کودکی او بازمی‌گردد؛ «نشانه‌های این آشنایی در اشارات او به اشعار عرب و استفاده از امثال عربی، آشکار است.» (سبزیان پور، ۱۳۸۶: ۷۵) علامه دهخدا بی‌این اعتقاد است که «ایران پس از حافظ شاعری به بزرگی ملک الشعراء بهار به خود ندیده است». استاد فروزانفر نیز بهار را چنین می‌ستاید: «بهار شاعری است قریب هفتصد سال مانند او در ایران پدید نیامده است» (حائری، ۱۳۷۵: ۱۹۸/۲) دکتر زرینکوب پیرامون درونمای‌های اصلی شعر بهار می‌گوید: «بهار در همان

قالبهای شناخته شده شعر فارسی، مفاهیمی نوهمچون وطن، آزادی، دموکراسی، مساوات، عدالت و حقوق زن را مطرح میسازد و در شعر فارسی فضایی نو با دیدگاهی جدید پدید می‌آورد که تا روزگار او ماندش دیده نشده بود». (زرین کوب، ۱۳۵۵ : ۳۱۵). او باستو تجدد تعاملی معتدل دارد و «ازسه فضیلت بزرگ گویندگی، نویسندگی و سخنوری به حد اعلی و کافی بهرهمند است» (همایی، ۱۳۸۷ : ۳۳۵) به قول استاد شفیع کدکنی، او «بارورترین استعدادی بود که در شعر کلاسیک فارسی - به روزگار ما - چهره نمود.» (شفیع کدکنی، ۱۳۷۸ : ۷۹)

۴ گذری کوتاه بر زندگی شوقی

شوقی در سال ۱۹۶۸ به دنیا آمد. تولد او همزمان با حکومت خدیوی اسماعیل بود (مندور، ۱۹۷۰ : ۳۷). این شاعر دارای شخصیتی چندوجهی و متغیر است. همین مسأله از او شخصیتی عجیب و متضاد، و نیز آشفته و سرگردان ساخته است. «شاعری که کمتر اتفاق می افتد گرایشها و اعمالش به یک جانب سمت گیری کرده باشد و شخصیت دوگانه اش هم در جادههای ادب حیران و سرگردان استو هم در جادههای سیاست (الفاخوری، ۱۳۷۸/۱۹۸۷ : ۶۹۲ و ۶۹۱). شوقیضیفدراین بارهمیگوید«شوقی در قصر، گاه با انگلیس بود، گاه با مردم و گاه با منصب طلبان». (ضیف، ۱۹۷۵ : ۲۸) طه حسین بر این باور است که بخش اول زندگی شوقی، متعلق به خود اوست. او در این مرحله، شاعر لذت خود بوده است دربخش دوم، شاعر موظف امیر و دربار است و در بخش سوم، شاعر هنر و مردم (حسین، ۱۹۳۳ : ۹۶). با پذیرفتن این نگاه شاید بتوان برخی تناقضات موجود در شعر او را تفسیر کرد. بسیاری از جمله عقاد معتقد بودند احمد شوقی شایستگی رسیدن به عنوان امیرالشعرایی را نداشته چراکه به زعم ایشان شعر او، مصنوع و متکلف و عاری از خیال و عاطفه است و چیزی فراتر از دیگر شاعران ندارد (العقاد، ۱۹۵۰ : ۸۶). برخلاف نظر این افراد، باید گفت درک سیاسی شوقی، در سطحی فراتر از دیگر شاعران همعصر خویش قرار دارد. او مورخ زمان خود و نیز سیاستمداری است که همواره در شیپور یکپارچگی جهان اسلام می دمدم. بهترین گواه این ادعا کتاب دول العرب

و عظماء الاسلام اوست. به قول حناالفاخوری «شوقی اگر شاعر همه جهان نیست شاعر مشرق زمین است. اویزرگترین ارکان نهضتی است که شعر عربی را بسوی ارزشهای جاودانه سوق داده است». (الفاخوری، ۱۳۷۸/۱۹۸۷: ۷۲۶)

۵ دیدگاه‌های تربیتی در شعر بهار و شوقی

ملک الشعرای بهار و شوقی به فراخور جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند و نگرش‌های حاکم بر آن جامعه، با مشکلات و مسائل اجتماعی، فرهنگی و تربیتی خاص خود مواجه اند. این دو شاعر نظرات و دیدگاه‌هایی را ارائه می‌دهند و اندیشه‌ها و افکار غالب در جامعه را به بوتۀ نقد می‌گذارند. این آسیب‌شناسی، سبب شفاف‌تر شدن اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران و مصر در روزگار دو شاعر شده و برخی مشترکات نظام تعلیم و تربیت برمبنای ایدئولوژی اسلامی و شرقی را به مخاطب معرفی می‌کند. توصیه‌های اخلاقی دو شاعر به دو گونه مستقیم و غیر مستقیم در اشعار ایشان به چشم می‌خورد. بهار بیشتر از روش مستقیم بهره می‌گیرد اما شوقی شیوۀ غیرمستقیم را ترجیح می‌دهد.

۵-۱- توصیه به رعایت عدالت

برقراری عدالت اجتماعی، نتایج و آثار مثبت فردی و اجتماعی فراوانی دارد که برکت‌های حاصل از آن را در مفاهیم دیگر نمی‌توان یافت. استقرار عدالت در جامعه باعث حفظ و بقای ملک و استحکام بنیاد آن می‌شود. اجرای عدالت، همچون حصار محکم و استوار از حکومت محافظت می‌کند و قدرت آن به مراتب از نیروی آهن و پولاد قوی‌تر است. ملک الشعرا معتقد است که اگر پادشاهی بخواهد دست دشمنان را از سرزمین خود کوتاه کرده و ملک و سرزمین خویش را گسترش بخشد، به ناچار باید عدالت را در همه ارکان جاری نماید، این امر باعث پیشگیری از فروپاشی و انهدام پایه‌های مدیریت کشور می‌شود:

ملک یکی خانه ایست بنیادش عدل	خانه نباید اگر نباشد بنیان
داد و دهش اگر بنا نهند به کشور	به که حصار می‌کنند ز آهن و پولاد

خضم بیستند و شهر و ملک گشودند شاهان از فرونیروی دهش و داد

(دیوان ، ج ۱ : ۱۵)

بهار، حکومت را درختی تناور می داند که ریشه آن « عدالت » است. بدیهی است که باغبان اگر بدنبال کامیابی از درخت است، باید ریشه آن را قوی و محکم نگاه دارد؛ این درحالیست که عدالت و دادگری تنها نتایج دنیوی و مادی برای حاکمان بدنبال نخواهد داشت بلکه از جنبه معنوی، تأیید پروردگار را نیز با ایشان همراه خواهد ساخت. بهار برای ثبت این مضمون در ذهن خواننده به این حدیث پیامبر استناد می جوید که فرموده اند « الملک لایدوم مع الظلم^۱ ». شاعر در پایان از سخنان خود نتیجه ای کاربردی گرفته و از پادشاه می خواهد که به این فرمایش پیامبر و خواست پروردگار گردن نهاده و از حقوق اقشار ضعیف و آسیب پذیر جامعه به طور ویژه محافظت کند:

ریشه قوی دار کز درخت چنی بر	ملک درختیست نغز و ریشه او عدل
باز گراید بدو عنایت داور	شاه کجا سوی عدل و داد گراید
آنکه خدایش بسی ستوده زهر در	گوید الملک لایدوم مع الظلم
خاطر مور ضعیف و پشه لاغر	قول پیمبر به کاربند و میازار

(دیوان ، ج ۱ : ۳۰)

همانطور که می بینیم قرار گرفتن عدالت به عنوان پایه و اساس حکومت، موضوعی است که بارها از سوی ملک الشعرا بهار تکرار گردیده است. بسامد بالای آماری این امر، نشان از اهمیت و عظمت آن در نظر شاعر دارد. از همین روی شاعر رو به مخاطبی نامعین کرده و این گونه می گوید:

مملکت بی مدد عدل نماند برجای	عدل کن عدل که گفتند حکیمان جهان
------------------------------	---------------------------------

(دیوان ، ج ۲ : ۴۹۶)

1- نص کامل حدیث به این قرار است: «الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم.» (مجلسی ، ۱۹۸۳ : ۷۵ / ۳۳۱)

شوقی نیز عدالت را رکن اصلی و ثابت حکومت‌ها می‌داند که با گذر زمان و نابودی یک نسل و روی کار آمدن نسل‌های دیگر، این اصل، تغییر نکرده و همیشه ثابت باقی می‌ماند.

وَالْعَدْلُ فِي الدُّوَلَاتِ أَسُّ ثَابِتٌ، يُفْنِي الزَّمَانَ، وَيُنْفِذُ الْأَجْيَالَ

(دیوان ، ج ۱ : ۱۲۰)

شوقی در قصیده‌الاندلس‌الجديدة، عدالت و دانش را دو پایه اصلی و اساسی برپاداشتن حکومت‌ها می‌داند و می‌گوید پایدارترین دولت‌ها آن حکومتی است که دانش، شالوده آن، و عدالت دیوار و پایه اولیه بنای آن باشد؛ شوقی چنین حکومتی را پایدارترین و استوارترین حکومت‌ها می‌داند:

أَبْقَى الْمَمَالِكِ مَا الْمَعَارِفُ أَسُّهُ، وَالْعَدْلُ فِيهِ حَائِطٌ وَدِعَامٌ

(دیوان ، ج ۱ : ۲۴۵)

شاعر مصری در جای دیگر دادگری را باعث بقاء و استحکام حکومت می‌داند. باور او بر این است که عدالت می‌تواند به عنوان یک نیروی معنوی برای حکومت‌ها و به منزله حصار محکمی باشد که نیروهای مادی و قدرت‌های ظاهری همچون ارتش و ناوگان‌های دریایی هم‌قادر به ایجاد آن نیستند:

وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ فِي خُلَفَائِهِ
وَالْعَدْلُ يَرْفَعُ لِلْمَمَالِكِ حَائِطًا،
عَدْلًا يُقِيمُ الْمُلْكَ حِينَ يَمِيلُ
لَا الْجَيْشُ يَرْفَعُهُ وَلَا الْأَسْطُولُ

(دیوان ، ج ۳ : ۳۴۱)

احمد شوقی عالمان را به زیرکی و عمل‌گرایی و حاکمان را به عدالت و نیکوکاری تشویق می‌کند. عدالت از نظر او باعث تقویت حکومت و حفظ دولت فرمانروایان به خاطر رضایت مردم از ایشان می‌شود.

فَإِنْ تَكُ عَالِمًا فَاعْمَلْ، وَفُطَّنْ
وَإِنْ تَكُ حَاكِمًا فَاعْدِلْ، وَأَحْسِنْ

(دیوان ، ج ۴ : ۲۶۵)

هر دو شاعر عدالت را پایه و اساس حکومت می‌دانند. بهار عدل گستری را باعث پیشگیری از فروپاشی ملک، جلب حمایت داخلی در برابر تهدیدات خارجی و تایید پروردگار نسبت به نظام حاکم بر جامعه می‌داند. شوقی نیز دادگری را اصل اساسی، دائمی و تغییرناپذیر و عامل بقای حکومت‌ها برمی‌شمارد. تاکید بر این جنبه عدالت و تکرار آن در اشعار بهار به مراتب بیشتر از شوقی است. علاوه بر این بهار برای تحکیم نظرات خود از تعالیم بزرگان دین بهره می‌گیرد حال آنکه این موضوع را در شعر شوقی نمی‌بینیم.

۵-۲- توصیه به خودداری از جنگ

غول جنگ، سایه ای هولناک دارد که به هر سرزمینی پا نهد، شومی و نامبارکی را با خود به دنبال می‌آورد. بهار با ایمان به این قضیه و به عنوان کسی که در طول زندگی خود بارها و بارها طعم تلخ جنگهای داخلی و خارجی را چشیده، اکنون که در آخرین روزهای زندگی خود قرار گرفته، با کوله باری از خاطرات و تجربیات ناگوار ناشی از جنگ، در قصیده « جغد جنگ » با آرزوی رسیدن به آرامش و صلح، همگان را از برافروختن آتش جنگ برحذر داشته و معتقد است که فرمانده همه جنگ‌ها شیطان است:

که آهریمن است مقتدای او

الحدز ز جنگ و جنگبارگی

(دیوان، ج ۱ : ۷۹۷)

او در جای دیگر، کلاغ را که نماد شومی و مظهر بدبختی است، راهنمای جنگ می‌داند و معتقد است که آنان که دنباله رو کلاغ باشند، به کج راه می‌روند. او سرنوشت انسانهایی را که در پی جنگ افروزی باشند، خواری و زبونی می‌داند و معتقد است که باید عطای این پدیده شوم اجتماعی را به لقایش بخشید، چرا که هر دو از هم پلیدتر و نامیون تر هستند:

کسی که شد غراب رهنمای او

بود یقین که زی خراب ره برد

کسی که در دل افکند هوای او

به خویشتن هوان و خواری افکند

عطاش را نخواهم و لقاش را
لقای او پلید چون عطای وی

که شومتر لقاش از عطای او
عطای او کریه چون لقای او

(دیوان، ج ۱ : ۷۹۸)

او معتقد است که افکار عمومی جهان به حدی از بلوغ رسیده است که آدمیان بتوانند « جغد شوم جنگ » را در پای « کبوتر سپید آشتی » سر ببرند و جهان را به سوی آرامش و صلح جاودان رهنمون شوند:

زهی کبوتر سپید آشتی
که دل برد سرود جان فزای او

رسید وقت آنکه جغد جنگ را
جدا کنند سر به پیش پای او

(دیوان، ج ۱ : ۲۹۹)

با برافراشته شدن آتش جنگ جهانی اول، شاعر مصری که از در امان ماندن کشور خود از آسیب های احتمالی جنگ خوشحال است بالحنی مسالمت آمیز، نهاد بین المللی صلیب سرخ را مورد خطاب قرار داده و از آن می خواهد با پراکندن مهربانی و دوستی در میدان های جنگ، برای آسان تر شدن تحمل رنج جنگ به یاری آدمیان برخیزد. او از این نهاد بشری می خواهد همچون ابراهیم در دل آتش شعله ور جنگ افروزان فرو رود و آن ها را خاموش کند. شوقی دعا می کند که این سازمان از دست کسانی که به دنبال نابود کردن صلح جهانی هستند، نجات یابد:

سر یا صلیب الرُقِّ فی ساح الوغی،
وَادْخُلْ عَلَی الْمَوْتِ الصَّفُوفِ مُوَاسِیاً،
وَإِذَا الْوَطِیْسُ رَمَى الشَّبَابَ بِنَارِهِ،
وَسَلِمَتْ یَا حَرَمَ الْمَعَارِكِ مِنْ یَدِ،
وَأُنْشِرْ عَلَیْهَا رَحْمَةً وَحَنَاناً
وَأَعِنْ عَلَی آلَامِهِ الْإِنْسَانَا
خُضُّ كَالْخَلِیْلِ إِلَیْهِمُ النَّیْرَانَا
هَدَمَتْ لِسَلْمِ الْعَا لِهَیْنِ كِیَانَا

(دیوان، ج ۱ : ۳۶۵ و ۳۶۶)

در سالهای اوج جنگ جهانی اول، احمد شوقی که از برافروزندگان آتش جنگ دلخور است، در قصیده « الهلال والصلیب الأحمران »، با سرزنش این افراد، آنها را سرکشانی می داند که بر مرکب نادانی و کوری سوارند. اینان برای کشورگشایی

می‌جنگند و برای خودشان حق سیادت بر مردم قائلند. ایشان همانانند که زن‌ها را یتیم کرده و کودکان را به عزای پدران خود می‌نشانند. شاعر مصری با بیانی عتاب‌آلود به این افراد می‌گوید: هر زخمی بهبود یافته و یا به دست فراموشی سپرده می‌شود، بجز زخمی که در روزگار برتری علم و عقل بر پیکر حقیقت وارد می‌شود. از چنین زخمی تا روز قیامت و تا آن هنگام که صاحبان حق به استیفای حقوق خود برخیزند، خون خواهید چکید و هماره تازه خواهد بود:

يا أَيُّهَا الْبَاغُونَ-	رِكَابَ الْجِهَالَةِ وَالْعَمَايَةِ
أَلْبَاعِثُونَ نَ الْحَرْبِ حَبًّا-	لِلتَّوَسُّعِ فِي الْوَلَايَةِ
أَلْمَدْعُونَ عَلَى الْوَرَى	حَقَّ الْقِيَامَةِ وَالْوَصَايَةِ
أَلْمُنْكَلُونَ، الْمُؤْتَمُونَ-	أَلْهَادِمُونَ بِلَانْهَائِهِ
كُلُّ الْجِرَاحِ لَهَا أَلْتَّنَامُ-	مِنْ عَزَاءِ أَوْنَسَائِهِ
إِلَّا جِرَاحَ الْحَقِّ فِي	عَصْرِ الْحَصَافَةِ وَال
سَتَظَلُّ دَامِيَةً إِلَى	دَرَايَةِ
	يَوْمِ الْخِصْمَةِ وَالشَّكَايَةِ

(دیوان، ج ۱ : ۳۷۰ و ۳۷۱)

توصیه به خودداری از جنگ افروزی در شعر هر دو شاعر وجود دارد؛ با این تفاوت که بهار برای نشان دادن شومی جنگ از تشبیه به نمادهای ادبی همچون جغد و کلاغ استفاده می‌کند و در برابر آنها، کبوتر سپید صلح را شایسته‌پاسداشت می‌داند. حال آنکه بیان شوقی در این زمینه مستقیم‌تر واقع‌گرایانه‌تر و با دور از تصویرسازی‌های ادبی است. شوقی از سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی همچون "صلیب سرخ" در این زمینه مدد می‌جوید.

۵-۳- توصیه به دفاع از کشور و ساختن آینده آن

حس وطن‌خواهی بر جایجای اشعار بهار سایه افکنده است. او فرزند انقلاب آزادی‌بخشی است که استیفای حقوق انسانی شهروندان دستاورد اصلی آن شناخته می‌شود و شاعری است که نسبت به تعهد اجتماعی خود همواره بیدار و فعال بوده است. (سپانلو،

۱۳۷۴: ۷۶). از این رو هنگامی که با اولتیماتوم دولت روسیه تزاری به ایران در سال ۱۲۹۰، انقلاب مشروطه آغاز شد، بهار با هدف ایجاد انگیزه در مردم ایران برای مقابله با بیگانگان و ایستادگی در برابر ایشان و نیز برای تشویق آنها به سامان دهی اوضاع و بازگشت به روزگار زرین گذشته سرزمین خود، قصیده‌ای زیبا ساخت و در آن پیاپی به مردم تاکید کرد که: «ایران مال شماست».

هان ای ایرانیان! ایران اندر بلاست
مملکت داریوش دستخوش نیکلاست
مرکز ملک کیان در دهن اژدهاست
غیرت اسلام کو؟ جنبش ملی کجاست
برادران رشید این همه سستی چراست
ایران مال شماست، ایران مال شماست

(دیوان، ج ۱: ۲۵۷)

همانطور که می بینیم بهار در این شعر «به منظور ترغیب و تحریک ملت از دو اهرم نیرومند مدد می گیرد که دست مایه اشعار بعدی او و بسیاری شاعران دیگر می شود «غیرت اسلامی» و «جنبش ملی». (سپانلو، ۱۳۷۴: ۱۴) ایران از نگاه بهار، در گذشته چشمه‌ای جوشان دارای آبی گوارا و زلال بوده که در شرایط کنونی همانند چشمه‌ای است که گل و لای آن را تیره و کدر ساخته و این چشمه را مردی باید مصلح که آلودگیها را به بازوی توانمند خویش بردارد و روشنی و نور را به ارمغان آورد:

ایران بود آن چشمه صافی که به تدریج
بگرفته لجن تا گلو و زیر ذفن را
کو مرد دلیری که به بازوی توانمند
بزداید از این چشمه، گل و لای و لجن را

(دیوان، ج ۱: ۷۷۸)

او با به تصویر کشیدن چشمان خونبار مادر وطن که در انتظار فرزندان است که بپاخیزند و دوران خوش گذشته را زنده کنند، به دنبال ایجاد انگیزه و روح انقلابی در جوانان کشور و ایجاد حرکت و نشاط در ایشان است:

دو چشم مام وطن ز آفتاب و مه سوی ماست
وزین دو دیده به ما کسوت و طعام دهد
ز چشم مام وطن خون چکد بر این آفاق
که سرخی شفقش جلوه صبح و شام دهد
بما خطاب کند با دو دیده خونبار
که کیست آنکه به من خون خویش وام دهد!

به روی سینه بپرورده ام جوانان را که داد من ز شما نو خطن کدام دهد

(دیوان ، ج ۱ : ۵۶۸)

از سوی دیگر شوقی نیز با دیدن پیشرفت و رشد روز افزون کشورهای غربی از جوانان کشورش و فرزندان خود می خواهد به پا خیزند و آرزو می کند که روزی آنها را در اوج عظمت و بزرگی ببیند و اوضاع به گونه ای دیگرگون شود که هرکس ایشان را دید بگوید: مصر دوباره به دوره عظمت و اقتدار خویش باز گشته است.

یا شبابَ الغدِ، وابناى ¹ الفِدى
هل يمد الله لى العيش، عسى
و أرى تاجكم فوق السُّها،
و أرى عرشكم فوق ذكاء؟
مَنْ رَأى قال: مصرُ استرجعتُ
عزّها فى عهدِ خوفو و منّا ²

(دیوان، ج ۲ : ۳۲۵)

او در ادامه راه را بر هر بهانه و عذر تراشی جوانان می بندد و می گوید: ما خوب یا بد، رفتنی هستیم و شما باید که می مانید. مصر مال شماست و به همین دلیل است که این سرزمین بیش از هر چیز دیگر شایسته دریافت ثمره کوشش ها و تلاش های شماست. او به شدت با تفکرات قضا و قدری مخالف است و این افکار را خیال شاعرانه می داند و معتقد است این تلاش و جهد افراد است که آینده را رقم می زند، نه قضا و قدر .

إن أسأنا لكم، أو لم نسيء،
نحن هلكى، فلکم طولُ البقاء
إنما مصرُ إليکم و بکم،
و حقوقُ البرِّ أولى بالقضاء
لا تقولوا حطنا الدهرُ، فما
هو إلا من خيال الشعراء

(دیوان، ج ۲ : ۳۲۶)

¹ - منظور شوقی دو فرزند خود -علیوحسین- است.

² - خوفو: یکی از فراعنه مصر و بنیانگذار بزرگترین هرم از اهرام چهارگانه در جیزه مصر است. « منّا » یا « مینه»، عنوان مؤسس سلسله فرعونیان و به قولی اولین فرعون مصر است. شهر ممفیس را این شخص بنیان نهاد.

او ایشان را به خواندن تاریخ تشویق کرده و آنها را پیغامبرانی می‌داند که خداوند در این روزگار وحی را بر ایشان جاری کرده است. او به جوانان مصری یاد آور می‌شود که باید با قدرت بر دنیا مسلط شوند تا از نعمت‌های آن کامیاب شوند چراکه این نعمت‌ها برای انسانهای ضعیف و ناتوان آفریده نشده‌اند پس به همین دلیل ایشان باید بزرگی را بر روی زمین بجویند و اگر کره‌خاکی برایشان تنگ آمد، بزرگی را در آسمان بجویند:

واقرأوا تاریخکم، واحتفظوا	بفصیح جاء کم من فصحاء
أنزل الله علی السّهم	وحیه فی أعصر الوحی الوضاء
واحکموا الدّینا بسلطان، فما	خُلقت نُصرتها للضعفاء
واطلبوا المجد علی الأرض، فإن	هی ضاقت فاطلبوه فی السماء

(دیوان ، ج ۲: ۳۲۶ و ۳۲۷)

«شاعر عرب در این قصیده ایجاد انگیزه برای تجدید مجد و عظمت کشور مصر را با هدف ایجاد روحیه‌استعمارتیزی در این سرزمین دنبال می‌کند.» (ضیف، ۲۰۰۷: ۹۳)
آنگونه که از اشعار این دو شاعر بر می‌آید هر دو به دنبال انگیزش و تشویق مردمان سرزمین خود برای بازگشت به دوران طلایی دو تمدن بزرگ جهان یعنی ایران و مصر هستند. با این تفاوت که بهار این کار را با استفاده از مشبه به‌های محسوس می‌همچون چشمه گل و لای گرفته و مادری با چشمان خونبار انجام می‌دهد، در حالیکه شوقی با بیانی کاملاً مستقیم و واقع‌گرا و با کمتر بهره‌ای از صور ادبی به انجام این مهم می‌پردازد.

رویکرد هر دو شاعر در جهت انگیزش هم‌میهنان خود برای بازسازی و بازگرداندن دوران مجد و عظمت پیشین خود همسو است. با این تفاوت که شیوه بیان بهار با بهره‌گیری از صنایعی همچون تشبیه و استعاره ادیبانه‌تر و زیباتر است حال آنکه بیان شوقی، کاملاً مستقیم، صریح و خالی از تعبیرات شاعرانه است.

امید به داشتن آینده‌ای درخشان برای سرزمین خود در شعر بهار بیشتر از شوقی است. با وجود همه نابسامانی‌ها و مشکلاتی که در ایران عصر بهار وجود دارد، افق نگاه

او به آتیۀ میهنش بسیار روشن و درخشان است؛ حال آنکه با وجود اینکه رویکرد تشویق به تلاش برای پیشرفت کشور در شعر شوقی از بهار پرننگ تر است اما امید و خوش بینی به این پیشرفت در شعر شوقی نمود چندانی ندارد.

۵-۴- توصیه به شرق گرایی

بهار با نگاهی شرق گرایانه و دادن آگاهی برای دوری از تقلید کورکورانه غرب، به دنبال برطرف کردن جهل برخی از روشنفکران و جوانان زودباوری است که رمز پیروزی و پیشرفت حقیقی را در تقلید کورکورانه از غرب می دانند. او خودباوری و خود بودن و تکیه بر هنر خویش را پایه رسیدن به مجد و بزرگی می داند:

مباش غره به تقلید غربیان، که به شرق
اگر دهد، هنر شرقی احترام دهد
تو شرقی ای و به شرق اندرون کمالاتی است
ولی چه سود که غربت فریب تام دهد
بهر صفت که برآئی برآی و شرقی باش
وگرنه دیو به صد قسمت انقسام دهد
ز غرب علم فراگیر و ده به معدۀ شرق
که فعل هاضمه اش باتن انضمام دهد

(دیوان، ج ۱ : ۵۶۸)

وی در جهت تشویق و ایجاد روحیۀ خودباوری و اعتماد به نفس در ساکنان قاره کهن

آسیا و با نگاهی منفی به اروپاییان، این گونه می سراید:

ای نژاد آسمانی وین نبیره آفتاب
ترک رامش کن که جور مغرب از حد در گذ
شد اروپا دایه و مام تو را پستان برید
ار اروپا آسیا را نوب دیگر رسید
بایدت زین دایۀ مشفق تر از مادر گذشت
و آسیابان را ز بیدادت ز دل خنجر گذشت

(دیوان، ج ۱ : ۷۲۵)

یکی از گامهایی که در مصر آن روزگار به سوی پیشرفت و ترقی برداشته شد، ایجاد

سازمانها و مؤسسات دولتی و غیر دولتی همگام با حرکت جهانی بود. یکی از این اقدامات تأسیس بانک ملی مصر بود. این امر نتیجه اتحاد و همدلی ای بود که در آن برهه از زمان در مصر ایجاد شد. شوقی، شادان از این اقدام، مشرق زمین را انسانی می داند که

پس از زبونی‌ها و تحقیرهایی که از جانب غرب تحمل کرده است، به ناگاه از خواب طولانی غفلت برخاسته و زندگی را از سر گرفته است :

بَدَّ الهوی، و صَحَا من الأحلام
 شَرَقٌ تَشَبَّهَ بَعْدَ طُولِ منام
 صاححت به الآجامُ : هُنْتَ ! فلم يَنَم،
 أَعْلَى الهوانِ يُنَامُ في الآجام؟
 نفضوا العيونَ من الكرى، واستأنفوا
 سَفَرَ الحياءِ، ورحلَةَ الأيَّام

(دیوان، ج ۴ : ۳۱۹)

توجه شاعر مصری به شرق و امید به بیداری اهالی مشرق زمین از خواب طولانی غفلت یادآور اندیشه‌های بیدارگر سید جمال الدین اسدآبادی است که می‌گوید: «طولی نمی‌کشد که شرق و انسان شرقی از خواب برمی‌خیزد و جامه‌های ترس و زبونی را که تاکنون برتن خود و فرزندانش بوده می‌درد و خود را در شمار جوامعی قرار می‌دهد که خواهان استقلال و رهایی از سلطه‌دیگران هستند» (المقالح، ۱۹۸۴ : ۶)

در ادامه همین قصیده شوقی که مصر را تا اندازه‌ای متحد می‌یابد با همتی سستی ناپذیر به جنگ با حوادث می‌رود و همت مردان استوار را به گونه‌ای می‌داند که نه ستایش دیگران ایشان را شادمان می‌سازد و نه سرزنش ملامتگران آنها را از راه باز می‌دارد.

قُلْ للحوادث: أَقْدِمِي، أو أَحْجِمِي،
 إِنْأَبْنُو الإِقْدَامِ و الإِحْجَامِ
 هِمَمُ الرِّجَالِ إِذَا مَضَتْ، لم يَثْنِهَا
 خَدَعُ الثَّنَاءِ و لَاعْوَادِي الدَّامُ

(دیوان، ج ۴ : ۳۲۱)

همان‌طور که از اشعار برمی‌آید نگاه بهار به غربیان دارای بار منفی بیشتری است، حال آنکه شوقی نیز در عین تشویق به خودباوری و عدم تکیه بر غرب، گامی جلوتر رفته و مردان بلندهمتی را به تصویر می‌کشد که با تکیه بر خود و قطع وابستگی از غربیان، هیچ چیز ایشان را از ادامه مسیر بازمی‌دارد.

۵-۵- سفارش به خودداری از تقلید غرب

تقلید منفی، الگو برداری جاهلانه و کورکورانه از همه دستاوردها و تولیدات مغرب زمین، صرفاً به دلیل دستیابی ایشان به تکنولوژی برتر است. بهار اگرچه خود از طرفداران

کشف حجاب در ایران به شمار می‌آید، اما با بی‌حجابی به معنای بی‌عفتی و یا داشتن پوشش‌های نامناسب و ناهنجار مخالف است. یکی از موارد تقلید ایرانیان از اروپاییان که از نظر بهار بسیار ناپسند و قبیح است، پوشیدن لباس‌های تنگ و کوتاه و کوتاه شدن موهای زنان و درآمدن به کسوت مردان است که شاعر آن را نمونه‌ی یک «تقلید بیجا» می‌داند:

زنان گیسوی مشک افشان بریدند	شد این مد در جهان مقبول و هر جا
زنان فرموده‌ی شیطان شنیدند	بایران هم سرایت کرد این کار
سراسر زلف با مقراض چیدند	ببر کردند رخت تنگ کوتاه
دو دستی بر سر خود آوردند	به یک تقلید بی‌جا این بلا را

(دیوان، ج ۲ : ۵۴۳)

بهار در قصیده‌ی دیگری باز هم به مناسبت کوتاه شدن موی زنان براین تقلید منفی و نادرست، خرده می‌گیرد:

ز فرط بچه‌بازی‌ها به پاریس این عمل مدث در ایران هم پی‌تقلید جنبیدند خانم‌ها

(دیوان، ج ۲ : ۵۴۴)

نمونه‌ی دیگر بازرگانی به نام «گیو» است که نوعی کفش از اروپا وارد کرده بود که ظاهراً دارای شکلی عجیب و نامناسب بوده و پوشیدن آن سلامت جسمی افراد را به خطر می‌انداخته است. بهار این ماجرا را به شکلی بسیار زیبا و در قالب طنز و مطایبه اینگونه آسیب‌شناسی می‌کند:

1	چارق‌ی چند وارد از لندن	گیو تاجر نموده این اوقات
2	مایه‌ی امتحان هر چلمن	مورد آزمون هر نادان
	زیره اش تخت چارق بهمین	رویو اش وصله‌ی ای زچکمه‌ی زال
	رفته از کار، روز جنگ پشن	سپر طوس بوده کز دم تیغ

1- چارق: نوعی از پافزار، پاپوش .

2- چلمن: در تداول عامه کسی را می‌گویند که زود فریب می‌خورد .

نوک آن تیز همچو نیزه گیو
دهنش باز چون چه بیژن
رنگ آن همچون چهره عفريت
پوزه اش همچو پوز اهریمن
شوم چون کفش شرحبیل عرب¹
کهنه چون موزه اویس قرن
مایه نقرس و کفیدن پای
همچو کفشی که باشد از آهن
هرکه آن را بدید و خنده نکرد
یا بود کور یا بود کودن
وآنکه آن را خرید و گریه نکرد
یا ز سنگ است پاش یا ز چدن
وآنکه پوشید و پای او نشکست
هرچه دارد گنه به گردن من

(دیوان، ج ۲ : ۵۴۴)

شوقی نیز اگرچه از روشنفکران و رهبران جنبش های مدافع حقوق زنان در عصر خویش به شمار می آید و همواره جامعه را به پذیرش برداشتن حجاب از سوی ایشان و قائل شدن آزادی های فردی و اجتماعی شایسته منزلت این بخش از جامعه فرا می خواند، اما در موضوع بی حجابی نیز تقلید دربست و کورکورانه از تمدن غرب را نمی پذیرد و از آنجا که معتقد است بی حجابی زن در غرب با فسق و فجور و دیگر امور ناپسند، درآمیخته است، بهتر می داند که زنان مصر، در مسأله آزادی حجاب، زنان ژاپن را الگوی خویش قرار دهند نه کشورهای متهدک و بی مبالات غربی را. او معتقد است که آنگاه که درباره ارزش زن و جایگاه اجتماعی او سخن گفته می شود، این سخنان باید منطقی، محکم و منطبق بر واقعیت باشد. پس شاعر مصری در زمینه تقلید نیز چارچوب هایی را قائل است و تقلیدهای بازدارنده و منفی را نمی پسندد:

لا تَلْعُ فِیه، و لا تَقْل
و إِذَا خَطَبْتَ فَلَاتِکِن
غیر الفواصِلِ مُحکَماتِ
خَطباً علی مِصرَ الفِئاهِ

1 - قصه « شرحبیل عرب » در اغانی اینگونه آمده است که کفش او بعد از مرگ در قبیله ای پیدا شد و پدرش آن قبیله را در آتش راند و کشت. ددرس سازی این کفش به نوعی یادآور ماجرای « کفش میرزانوروز » در ادب پارسی می باشد .

أذكر لها اليابان، لا

أمم الهوى المتهتكات

(دیوان، ج ۱ : ۳۴۶)

بهار و شوقی ضمن اشاره به جنبه‌های منفی تقلید از غرب به بیان نمونه‌هایی در هر دو حیطه می‌پردازند. بهار کوتاه شدن موی زنان و داشتن پوشش‌های نامناسب و ناهنجار مثل پوشیدن کفش‌های عجیب و غریب را نمونه تقلید منفی می‌داند. رواج بی‌حجابی به معنای بی‌عفتی در میان زنان، نمونه تقلید منفی از نظر شوقی است. او بر این اعتقاد است که حتی در مسأله‌ای مثل کشف حجاب، بهتر است شرقیان به جای تقلید از زنان متهتک غربی، بانوان ژاپنی را الگوی خویش قرار دهند.

۶-۵- توصیه به رعایت حقوق زنان

مبحث حقوق زنان، زیرمجموعه حقوق بشر است. علت اینکه حقوق زنان را به طور خاص، از مجموعه کلی حقوق بشر به طور عام، جدا کرده‌اند، دلایل تاریخی و فرهنگی است که زنان و دختران را نسبت به مردان از برخورداری از حقوق برابر خود محروم کرده است. شوقی و بهار به برخی از این نمونه‌ها از قرار زیر پرداخته‌اند:

۱-۶-۵- علم آموزی

یکی از حقوق اولیه و عمده‌ای که زنان جامعه ایران در گذشته از آن محروم بوده‌اند، حق سوادآموزی و برخورداری از دانش است. بهار که معتقد است زنان ایرانی از نظر هوش و ادراک چیزی از مردان کمتر ندارند، از آنها می‌خواهد که به طلب علم و دانش برخاسته و خویشان را هرچه زودتر از بند جهل و نادانی برهانند:

دریغا گر تو با این هوش و ادراک
به جهل از این فزونتر پایی ای زن

(دیوان ج ۱ : ۶۴۷)

او با این دیدگاه که ارزش زن تنها در زیبایی اوست، به شدت به مقابله برخاسته و به دختران کشورش گوشزد می‌کند که ارزش آنها به علم و فضل و دانش ایشان است نه به

زیبایی ظاهری. به همین خاطر از آنها می‌خواهد به زیبایی خویش تکیه نکنند و به دنبال کسب علم و دانش باشند که این امر، تأثیر زیبایی آنها را مضاعف خواهد ساخت:

تکیه منمای به حسن و به جمال ای دختر سعی کن در طلب علم و کمال ای دختر
ذره ای علم اگر در وسط مغز بود به که در کنج لب دانه خال ای دختر
بی هنر نیست مؤثر صفت غنچ و دلال باهنر جلوه کند غنچ و دلال ای دختر

(دیوان، ج ۲ : ۴۶۲)

شاعر عرب نیز که به خوبی ضرورت فراگیری دانش برای زنان را احساس کرده است، یادآوری می‌کند که زنان، مادران مردان جامعه هستند و اگر زنان افرادی بی سواد و نادان بار بیایند به مردان نیز شیر جهالت و نادانی می‌خورانند و چنین جامعه ای به طور قطع به سوی نابودی و فنا در حرکت خواهد بود.

و إذا النساء نشأن فی أمیه
رَضَعَ الرجالُ جهالاً و خمولا

(دیوان، ج ۱ : ۳۱۱)

شوقی در قصیده « مصر تجلّد نفسها بنسائها المتجددات » از مردان جامعه خویش می‌خواهد که در همه شئون از جمله برخورد با زنان و مسائل مربوط به ایشان به سیره پیامبر، قرآن و حدیث و روش های مطابقت با فطرت بشری و نظام های زندگی عمل کنند. او در این باره می‌گوید:

خُذْ بِالْكِتَابِ وَ بِالْحَدِيثِ وَ سِيرَةَ السَّلَفِ النَّقَاتِ
وَ ارْجِعْ إِلَى سُنَنِ الْخَلِيقَةِ وَ اتَّبِعْ نُظْمَ الْحَيَاةِ

(دیوان، ج ۱ : ۳۴۶)

شاعر در این باب شیوه زندگی پیامبر را یادآور می‌شود که ایشان نه تنها حقوق زنان خود را پایمال نمی‌کردند بلکه زنان پیامبر به تجارت، سیاست و مسائل دیگر نیز می‌پرداختند. به عنوان نمونه، دختران و نوادگان ایشان همچون حضرت سکینه (ع) - دختر امام حسین (ع) - از راویان و مفسران مشهور بودند، بگونه ای که شهرت ایشان دنیا را پر کرده بود:

رُوتِ الْحَدِيثِ، وَفَسَّرَتْ	يُنْقِصُ حَقُوقَ الْمُؤْمِنَاتِ
كَانَتْ سُكْنَيْنَهُ تَمَلُّ	لِنَسَائِهِ الْمُتَفَقِّهَاتِ
وَلَقَدْ عَلَتْ بِنَاتِهِ	وَالسِّيَاسَةَ، وَالشُّؤُونََ الْأَخْرِيَاتِ
رُضْنَ التَّجَارَةَ	لُجُجِ الْعُلُومِ الزَّاحِرَاتِ
أَلْعَلْمُ كَانَ شَرِيعَةً	الدُّنْيَا، وَ تَهْزَأُ بِالرُّوَاهِ
رَسُولُ اللَّهِ، لَمْ	أَيَّ الْكِتَابِ الْبَيِّنَاتِ

(دیوان، ج ۱ : ۳۴۷)

او یادآور می شود که تاریخ اسلام پر از سرگذشت زنان مسلمان است. بغداد، دمشق، اندلس و .. مراکزی هستند که هریک تعدادی از این زنان را به خود دیده‌اند:

وَحَضَارَةُ الْإِسْلَامِ تَنْطِقُ	عَنْ مَكَانِ الْمُسْلِمَاتِ
بَغْدَادُ دَارُ الْعَالَمَاتِ	و مِنْزَلُ الْمُتَأَدِّبَاتِ
و دِمَشْقُ تَحْتَ أُمِّيَّةٍ	أُمُّ الْجَوَارِي النَّابِغَاتِ
وَرِيَاضُ أَنْدَلَسٍ نَمِينٌ	الِهَاتِفَاتِ الشَّاعِرَاتِ

(دیوان، ج ۱ : ۳۴۷)

شوقی اگرچه بر ضرورت علم آموزی زنان بارها و بارها تأکید می کند، اما هرگز وارد جزئیات این قضیه نشده و دقیقاً مشخص نمی کند که زنان چه علوم را بیاموزند بهتر است، اما بهار با شناختی که از نوع زن دارد، به خوبی دریافته که زنان با توجه به طبیعت خود بیشتر به علوم خیالی و نقلی علاقه دارند تا به مسائل فکری و عقلی که نیاز به اندیشه، تفکر و داشتن نیروی استدلال قوی دارد؛ پس درباره دانش اندوزی زن می گوید:

علم های خیالی و نقلی دوست دارد نه فکری و عقلی (دیوان ، ج ۲ : ۱۲۱)

۵-۶-۲- آزادی زنان

آزادی یکی از بزرگترین موهبت های پروردگار و از حقوق مسلم هر انسانی - اعم از زن و مرد - است. از همین روی است که احمد شوقی آزادی را به آسمان و انسانی را که آزادی حق اوست به پرنده‌ای مشتاق آزادی تشبیه می کند و در ادامه نیز بر اصل

برابری آزادی زنان و مردان تأکید می‌کند. «این اقدامات شوقی همزمان با روزگاری است که زنان مصر دارای محدودیت‌های فراوان بودند. دیدگاه‌های او پیرامون آزادی زنان، رعایت حقوق مدنی و سیاسی ایشان، تقدیس نقش همسر بودن، مادر بودن، و نوع حمایت او از تحکیم روابط درون خانواده، شباهت زیادی به اندیشه‌های سوسیالیستی روزگار شاعر دارد. «جودت، ۲۰۰۷: ۲۱۵/۳»

وَهُوَ بِهَا جَدِيرٌ
وَهُوَ عَلِيٌّ أَعْتَبَتْهَا أَمِيرٌ
لَهَا، كَمَا خُلِقَ الذَّكُورُ

إِنَّ السَّمَاءَ جَدِيرَةٌ بِالطَّيْرِ
هِيَ سَرْجَةٌ الْمَشْدُودُ
حُرِّيَّةٌ خُلِقَ الْإِنَاثُ

(دیوان، ج ۲: ۱۹۶)

شاعر پارسی نیز با اشاره به طبیعت زن که از نظر او ذاتاً موجودی خودپسند، خودنما و خویشتن‌آراست، به مردان توصیه می‌کند که اگر می‌خواهید این ویژگی ذاتی زن برای شما و بنیان خانواده‌هایتان ایجاد مشکل نکند، باید او را از قفسی که برایش ساخته‌اید، آزاد کنید، تا به راحتی در جامعه زندگی کند و اینگونه است که دست از هوا و هوس‌های پنهانی خویش بر می‌دارد و به ثبات و آرامش شخصیت می‌رسد.

گر نخواهی که خویش بنماید
بسر تو، که بیش بنماید
باید آزاد سازیش ز قفس
تا فرود آید از هوا و هوس

(دیوان، ج ۲: ۲۱۲)

او در جایی دیگر تأکید می‌کند برای برطرف کردن مشکلاتی که در شخصیت زنان و امور مربوط به ایشان وجود دارد، باید معضلات را به صورت ریشه‌ای و از پایه و اساس اصلاح کرد و این تغییر بنیادین، در حقیقت، تغییر قوانین است؛ و اگر مقررات و قوانین اجتماعی تغییر کند، کار زنان نیز اصلاح خواهد شد؛ در غیر این صورت تا همیشه نیز زن این چنین باقی می‌ماند و به عنوان عضو لاینفک اجتماع، مشکلات مربوط به خود را نیز بر جامعه تحمیل می‌کند:

گر قوانین ما همین باشد ابدالدهر زن چنین باشد

(دیوان، ج ۲: ۱۲۰)

هر دو شاعر به آزادی زنان اعتقاد دارند. احمد شوقی معتقد است خداوند دو جنس زن و مرد را آفریده است و همان آزادی ای که مردان جامعه از آن برخوردار هستند، حق طبیعی جنس مؤنث نیز هست. بهار نیز با اشاره به ذات خودنما و خودپسند زن، تنها راه مهار این خصالت خدادادی او را دادن آزادی به زن می‌داند تا بدین گونه هوا و هوس او از بین برود. بهار همچنین بسیاری از مشکلات جامعه زنان را مشکل قوانین جامعه می‌داند و می‌گوید اگر قوانین ما تغییر نکنند تا ابد زنان نیز به همین شکل باقی مانده و تغییری نمی‌کنند.

هر دو شاعر به ضرورت آموختن دانش در میان زنان اعتقاد دارند؛ شوقی به زنان پیامبر و نوادگان او همچون حضرت سکینه که به دانش شهره آفاق بودند و نیز مراکز اصلی حضور اجتماعی زنان دانشمند در گذشته جهان اسلام اشاره می‌کند. همان طور که می‌بینیم شوقی در این راستا، بیشتر از بهار از تعالیم اسلامی و تاریخ اسلام بهره برده است.

بهار ضمن ضروری دانستن علم آموزی برای زنان یادآور می‌شود که زنان به اقتضای آفرینش خود بیشتر به علوم نقلی و غیر عقلانی علاقه مند هستند تا علوم استدلالی و استنتاجی.

۵-۷- دعوت به مقابله با فقر

بهار در جایی دیگر در چهره خردمندی فرزانه ظاهر می‌شود که با اندیشه قضا و قدری به شدت مخالف است. او همان اندازه که عشق، این گوهر والای الهی را دوست دارد و وجود خود را پذیرای آن می‌کند، در مقابل فقر می‌ایستد و با تیغ و سپر با آن به مقابله می‌پردازد:

آنجا که عشق کشد تیغ، بی درع و زر هم منو آنجا که فقر زند کوس با تیغ و سپرم من

(دیوان، ج ۱: ۳۸)

شاعر ایرانی در جایی دیگر نیز از زبان «دختری گدا» که سؤالاتی را از پدر فقیر خود می‌پرسد بر نگاه قضا و قدری نسبت به مقوله فقر و ثروت می‌تازد. او با پرسش‌هایی که بر زبان دختر فقیر جاری می‌سازد از پدری که سمبل میلیون‌ها انسانی است که همه چیز را از پیش مشخص شده می‌پندارد و بدینوسیله انگیزه هرگونه تلاش و کوشش را در وجود خود خفه می‌کنند، سوالاتی اساسی می‌پرسد. پرسش‌های دخترک این گونه آغاز می‌شود:

جان پدر بگوی بدانم چرا نداد؟	گویند سیم و زر به گدایان خدا نداد
دیشب، که نان نسیه به ما نانوا نداد	از پیش ما گذشت خدا و نداد
آن شخص خوش لباس که چیزی به ما نداد؟	جان پدر بگوی بدانم خدا نبود
بر ما و هیچ به طفل گدا نداد؟	گر او خدا نبود چرا اعتنا نکرد
یکبار هم سماور بابا صدا نداد	دایم به قهوه خانه سماور صدا دهد
یک شاخه نیز منقل ما را جلا نداد	از این همه درخت که باشد میان شهر

(دیوان، ج ۱: ۴۱۵ و ۴۱۶)

خواننده بر این انتظار است که پس از سؤالات فراوانی که هر یک می‌تواند دنیایی از جواب‌های طولانی را به دنبال داشته باشد، پدر دختر به گناه کاهلی و سستی خود اعتراف کرده و بگوید شاید اگر من هم به قدر کافی برای رفاه خانواده خود تلاش کرده بودم، اکنون ما این گونه از وضعیت پیش آمده رنج نمی‌بردیم، اما بر خلاف انتظار، پدر در فرایند یک پاسخ غیر منطقی و جاهلانه، و شاید از آن رویکه هر تکلیفی را از عهده خویش ساقط کند، همه چیز را بر گردن خدا می‌اندازد. بهار دلیل دور از منطق مرد را در یک بیت خلاصه می‌کند و می‌گوید:

گفتش پدر خموش که ایزد به ما و تو در کار خود اجازه چون و چرا نداد

(دیوان، ج ۱: ۴۱۶)

در ادامه باید گفت یکی از ریشه‌های اصلی فقر مادی، فقر فرهنگی است که متأسفانه در کشورهای جهان سوم و اکثریت کشورهای اسلامی، موجب سیر نزولی و قهقرایی

ملت‌ها شده است. یکی از این موارد که در گذشته و به ویژه در روزگار حیات بهار شایع بوده است اعتقاد به اندیشه « هر آن کس که دندان دهد نان دهد است ». بهار زیرپا نهادن این اندیشه را در قالب گفتگو و رفتار با همسر خود به عنوان سمبلی از زنان ایرانی به نمایش می‌گذارد. شاعر به این زنان یادآوری می‌کند که این مسأله ربطی به توکل و قضا و قدر و ... ندارد. او شجاعت انکار باورهای مذکور را که به عنوان یک « اصل » در جامعه ریشه دوانیده دارد و به همین خاطر در توصیف چنین زنانی می‌گوید:

گشته ملزم تا بهر سالی بزاید کودکی وز برای خیل شه فوجی جوان برپا کند
گویم آخر نان این قوم از کجا گردد روا نگوید آن کاو داد دندان، نان همو اعطا کند
طرفه اصلی در توکل دارد این خاتون به یاد آن دل و آن زهره کو کاین اصل را حاشا
(دیوان، ج ۱ : ۴۷۹)

همان طوری که می‌بینیم ردپای سیاست « تنظیم خانواده » که در دهه شصت مورد توجه افکار عمومی ایرانیان قرار گرفته، چند دهه قبل در شعر و اندیشه بهار به وضوح به چشم می‌خورد. این مسأله نشان دهنده عمق اندیشه و درک بالای این شاعر بزرگ است که در برخی ابیات او را در حد یک اندیشمند ارتقا می‌دهد. نگاه بهار به فقر نگاهی کاملاً واقع بینانه و تکامل یافته است. او بر کسانی که فقر را به بهانه « خشنودی به رضای خدا » پذیرفته اند و با همین استدلال تنبلی و بی‌کاری را پیشه خود ساخته اند می‌شورد و به آنها می‌گوید فقری که در عین استغنا باشد و تواضعی که صاحب آن در اوج جلال باشد، نیکو و پسندیده است:

فقر و درویشی تباخت می‌کند در دو عالم رو سیاهت می‌کند
فقر و درویشی در استغنا نکوست با غنا، شو صوفی و درویش دوست
با بزرگی و غنا درویش باش با تواضع پادشاه خویش باش

(دیوان، ج ۲ : ۲۴۱)

1- اشاره به حدیث شریف « الفقر سواد الوجه فی الدارین و کاد الفقران یكون کفرا » (عوالی اللآلی ۱/۴۰ و سفینه البحار ۲/۳۷۸).

چندی پس از بازگشت شوقی از تبعید، کشور مصر دچار خشکسالی و قحطی شد؛ بگونه‌ای که آب و مواد غذایی جیره بندی گردید. در چنین شرایطی برخی تاجران و ثروتمندان که نبض بازار را در دست گرفته بودند، شروع به سوء استفاده از این اوضاع و چند برابر کردن قیمت‌ها نمودند؛ که در نتیجه آن، فشار موجود بر طبقه ضعیف چند برابر شد. شوقی که از مشاهده این اوضاع دچار هول و هراس شده، ثروتمندان را از شورش و انقلاب فقیران برحذر می‌دارد و هشدار می‌دهد که این فقیرانی که اکنون در میان شما همچون گوسفندان، رام و آرام می‌گردند اگر گرسنگی بیش از این بر ایشان فشار آورد، تبدیل به گرگ‌های غیر قابل‌مهار می‌شوند که در جامعه پراکنده می‌گردند و شما را نابود می‌کنند:

و لا كأولئك البؤساءِ شاءَ
إذا جوعتها انتشرتْ ذنابا

(دیوان، ج ۱: ۴۷۰)

شوقی با تشریح این اوضاع، از نظام حاکم بر جامعه و ثروتمندان می‌خواهد به مقابله با فقر این قشر از اجتماع برخیزند تا بدین گونه سلامت و امنیت خویش و محیط زندگی خود را تامین نمایند. دعوت به مقابله با فقر از سوی بهار، دعوت به یک تغییر بنیادین و ریشه‌ای است که در نخستین گام در درون آدمی رخ می‌دهد و سبب می‌شود انسان با کنار نهادن اندیشه‌های جبری و قضا و قدری، آستین همت بالا زده و خویش را از تهیدستی برهاند. در نقطه مقابل، دعوت شوقی به مقابله با فقر یک دعوت اجتماعی است. بدین معنا که شاعر به جای آنکه از خود فرد بخواهد برای رهایی از دام ناداری و بی‌چیزی بکوشد، از نظام حاکم و ثروتمندان می‌خواهد به خاطر حفظ امنیت خود هم که شده، فقر انسان‌های تهیدست را برطرف کنید تا بدین وسیله خویش را از پیامدهای منفی فقر ایشان در امان نگاه دارید. تفاوت ساختاری و ریشه‌ای این دو نگاه که هر دو یک هدف - دعوت به مقابله با فقر - را دنبال می‌کنند، کاملاً آشکار است.

۵-۸- توصیه به گسترش علوم مفید

امروزه اندیشمندان و متفکران حوزه آموزش و پرورش و نظام آموزش عالی کشور به دنبال سالها تجربه و مطالعه به ضرورت تأسیس رشته های کاربردی و مورد نیاز در جامعه پی برده اند. این مسأله ای است که بهار حدود هشتاد سال پیش به آن پی برده و با انتقاد از نظام آموزشی آن روز به این حقیقت تلخ اعتراف می کند که ما سالها با رنج و مشقت فراوان به یادگیری علوم بی فایده مشغول می شویم و تازه گمان می کنیم که از خواب غفلت برخاسته ایم، حال آنکه این بیداری خیالی، خود مقدمه خواب غفلت دیگری است که به خواست خود در آن فرو رفته ایم. او معتقد است که نظام آموزشی ما پر از علوم جدلی و غوغایی است که تنها عمر جوانان ما را مصروف خود می دارد و در نهایت هم فایده ای به حال ما ندارد:

ده سال به یک مدرسه گفتیم و شنفتم تا روز نخفتم

و امروز بدیدیم که آن جمله معماست از ماست که بر ماست

گوییم که بیدار شدیم این چه خیالیست؟ بیداری ما چیست؟

بیداری طفلی است که محتاج به لالاست از ماست که بر ماست

از شیمی و جغرافی و تاریخ، نفوریم از فلسفه دوریم

وز قال و إن قلت، بهر مدرسه غوغاست از ماست که بر ماست (دیوان، ج ۱: ۲۶۲)

دانش و دستاوردهای حاصل از آن باید برای جامعه بشری سودآور و فایده بخش باشد. حال اگر قرار بر آن باشد که دستاوردهای علمی بشر باعث گسترش شر و نیز مرگ بشر باشد، همان بهتر که از بین برود. شوقی در «الطیارون الفرنسیون» علی رغم همه توصیفات نیکوی خود از هواپیما، بالن، مخترعان آن ها، و نیز خلبانان، اصلی ترین و مهم ترین ویژگی علم را فایده بخش بودن آن می داند و از درگاه خداوند می خواهد اگر این هواپیما قرار است روزی مایه هلاکت و شومی شود، خداوند از روی عدالت و رحمت و انتقام خود، آن را از بین ببرد. پس می بینیم که شوقی درباره پیشرفت علم و بدست

آوردن دستاوردهای آن اصول خاصی قائل است و حاضر نیست به هر قیمتی از آنها بهره ببرد:

رَبِّ، إِنْ كَانَتْ لَخَيْرٍ جُعِلَتْ
وَأِنْ اغْتَزَبَهَا الشَّرُّ غَدًا
فَأَمْلَأِ الْجَوْءَ عَلَيْهَا رُجْمًا
فَجَعَلَ الْخَيْرَ يَنَادِيهَا لِرَامَا
فَتَعَالَتْ تُمْطِرُ الْمَوْتَ الرُّؤْمَا
رَحْمَةً مِنْكَ، وَعَدْلًا، وَانْتِقَامَا

(دیوان، ج ۲ : ۳۰۲)

او بار دیگر در قصیده « نكبه باخره لوزیتانیا »، داغدار از فاجعه غرق این کشتی و کشته شدن همه سرنشینان آن بر علمی که مرگ انسان‌ها را به دنبال داشته باشد می‌تازد و تأکید می‌کند علمی خوب است که باعث زندگی و حیات جامعه بشری باشد نه آنکه مرگ و هلاکت آدمیان را به همراه آورد. به همین خاطر خطاب به اروپاییان می‌گوید:

وَأَفَّ عَلَى الْعِلْمِ الَّذِي تَدَّعُونَهُ، إِذَا كَانَ فِي عِلْمِ النَّفُوسِ رَدَاهَا (دیوان، ج ۲ : ۲۱۳)

بهار و شوقی، هر دو بر ضرورت توسعه علوم مفید تأکید دارند. تفاوت در راهکارهاست: بهار بر تاسیس رشته‌های کاربردی و مورد نیاز به جای رشته‌های جدلی و غوغایی تأکید دارد؛ و شوقی علمی را که زندگی بخش و حیات آفرین باشد می‌پسندد. او دستاوردهای علمی همچون هواپیما و کشتی را اگر هلاکت و مرگ آدمیان را به دنبال آورند، ناپسند و غیرقابل پذیرش می‌داند.

۵-۹- توصیه به احترام به دانشمندان

بهار خواستار احترام به اهل قلم و بالا بردن ارزش علم در جامعه است. او در قصیده « درحال تب » با انتقاد از وضعیت جامعه می‌گوید: اوضاع فرهنگی ایران به گونه‌ای است که اگر در این روزگار انسان دانا و عالمی لب به سخن بگشاید، جامعه در مقابل او به پا می‌خیزد و او را ناچار به سکوت و خاموشی می‌کند. بنابراین دانایان چون حرمت ایشان پاس داشته نمی‌شود، مهر سکوت بر لب می‌زنند و در برابر، جاهلان و سفیهان، لب به دعوی و خودنمایی می‌گشایند:

وای بر من زین سفیهی وانکه بگشاید چو من دکه دانش به بازار سفیهان، وای او

هرکه چون طوطی سخن گوید در این ویرانه بوم بندد آشیان بر منزل و مأوی او
چون صدف دانا خمش گردد کجا در شهر کس ندارد پاس عرض لؤلؤی لالای او
فاضلی بینی سراسر از متون فضل پر لیک خامش مانده از دعوی، لب گویای او
جاهلی بینی به دعوی برگشاده لب چو غاز گوش کردن گشته کر از بانگ استیلای او
(دیوان، ج ۱: ۵۵۲)

احمد شوقی نیز در اولین ابیات قصیده " العلم، والتعلیم و واجب المعلم " خواهان احترام به معلم و مقام اوست؛ علت اصلی این امر نیز نزدیکی شغل معلمان به کار پیامبران است. «در این بیت، علاوه بر مبالغه، اسلوب حسن تعلیل به زیبایی و کمال هرچه تمام تر خودنمایی می کند؛ چراکه شاعر در مصراع اول امری را از مخاطب می خواهد و بلافاصله در مصراع دوم علت همان امر را بیان می کند.» (سلطان، ۱۹۹۷: ۳۳۷ و ۴۲۲)
او از مخاطب خود می پرسد: آیا کسی را بزرگتر از معلمی که جان ها و عقل های آدمیان را می پرورد می شناسی؟ احترام به دانشمندان، مطالبه هماره شوقی از جامعه است:

قَمِّ لِلْمَعْلَمِ وَفِيهِ التَّبَجِيلَا، كَادَ الْمَعْلَمُ أَنْ يَكُونَ رَسُولَا
أَعْلَمْتَ أَشْرَفَ، أَوْ أَجَلَّ مِنَ الَّذِي يَبْنِي، وَيُنْشِئُ أَنْفُسًا وَعُقُولًا؟

(دیوان، ج ۱: ۳۰۶)

۵-۱۰- بومیسازی علم

یکی از نکات مورد توجه بهار نسبت به آموختن دانش، «بومی سازی علم» و توجه ویژه به علوم داخلی و ملی است. او معتقد است که ایرانیان باید علم را از جهان غرب بیاموزند، و در مرحله بعد آن را با واقعیات جامعه خویش انطباق دهند. در این مرحله، علم در جامعه قابلیت اجرایی خواهد یافت:

ز غرب علم فراگیر و ده به معده شرق که فعل هاضمه اش با تن انضمام دهد

(دیوان، ج ۱: ۵۶۸)

در همین راستا، شوقی نیز با یادآوری سرعت پایین مصریان در همراهی با کاروان علم جهانی، بر ضرورت تولید علم در داخل کشور اشاره نموده و تأکید می کند تازمانی

که تنها به فکر خریدگشتی‌ها و استحکامات نظامی غربیان باشیم، به پیشرفت نمی‌رسیم. باید این علوم را در داخل و با تکیه بر تلاش و کوشش خودمان ایجاد کنیم.

يُصْبِحُ الْعِلْمُ وَالْمَعْلَمُ مِنَّا	نحنُ في صورة الممالك، مالم
العلم يُنشئُ لكم حصوناً و سُنُنَا	لا تنادوا الحصونَ و السُنُنَ، وادعوا-
الأرض، و شقَّ السماءَ ريحاً و مُرْنَا	إنَّ ركبَ الحضارةِ اُخترقَ-
رِجْلاً شدُّدنا، و لا رِكاباً زَمَمْنَا	و صَحِبْنَاهُ كَالغبارِ، فلا-

(دیوان، ج ۴: ۲۸۰)

بهار معتقد به اخذ دانش و فناوری از غرب و بومی سازی آن است؛ حال آنکه شوقی بر تولید علم در داخل و تکیه بر دانش ملی اعتقاد دارد. از نظر بهار میان وطن دوستی و تلاش برای علم آموزی رابطه ای مستقیم برقرار است.

نتیجه گیری:

- شوقی و بهار حکمایی بوده اند که ظریف ترین و دقیق ترین مفاهیم تربیتی را در قالب زیباترین و موثرترین اشعار بیان کرده اند. رویکرد این دو شاعر به توصیه به عدالت، خودداری از جنگ، شرق گرایی و رعایت حقوق زنان به یکدیگر کاملاً شبیه است. در زمینه هایی همچون دعوت به مقابله با فقر و بومی سازی علم، در عین داشتن شباهت‌های کلی، در آسیب شناسی و ارائه راهکار عملی با یکدیگر متفاوتند.
- نگاه شوقی و بهار به مفاهیم تعلیمی و تربیتی در بستر زمان و همزمان با سیر تحولات اجتماعی روزگار دو شاعر، شکلی اجتماعی و تجددگرا به خود گرفته است.
- هر دو شاعر عدالت را اساس حکومت می دانند. تاکید بر مفهوم عدالت در شعر بهار بیشتر از شوقی است. او که از تاثیرگذارترین شاعران ادبیات تعلیمی در عصر خویش است در این مسیر از تعالیم بزرگان دین بهره می گرفته درحالیکه شوقی چنین نیست.

- توصیه به خودداری از جنگ افروزی در شعر هر دو شاعر وجود دارد؛ با این تفاوت که اندیشهٔ بهار در قالب نمادها و استعارات و اندیشهٔ شوقی به شکلی مستقیم و غیرخیالی بیان می‌شود.
- تفاوت یادشده در نوع بیان مطالب در رویکرد این دو شاعر در جهت انگیزش هم‌میهنان خود برای بازگرداندن دوران مجد و عظمت پیشین خود نیز صادق است.
- امید به داشتن آینده‌ای درخشان برای سرزمین خود -برپایهٔ اصل تشویق- در شعر بهار بیشتر از شوقی است.
- بهار و شوقی ضمن اشاره به جنبه‌های منفی تقلید از غرب به بیان نمونه‌هایی در هر دو حیطه می‌پردازند. ایشان به دنبال هدایت جامعه به سوی بلوغ فکری و بالندگی اجتماعی هستند که در سایهٔ خودباوری می‌توان به آن رسید.
- هر دو شاعر به آزادی زنان اعتقاد دارند و در میان معاصران خود بیش از دیگران به این مؤلفهٔ تربیتی پرداخته‌اند.
- هر دو شاعر به ضرورت آموختن دانش در میان زنان اعتقاد دارند. شوقی در این زمینه، بیش از بهار از تاریخ اسلام کمک گرفته است.
- دعوت به مقابله با فقر از سوی بهار، دعوت به یک تحول بنیادین و ریشه‌ای است که در نخستین گام در درون آدمی رخ می‌دهد اما در نقطهٔ مقابل، دعوت شوقی به مقابله با فقر یک دعوت اجتماعی است.
- هر دو شاعر بر ضرورت توسعهٔ علوم مفید تاکید می‌کنند.
- بهار معتقد به اخذ دانش و فناوری از غرب و بومی‌سازی آن است؛ درحالی که شوقی بر تکیه بر تولید ملی علم در داخل کشور اعتقاد دارد.
- به طور کلی اسلوب بیان شوقی، صریح، مستقیم، بی‌واسطه و کم‌بهره از صور خیال است، حال آنکه خیال شاعرانه و تصویرپردازی‌های هنری در شعر شاعر ایرانی نمود بیشتری دارد.

منابع و مأخذ:

- ۱ -العقاد، عباس محمود. (۱۹۵۰). شعراء مصر و بیناتهم فی الجیل الماضي ، القاهرة: مکتبه النهضة المصریة.
- ۲ -الفاخوری، حنا. (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: توس.
- ۳ -المقالح، عبدالعزیز. (۱۹۸۴). عمالقة عند مطلع القرن، الطبعة الأولى، بیروت: منشورات دار الآداب.
- ۴ -بهار، محمدتقی. (۱۳۵۴). دیوان اشعار، تهران: امیرکبیر.
- ۵ -جناب زاده، محمد. (۱۳۱۷). تعلیم تربیت در نظر سعدی، تهران: چاپخانه سیروس.
- ۶ -جودت، صالح. (۲۰۰۷). اللمحات الإجتتماعیة فی شعر أمير الشعراء إعداد و تقدیم محمد عبدالمطلب، شوقی و حافظ فی مرآة النقد، الطبعة الأولى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- ۷ -حاکمی، اسماعیل. (۱۳۸۶) بهار، سنت، تجدد مجموعه مقالات یادی دوباره از بهار ، به کوشش دکتر سعید بزرگ بیگدلی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ۸ -حائری، هادی. (۱۳۷۵). یکصدمین سالگرد میلاد بهار، تهران: نشر حدیث.
- ۹ -حسین، طه. (۱۹۳۳). حافظ و شوقی، القاهرة: منشورات الخانجی و حمدان.
- ۱۰ -زرینکوب، عبدالحسین. (۱۳۵۵). با کاروان حله، تهران: علمی.
- ۱۱ -سبزیان پور، وحید. (۱۳۸۶). ریشه‌های ایرانی امثال و حکم عربی در شعر بهار ، نامه فرهنگستان، دفتر ۹. (۱).
- ۱۲ -سپانلو، محمد علی.، (۱۳۷۴). ملک الشعرا ی بهار، تهران: طرح نو.
- ۱۳ -سلطان، منیر. (۱۹۹۲). البدیع فی شعر شوقی، الطبعة الثانية، اسکندریة: منشأة المعارف.
- ۱۴ -شریف، محمدحسن. (بی تا). تعلیم و تربیت در نظر فردوسی، تهران: انتشارات بنگاه چاپ و پخش کتاب.
- ۱۵ -شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۰). با چراغ و آینه، تهران: انتشارات سخن.
- ۱۶ -شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۸). ادبیات فارسی از عصر جامی تا روزگار ما ، ترجمه حجت الله اصیل، تهران: نشر نی.

- ۱۷- شوقی، احمد، دیوا (الشوقیات)، بیروت: دار الجیل، -ضیف، شوقی، (۱۹۷۵) شوقی شاعر العصرالحديث، الطبعة السادسة، القاهرة: دارالمعارف.
- ۱۸- ضیف، شوقی. (۲۰۰۷). **حافظ و شوقی و زعامة المصر الأدبية**، إعداد و تقديم محمد عبدالمطلب، شوقی و حافظ فی مرآة النقد، الطبعة الأولى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة
- ۱۹- علوی، حمیدرضا. (۱۳۸۷). **تجلی تعلیم و تربیت در ادب فارسی**، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر.
- ۲۰- مندور، محمد. (۱۹۷۰). **اعلام الشعرالعربی الحديث: احمد شوقی**، احمد زکی ابوشادی، بشاره الخوری، بیروت: المكتب التجاري للطباعة و النشر.
- ۲۱- نیکو همت، احمد. (۱۳۶۱). **زندگی و آثار بهار، تهران: گروه انتشاراتی آباد.**
- ۲۲- همایی، جلال الدین. (۱۳۸۷). **مقام بهار**، به اهتمام میلاد عظیمی، من زبان وطن خویشم. (نقد و تحلیل و گزیده اشعار ملک الشعراء بهار)، تهران: سخن.
- ۲۳- یلمه‌ها، احمدرضا. (۱۳۹۰). **بررسی تطبیقی اشعار فردوسی و حافظ**، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال سوم، شماره یازدهم.

تأثیر آموزه‌های اخلاقی و تربیتی برگرفته از آیات قرآن در ۴ باب نخست بوستان سعدی

دکتر سید محمود سید صادقی¹

چکیده

برای اینکه جامعه‌های به فرهنگ متعالی دست یابد، تنها راه، آموزش و تربیت نسلی است که صفات نیک بشری را سرلوحه افکار و اعمال خود قرار دهد. برای نیل به این هدف ارزشمند، پرداختن به علوم انسانی، به‌ویژه ادبیات ضروری به نظر می‌رسد؛ چرا که شعر و متون ادبی، بهترین مظهر تجلی اندیشه‌های ناب بشری است. از طرفی از آن‌جا که قرآن، دربرگیرنده متعالیترین و برترین دستورالعمل برای سعادت دنیوی و اخروی انسان است؛ بیشک متونی که تحت تأثیر تعالیم و آموزه‌های این کتاب آسمانی به رشته تحریر درآمده باشند، بهترین وسیله برای فرهنگ‌سازی و آموزش خواهند بود. شعرا و نویسندگان فارسی زبان، از دیرباز به مقوله تعلیم و تعلم در آثار خویش توجه ویژه داشته‌اند و در زمینه اخلاق، عرفان و تربیت، با بهره‌گیری از تعالیم الهی، آثار بزرگی خلق کرده‌اند. کتاب بوستان سعدی به نظم اثری گرانبها در ادبیات تعلیمی که نگاهی ویژه به آموزه‌های اخلاقی و دینی داشته و با انعکاس این تعالیم در داستانهای شیرین، به شیوه غیر مستقیم و از طریق نقل حکایات زیبا، مدینه فاضله‌های را ترسیم نموده و مخاطبان را در هر دوره‌ای، از اندرزا و تعالیم راهگشا به‌رمند مینماید. بیان پند و اندرز با زبان حکایت و داستان، هم در ادبیات شفاهی و متون پیش از اسلام در زبان فارسی رواج داشته است و هم در قرآن کریم، خداوند انسان‌ها را با بیان داستانهایی از زندگی گذشتگان، به نیکیها سفارش نموده و از رذایل برحذر داشته است. در این پژوهش، حکایات دلانگیز بوستان سعدی مورد بازبینی قرار گرفته و میزان تأثیرپذیری آنها از رهنمودها و داستانهای کتاب مقدس قرآن، تبیین میگردد. همچنین کاربردی بودن آموزه‌های چنین آثاری در عصر حاضر، بررسی میگردد.

واژه‌های کلیدی: آموزه‌های اخلاقی، تربیتی، قرآن کریم، بوستان سعدی.

1- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر.

مقدمه

در هر جامعه‌ای و به ویژه جوامعی که از فرهنگی اصیل، ریشه‌دار و مبتنی بر معنویات برخوردار هستند، تعلیم و تعلم جایگاهی ویژه دارد. در واقع از راه آموزش صحیح، صفات برجسته انسانی ارتقا مییابد و اندیشه بشر، از جنبه‌های گوناگون معنوی، فکری، اخلاقی و روانی به شکوفایی می‌رسد. برای داشتن جامعه‌ای سالم و متعالی، یکی از بنیادین‌ترین و مهم‌ترین اصولی که باید مورد توجه قرار گیرد، مقوله اخلاق است. در همه مکاتب توحیدی، و به‌ویژه در دین اسلام، پرداختن به آموزه‌های اخلاقی، جایگاهی والا دارد. در واقع کرامت‌های اخلاقی، تهذیب نفس و پاکی روح و روان، یکی از مسائل اساسی است که خداوند از طریق پیامبران، به انسانها آموخته است و آن را، راهی برای نزدیکی به خداوند معرفی کرده است. کتاب مقدس قرآن، کاملترین و جامع‌ترین منبعی است که تمام جوانب زندگی انسان را دربر گرفته و برای تمام مشکلات بشر، راهکارهای ارزشمندی ارائه داده است.

بوستان سعدی، اثر منظوم استاد مسلم سخن، سعدی شیرازی، یکی از نمونه‌های برجسته ادب تعلیمی به‌شمار می‌رود. سعدی در این کتاب سترگ، با تأسی از آموزه‌های انسانساز قرآن، در قالب داستانهای دل‌کش، جامعه‌های آرمانی را در مقابل دیدگان بشر، به تصویر کشیده است. در این کتاب، کلیه فضایل اخلاقی، از فردیت‌ترین اصول خودسازی و تزکیه نفس گرفته، تا برونیت‌ترین امور اخلاقی در اجتماع، مانند عرصه سیاست و مملکتداری و اداره حکومت، به نحو دلپذیری بیان شده است. سعدی با ارائه حکایت‌های کوتاه، جامعه انسانی را آنگونه که باید باشد، به انسانها نشان می‌دهد. او در این کتاب ارزشمند، همه اقشار جامعه، از هر سن و طبقه اجتماعی را مخاطب قرار می‌دهد، و تمام ویژگی‌های یک انسان حقیقی را، فارغ از اینکه چه مقام و موقعیت اجتماعی داشته باشد، بیان می‌کند.

بیتردید کتاب بوستان، برای هدف‌های تربیتی و اخلاقی تصنیف و تدوین شده است.

«بوستان آمیخته‌ای است از عرفان، تصوف، مناجات‌نامه‌های است با پیام پیامبران نیکی که

آفریده ذوق خیال شاعر است که بدی و زشتی را قدری ننهاد و نیکی و زیبایی و درخشندگی را اساس خصوصیات انسانی ساختهاست. بدها هم چندان بد نیستند و با یک حرکت، به طرف خوبی گرایش مییابند. انسان در بوستان چنان که باید باشد است، نه چنان که هست.» (هاشمی نسب، ۱۳۷۱: ۱۸۹)

گفتار نخست:

یکی باب عدل است و تدبیر و رای نگهبانی خلق و ترس از خدای

چنان که از نام انتخاب شده برای این باب مشخص است، سعدی در این باب به تبیین مسائل مربوط به مملکتداری و چگونگی پاسداشت زیردستان و رعایت تدبیر و کاردانی و عدالت در کار حکومت، پرداخته است.

میتوان گفت، مخاطب اصلی وی در این باب، پادشاهان و امرا و نیز گماشتگان و کارگزاران ایشان می‌باشد، در واقع هرکس که مسند قدرتی در دست دارد و بر گروهی امیر است. از آنجا که طبع متکبر این‌گونه افراد، معمولاً با پند و اندرز سازگار نیست و استقبال چندان از طرف ایشان از ناصحان صورت نمیگیرد، سعدی با زبان شیوا و در قالب حکایات دل‌پذیر، نصایح خود را به آنها عرضه میکند:

اگر شربتی بایست سودمند ز سعدی ستان تلخ داروی پند
به پرویزن معرفت بیخته به شاهد عبارت بر آمیخته

(سعدی، ۱۳۸۳: ۷۵)

در جایجای این باب سعدی اشاره میکند که اگرچه شنیدن پند و اندرز، سخت و تلخ است، اما باعث سعادت‌مندی در دنیا و آخرت میگردد از این رو اگرچه بارها نصیحت را به داروی تلخ تشبیه نموده است، از شاهان و امرا میخواهد که به اندرزهای او عمل کنند:

نصیحت که خالی بود از غرض چو داروی تلخ است دفع مرض

(همان: ۶۱)



که گفتار سعدی پسند آیدش
وگر نشنوی خود پشیمان شوی

نصیحت کسی سودمند آیدش
ترا نیک پند است اگر بشنوی

(همان: ۱۹)

امام علی (ع) میفرماید: «میان شما و پند و اندرز پرده‌های است از غرور و غفلت.»
(نهج‌البلاغه: ۴۱۸)

اگر عاقلی یک اشارت بسست
به انصاف بیخ نکوهش بکن

ازین به نصیحت نگوید کسّت
وگر سخت آید نکوهش ز من

(سعدی، ۱۳۸۳: ۷۲)

این ابیات تلمیحی دارد به آیه ۷۹ سوره اعراف: «ای قوم من، من ابلاغ رسالت از خدای خود نمودم و شما را نصیحت کردم لیکن شما ناصحان را دوست نمی‌دارید.»
از امام علی (ع) نقل شده است: «آنکس که دوست خود را به پنهانی نصیحت کند وی را زینت داده...» (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۷۶۳)

نکوهش کنان دوست دار توآند

ستایش سرایان نه یار توآند

(سعدی، ۱۳۸۳: ۷۱)

در این باب مجموعاً ۲۷ حکایت نقل شده است و در خلال آنها، نکات اخلاقی فراوانی، با عنایت به آیات و احادیث ذکر شده است، از جمله:

عدالت پروری:

زمان سعدی، اوج استیلای مغول بر سرزمین ایران است؛ مغولان افرادی خون‌ریز و ستمگر بودند، که به دلیل پرورش یافتن در فرهنگ قبیله‌ای، با رسم و رسوم حکومت و سلطنت آشنایی نداشتند. گویا خداوند با مسلط کردن مغولان بر این سرزمین، قهر و خشم خود را به ایرانیان نشان می‌دهد:

دهد خسروی عادل و نیک رای

به قومی که نیکی پسندد خدای

نهد مُلک در پنجه ظالمی

چو خواهد که ویران کند عالمی

سگالند از او نیکمردان حذر

که خشم خدایست بیدادگر

(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۲)

از نظر سعدی، عدالتمحوری، اصلیت‌ترین ویژگی است که دربارهٔ یک حکومت ایده‌آل، به ذهن می‌رسد؛ رعایت انصاف، عدالت و رعیت‌پروری، مهمترین اصل در امور مملکتداری و حکومت به‌شمار می‌رود. سعدی شاعری اجتماعی و فرهنگی است، بنابراین ظلم و ستم حکام و امرا را برنمی‌تابد و به مقابله با آنان می‌پردازد؛ اما شمشیر او، زبان و قلم است که از هر سلاحی، برنده‌تر و کارتر است. او خود را به دربار نزدیک می‌کند، اما نه برای تملق و بدست آوردن متاع دنیوی؛

مرا طبع ازین نوع خواهان نبود سر مدحت پادشاهان نبود

(همان: ۱۲)

بلکه برای ارشاد درباریان به راه خدا و فراخواندن ایشان، به داد گستری و عدالت پروری. از این رو اشعار مدحی او نیز با مدح شعرای درباری متفاوت است:

تو منزل شناسی و شه راهرو	تو حق گوی و خسرو حقایق شنو
چه حاجت که نه کرسی آسمان	نهی زیر پای قزل ارسلان
بگو پای عزت بر افلاک نه	بگو روی اخلاص بر خاک نه

(همان: ۱۷)

سعدی با شهادتی بی‌مانند، شاهان و امیران را به عدل و احسان فرا می‌خواند، و پادشاه را وامیدارد که مصلحتان‌دیش رعیت باشد.

بر آن باش تا هرچه نیت کنی	نظر در صلاح رعیت کنی
الا تا نیچی سر از عدل و رای	که مردم ز دست نیچند پای
گریزد رعیت ز بیدادگر	کند نام زشتش به گیتی سمر

(همان: ۲۱)

تلمیح است به آیه: «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (ال عمران / ۱۵۳).

علاوه بر خود حاکم یا پادشا، کارگزاران وی نیز باید خداترس و عدالت‌پرور باشند:

خداترس را بر رعیت گمار
بداندیشتست آن و خونخوار خلق
ریاست به دست کسانی خطاست
مکن صبر بر عامل ظلمدوست
که معمار ملک است پرهیزکار
که نفع تو جوید در آزار خلق
که از دستشان دستها بر خداست..
که از فربهی بایدش کند پوست

(همان: ۲۲)

«بگو پروردگار من شما را به عدل و درستی امر کرده.» (اعراف / ۲۹)

مملکت با ظلم به تباهی میافتد:

تبه گردد آن مملکت عنقریب
کزو خاطر آزرده گردد غریب

(همان: ۲۳)

مکن صبر بر عامل ظلمدوست
که از فربهی بایدش کند پوست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۲)

خداوند به این معنی در قرآن اشاره کرده است «فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا» (انعام / ۶)

کنترل خشم به کمک عقل و خرد:

لازم است پادشاه با خردمندی خشم خود را کنترل نماید؛ چرا که اگر خشم، بر وجود انسان لشکر بکشد، انصاف و دین را از بین میبرد و موجب پشیمانی میشود، و پادشاهی که نتواند بر خشم خود مسلط باشد شایسته فرمانروایی بر مردم نیست:

نگویم چو جنگ آوری پایدار
تحمیل کند هرکه را عقل هست
سر پرغرور از تحمل تهی
چو لشکر برونناخت خشم از کمین
چو خشم آیدت عقل بر جای دار
نه عقلی که خشمش کند زیردست
حرامش بود تاج شاهنشهی
نه انصاف ماند نه تقوی نه دین

(همان: ۳۷)

کنترل خشم در قرآن و متون دینی، همواره سفارش شده است و این عبارت میتواند تلمیحی به آنها داشته باشد، از جمله در قرآن کریم، آیه ۱۳۴ سوره‌ال عمران آمده است:

«وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ».

امام علی (ع) میفرماید: «خشم دشمن است خویشان را در اختیارش قرار مده.»
(حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۹۵)

«خشم صاحب خود را به نابودی میکشانند و عیبهایش را آشکار میسازد.» (همان: ۹۵)

همچنین لزوم رعایت تدبیر و اندیشه در دستورات پادشاه برای جلوگیری از ندامت:
بهنندیسبکدست بردن بهتیغ بهدندان گزد پشت دست دریغ

(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۶)

نکوهش مردم آزاری

اگر مار زاید زن باردار به از آدمی زاده دیوسار
زن از مرد مودی به بسیار به سگ از مردم مردم آزار به

(همان: ۶۹)

مکافات مودی به مالش مکن که بیخس برآورد باید ز بن

(همان: ۲۲)

حدیثی از پیامبر (ص) در این مورد: «آنکس که مسلمانی را آزار دهد به حقیقت مرا آزرده است.» (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۲۸۲)
و نیز «هرکس همسایه‌اش را آزار دهد خداوند بوی بهشت را بر او حرام نموده و جایگاهش را دوزخ قرار دهد.» (همان: ۲۸۲)

اشاره به ناپایداری دنیا:

دنیا در نظر سعدی، مطلقاً قابل تکیه و اعتماد نیست؛ با همه کس بیوفاست و پیوسته در حال تغیر و دگرگونی، روزی بر تختی و روزی پایمال بخت، هیچ کس عمر ابدی ندارد. «دنیا با اینکه عروس هزار داماد است، ظاهر خود را چنان میآراید که شهوتپرستان را مفتون خود کرده است و تنها راه رهایی از جادوی دنیا، پناه بردن به خداوند است. همانطور که رسول خدا میفرماید: إِحْذَرُوا الدُّنْيَا فَإِنَّهَا آسَحْرٌ مِنْ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ». (بارانی، ۱۳۹۱: ۷۲) سعدی به این معانی در بوستان فراوان اشاره نموده است:

- جهان ای پسر ملک جاوید نیست
ز دنیا وفاداری امید نیست
(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۳)
- چنین است گردیدن روزگار
سبک سیر و بد عهد و ناپایدار
(همان: ۶۶)
- کرا جاودان ماندن امید ماند
تو دیدی کسی را که جاوید ماند
(همان: ۶۷)
- مَنه بر جهان دل که بیگانهایست
نه لایق بود عیش با دلبری
چو مطرب که هر روز در خانهایست
که هر بامدادش بود شوهری
(همان: ۶۶)
- ابیات فوق تلمیحی است از آیه ۱۴۰ سوره آل عمران. «و تِلْكَ آيَاتُ نُدَاوِلْهَا بَيْنَ النَّاسِ»
«دنیا جای گذشتن است نه سرای ماندن و اقامت گزیدن.» (نهج‌البلاغه: ۳۹۲)
- بنابراین، در این دنیای فانی، باید به فکر آخرت بود و توشه‌های برگرفت؛ در واقع، دنیا
مزرعه آخرت است، پیامبر(ص) در این مورد میفرماید: «هرکه از دنیا توشه بگیرد در
آخرت سودش دهند.» (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۴۵۰)
- بدین پنج روزه اقامت مناز
به اندیشه تدبیر رفتن بساز
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۶)
- مرگ همه را درمییابد:
همه ابناء بشر در برابر مرگ یکسان هستند و روزی که مرگ فرارسد، شاه و گدا،
فقیر و غنی، اجل را ملاقات خواهند نمود:
- وگر سر به اوج فلک بر برد
به مرگ از سرش هر دو بیرون شود
اگر بنده‌ای بار بر سر برد
دگر کس فرو مانده در ضعف و رنج
(همان: ۷۸)
- تو گر کامرانی به فرمان گنج

به دروازهٔ مرگ چون در شویم

به یک هفته با هم برابر شویم

(همان: ۷۵)

اگر سرفرازی به کیوان بر آست

وگر تنگ‌دستی به زندان در است

چو خیل اجل بر سر هر دو تاخت

نمی‌شاید از یکدگرشان شناخت

(همان: ۵۷)

به این مضمون بارها در قرآن کریم اشاره شده است، خداوند میفرماید: عاقبت مرگی که از آن می‌گریزید شما را ملاقات خواهد کرد.» (جمعه / ۸) و یا در آیهٔ ۲۶ الرحمن: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (هرکس روی زمین است دست‌خوش مرگ و فنا است.) اگرچه انسان فانی و میراست، اما تنها نام نیک است که مایهٔ جاودانی است و همواره از انسان به یادگار می‌ماند. درواقع یکی از نشانه‌های خردمندی، باقی گذاردن نام نیک است و این بهدست نمی‌آید، مگر با بنای سنتی نیکو:

بد و نیک مردم چو می‌بگذرد

همان به که نامت به نیکی برند

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۲)

نیامد کسی در جهان کو بماند

مگر آن کزو نام نیکو بماند

نمرد آن‌که ماند از پس او به جای

پل و برکه و خان و مهمان‌سرای

(همان: ۲۶)

پیامبر (ص) میفرماید: «هرکه مسجدی بسازد خداوند در برابر هر و جب از آن در بهشت شهری به وی دهد که مساکن آن از طلا و نقره و مروارید است.» (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۳۴۱)

امام صادق (ع): «از جمله کارهایی که مسلمان بعد از مرگش از آن سود میبرد

درختکاری است.» (همان: ۲۶۶)

«نمرده است کسی که کار و روش نیکی از او به جای مانده باشد که مردم از آن پیروی

کنند و یا سخن حکمت‌آمیزی از او به یاد مانده باشد که وی را یاد کنند.» (همان: ۶۸۹)

بزرگی کزو نام نیکو نماند

توان گفت با اهل دل: کو نماند

وزان کس که خیری رسد بر کسان دمامد رسد رحمتش بر روان

(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۶)

البته سعدی بارها اشاره میکند که تنها زنده‌نامیرا و مالک حقیقی و همیشگی جهان، خداوند است:

همه تخت و ملکی پذیرد زوال به جز ملک فرمانده لایزال

(همان: ۶۶)

که بر تخت و ملکش نیامد زوال؟ نماند به جز ملک ایزد تعال

(همان: ۴۶)

تعبیر ابدی بودن خداوند نیز بارها در قرآن بیان شده است مثلاً با عبارت: حَيُّ الَّذِي لَا يَمُوت.

و نیز: «هرکه روی زمین است فانی است و زنده باقی لایزال ابدی تنها خدای منعم باجلال و با عظمت است.» (الرحمن / ۲۶ و ۲۷)

بخشش بر زیردستان:

از میان خصلتهای نیک پادشاهی، دل‌سوزی و ترخم نسبت به زیردستان است که به این معنی در بوستان بارها اشاره شده است:

که حق مهربان است بر دادگر ببخشای و بخشایش حق نگر
تو ناکرده بر خلق بخشایشی کجا بینی از دولت آسایشی

(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۲)

تلمیح است به این آیه: «باید مؤمنان عفو و گذشت پیشه کنند و از بدی‌ها درگذرند آیا دوست نمی‌دارید که خدا هم در حق شما مغفرت نماید.» (نور/۲۲)

نظر کن بر احوال زندانیان که ممکن بود بیگنه در میان

(همان: ۳۷)

دست‌گیری از افتادگان:

در تمام متون اخلاقی، گرفتن دست گرفتاران و یاری رساندن به کسانی که دچار مشکلی هستند، امری ستوده و پسندیده است و انسان همواره به آن سفارش شده است. از میان خصلت‌های ستوده برای پادشاهان، دلسوزی و ترحم نسبت به افتادگان است:

نخواهی که باشد دلت دردمند دل دردمندان برآور ز بند

(همان: ۴۲)

گرفتم کز افتادگان نیستی چو افتاده بینی چرا نیستی

(همان: ۴۹)

تا جایی که بهدست آوردن دل دیگران و تأمین آرامش و آسایش غم‌دیدگان بزرگ‌ترین عبادت شمرده شده است:

مپندار اگر طاعتی کرده‌ای که نُزلی بدین حضرت آورده‌ای
به احسانی آسوده کردن دلی به از الف رکعت به هر منزلی

(همان: ۹۹)

از امام رضا منقول است: «کسی که برای برطرف کردن نیاز برادر دینی خود اقدام کند بهتر است از اعتکاف دو ماه متوالی در مسجدالحرام با زبان روزه.» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴: ۶۷۳)

خورنده که خیرش برآمد به دست به از صائم‌الدهر دنیاپرست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۰۰)

نخواهی که باشی پراکنده دل پراکندگان را ز خاطر مهل

(همان: ۹۰)

نزدیک به این مضمون، حدیثی از امام علی(ع) که میفرماید: «سوگند به خدایی که هر صدایی را می‌شنود، هرکس دلی را شاد کند خداوند از آن شادی لطفی برای او قرار دهد که به هنگام مصیبت چون آب زلالی بر او باریدن گرفته و تلخی مصیبت را از او بزداید.» (نهج‌البلاغه: ۲۵۷)



به حال دلِ خستگان در نگر
که روزی تو دل خسته باشی مگر
درون فرو ماندگان شاد کن
ز روز فروماندگی یاد کن

(همان: ۹۰)

توصیه به سفر:

سعدی شاعری است که تجربیات فراوانی را در سفر کسب کرده، در سفر علم آموخته و با علوم الهی و دنیوی آشنا شده است، بنابراین طبیعی است که معتقد است سفر تجربه را زیاد میکند:

در اقصای عالم بگشتم بسی
به سر برده‌ام ایام با هر کسی
تمتع ز هر گوشه‌ای یافتم
ز هر خرمنی خوشه‌ای یافتم

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۰)

خداوند نیز در قرآن انسانها را به گردش در زمین سفارش میکند و آن را راهی برای شناخت و نزدیک شدن به خداوند میداند: « قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ » (نمل / ۷۰)

شنیدم که مردی مبارک حضور
به نزدیک شاه آمد از راه دور
حقایق‌شناسی جهان دیده‌ای
هنرمندی آفاق گردیده‌ای
بزرگی زبان‌آوری کردان
حکیمی سخن‌گوی بسیار دان

(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۵)

جهان دیده و دانش اندوخته
سفر کرده و صحبت آموخته

(همان: ۲۷)

«آیا این کافران در روی زمین به سیر و تماشا نرفتند تا دل‌هاشان بیش و هوش یابد و گوششان به حقیقت شنوا شود.» (حج / ۴۶)

کوتاه سخن اینکه، سعدی در این باب، حاکمان وقت را مخاطب قرار داده است؛ اما نحوهٔ پرداختن او به موضوع به‌گونه‌ای است که میتوان این مفاهیم را، در تمام دورانها و خطاب به تمام فرمان‌روایان بیدادگر، به‌کار برد. او با شیوه‌های متعادل، با زبانی نرم و

شیوا، وظیفه هدایتگری خود را به نحو احسن و اکمل، انجام داده است. سعدی با یادآوری اعمال نیک حاکمان دادگر، و کارهای ناپسند فرمانروایان ظالم، در لابه‌لای حکایات دلپذیر، حاکمان روزگار خود را با آنها مقایسه میکند؛ تا علاوه بر اینکه حس عدالت‌پروری را در آنها بیدار میکند، محرک مناسبی برای خوی رعیت‌نوازی، ترحم، و مهرورزی است. از دیگر سو، با تقبیح رفتار حاکمان ظالم، و یادآوری عاقبت دردناک و توأم با شرمندگی آنها، برای ادامه آن اعمال ننگین، چون عاملی بازدارنده است. در واقع در زمانی که امر به معروف و نهی از منکر، به صورت مستقیم به حکام امکانپذیر نبوده، سعدی با بیان حکایت و نسبت دادن رفتارهای ناشایست به پادشاهان گذشته، آنان را از زشتی اعمالشان آگاه میکرده است.

گفتار دوم:

دوم باب احسان نهادم اساس که محسن کند فضل حق را سپاس

در باب دوم چنانکه از عنوان آن بر میآید، حکایات فراوانی با درونمایه تشویق به احسان و بخشندگی و نیکوکاری دیده میشود. علاوه بر آن، در بطن حکایات بابهای دیگر نیز به این مقوله بسیار پرداخته شده است.

کرم کن که فردا که دیوان نهند منازل به مقدار احسان نهند

کسی را که حسن عمل بیشتر به درگاه حق منزلت بیشتر

(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۶)

در قرآن و روایات دینی نیز، موضوع احسان و نیکوکاری بسیار مورد توجه قرار گرفته است: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ... وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران / ۱۲۴) در آغاز باب دوم، سعدی جود و بخشش را همپایه دانش و تقوی میداند و کسانی که این صفات را نداشته باشند در واقع از معنای انسانیت بیبهره‌اند:

کرا دانش و جود و تقوی نبود به صورت درش هیچ معنا نبود

(سعدی، ۱۳۸۳: ۸۹)



در همین مورد حدیثی است از امام علی (ع): «هرکه جود ورزید بزرگ گردید.»
(نراقی، ۱۳۷۴: ۴۰۸)

در این باب، ۲۶ حکایت با موضوعات دست‌گیری از یتیمان، احسان و جود نسبت به بیچارگان، مهمان‌نوازی، کرم و سخاوت، و به‌طور کلی نیکی کردن به افراد درمانده اختصاص یافته است.

دنیا مزرعه آخرت است:

سعدی بارها به این نکته اشاره میکند که ضمن شکرگزاری و استفاده از نعمتهای دنیا، باید سعی در برقراری تعادل در امور دنیوی و اخروی داشته باشیم:

نخواهی که مُلکَت برآید به هم غم ملک و دین هر دو باید به هم

(سعدی، ۱۳۸۳: ۷۸)

زیان می‌کند مرد تفسیردان که علم و ادب می‌فروشد به نان

کجا عقل یا شرع فتوی دهد که اهل خرد دین به دنیا دهد

(همان: ۹۳)

مذمت دنیاپرستی به معنی انکار دنیا نیست؛ و اگرچه عارفان، دنیا را بازدارنده از پرداختن به خدا می‌دانند؛ اما، باید از سرمایه عمر و نعمتها، به‌عنوان وسیله‌ای برای فراهم کردن توشه آخرت بهره برد:

کسی گوی دولت ز دنیا بُرد که با خود نصیبی به عقبی بُرد

(همان: ۹۰)

نپندارم ای در خزان کشته جو که گندم ستانی به وقت درو

(همان: ۵۹)

در قرآن و روایات این نکته گوشزد شده است؛ چنانکه از پیامبر اکرم (ص) منقول است: «هرکه از دنیا توشه برگیرد در آخرت سودش دهند.» (نهج‌الفصاحه: ۴۵۰)

طرز برخورد با دنیا مشخص‌کننده عاقبت کار است؛ به‌گونه‌ای که دنیا هم میتواند انسان را به کمال برساند و هم موجب تیرهریزی گردد. اما نیک و بد اعمال ما، علاوه بر

اینکه پاداش یا عقاب اخروی را در بر دارد؛ موجب نیکبختی یا سیهریزی در دنیا نیز میشود؛ امام محمد باقر میفرماید: «هیچ کس نیست که به دیگری ظلم کند مگر اینکه خداوند به آن ظلم او را می‌گیرد در جان یا مال او.» (نراقی، ۱۳۷۴: ۴۷۷)

کسی دانه نیک مردی نکاشت	کزو خرمن کام دل بر نداشت
نه هرگز شنیدم در عمر خویش	که بد مرد را نیکی آمد به پیش
اگر بد کنی، چشم نیکی مدار	که هرگز نیارد گز انگور بار
رطب نورد چوب خر زهره بار	چو تخم افکنی بر هم چشم دار

(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۸)

شاد کرد دل یتیمان:

یتیمان از جمله کسانی هستند که به واسطه محروم شدن از مهر پدر، همواره دلی دردمند و رنجور دارند؛ سعدی از آنجا که در کودکی پدر خود را از دست داده است، با غم یتیمان بیگانه نیست، و با اینکه تحت سرپرستی خاندان مادری خود بود، و از مهر و حمایت ایشان برخوردار، غم از دست دادن پدر را فراموش نمی‌کند:

مرا باشد از درد طفلان خیر	که در طفلی از سر برفتم پدر
من آن‌گه سر تاجور داشتم	که سر بر کنار پدر داشتم

(سعدی، ۱۳۸۳: ۹۱)

البته مقصود سعدی از شاد کردن یتیمان، تنها حمایت مالی و برطرف کردن نیازهای مادی نیست؛ بلکه آنان به محبت و عطف نیز نیازمندند. در متون اسلامی و بهویژه قرآن، بسیار به این مقوله پرداخته شده و به دستگیری از یتیمان و شاد کردن آنها سفارش شده است تا جاییکه در ردیف پرستش خدا و خواندن نماز و پرداخت زکات قرار گرفته است:

«و هنگامی که از بنیاسرائیل عهد گرفتیم که جز خدای یکتا را نپرستید و درباره پدر و مادر و خویشان و یتیمان و فقیران نیکی کنید و به زبان خوش با مردم تکلم کنید و نماز بهیپا دارید و زکات دهید.» (بقره/ ۸۳)

پدر مرده را سایه بر سر فکن
غبارش بیفشان و خارش بکن
به رحمت بکن آتش از دیده پاک
به شفقت بیفشانش از چهره خاک

(سعدی، ۱۳۸۳: ۹۱)

از پیامبر (ص) منقول است:

«بهترین خانه‌های شما خانه‌ای است که در آن یتیمی محترم باشد.» (نهج‌الفصاحه: ۸۲۲)

همچنین خداوند علاوه بر اینکه در جایجای قرآن، انسانها را به اکرام یتیمان فراخوانده‌است، آن‌ها را از ضایع کردن حق یتیمان و پایمال کردن مال ایشان برحذر داشته است و این عمل را ظلمی عظیم میدانند و سزاوار آتش:

«آنان که اموال یتیمان را به ستمگری میخورند در حقیقت آنان در شکم خود آتش

جهنم فرو میبرند و به زودی در آتش فروزان آن خواهند افتاد.» (نساء / ۱۰)

بیندیش از آن طفلک بی‌پدر
وز آه دل دردمندش حذر

(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۸)

دست‌گیری از بیچارگان و فقرا:

خداوند در قرآن، تأکید میکند که در نعمتهایی که به ما بخشیده است و در روزی حلال ما، سهمی برای فقرا و درماندگان در نظر گرفته است و پیوسته انسانها را، به انفاق و بخشش در راه خدا فراخوانده است. در فرایض دینی مسلمانان، خمس و زکات، جایگاهی ویژه دارد و از واجبات الهی است. علاوه بر آن، انسانها را به بخشش با میل خود، ترغیب نموده است و این کرم را، قرضی به خدا خوانده و اجر و ثوابی عظیم برای آن در نظر گرفته است. سعدی نیز تحت تأثیر این تعالیم الهی، در حکایات خود بارها این نکته را یادآوری نموده است:

پریشان کن امروز گنجینه چُست
که فردا کلیدش نه در دست توست

مکن بر کف دست نه هرچه هست
که فردا به دندان بری پشت دست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۹۰)

البته این بخشندگیها شرایطی نیز دارد؛ چنانکه امام علی(ع) میفرماید: «مبادا به احسانی که به رعیت کرده‌ای به آنها منت بگذاری که منت احسان را خنثی میکند.» (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۴۷۹)

چو انعام کردی مشو خودپرست که من سرورم دیگران زیردست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۹۲)

«صدقات خود را با منت گزاردن و آزار رساندن باطل نکنید.» (بقره/ ۲۶۴)
از سویی اگر کسی توان دستگیری از فقرا را ندارد، باید با رویی گشاده و زبانی نرم، با سائلان برخورد کند و با خُلق تنگ و ترشرویی، آنان را نیازارد؛ چراکه درخواست کردن چیزی از کسی بسیار آزاردهنده و ناخوشایند است:

دل زیردستان نباید شکست مبادا که روزی شوی زیردست
توانگر ترشروی باری چراست؟ مگر می‌ترسد ز تخرلی خواست؟

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۰۳)

گرفتم که سیم و زرت چیز نیست چو سعدی زبان خوشت نیز نیست

(همان: ۱۷۲)

اصولاً باید روی آوردن سائل به در خانه خود را رحمت و مغفرتی از جانب خدا بدانیم. امام علی(ع) می‌فرماید: «مسکین فرستاده خداست، (چون خدا او را از روزی کمبهره گردانیده به آن ماند که او را نزد غنی و چیزدار فرستاده تا او را به فرستاده خود آزمایش کند) پس کسی که او را منع کند (کمکی ننماید) خدا را منع نموده است.» (نهج - البلاغه: ۱۲۳۲)

شنیدم که مغروری از کبر مست در خانه بر روی سائل بیست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۱۸)

در معرفت بر کسانی است باز که درهاست بر روی ایشان فراز

(همان: ۱۲۱)

مهماننوازی

پذیرایی و اکرام مهمان از سنت‌های پسندیده‌ای است که رعایت آن، نشانه کرم و سخاوت است. از پیامبر اکرم (ص) منقول است: «مهمان روزی خویش با خود می‌آورد و گناهان صاحبخانه را میبرد.» (نهج‌الفصاحه: ۷۸۵)

مهمان، یا دوست و آشناست و به دیدار و ملاقات ما آمده، که در این صورت گشاده‌رویی و تکریم وی بر ما فرض است، چنانکه پیامبر میفرماید: «وقتی کسی به ملاقات شما آمد وی را گرمی دارید.» (همان: ۷۸۴) و در قرآن نیز در داستان حضرت ابراهیم این خلق پسندیده ذکر شده است:

«آیا حکایت مهمانان گرمی ابراهیم به تو نرسیده است؟... آن‌گاه نزد اهل بیت خود رفت و کباب گوساله فریبهی نزد مهمانان آورد.» (ذاریات/ ۲۴ و ۲۵)

در حکایات این باب، به‌خوبی این معنی نقل شده است: حاتم علاوه بر اینکه اسب تیز تک و محبوبش را برای مهمانانی که قصد داشتند بخشندگی‌اش را بیازمایند سر میبرد تا مهمانان شب را با گرسنگی سپری نکنند؛ حتی حاضر است شبانه سر خود را نیز به میهمانی که به دنبال سر حاتم آمده، ببخشد.

مروت ندیدم در آیین خویش که مهمان نخسبد دل از ناهه ریش

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۱۲)

بخندید برنا که: حاتم منم سر اینک جدا کن به تیغ از تنم
نباید که چون صبح گردد سفید گزندت رسد یا شوی ناامید

(همان: ۱۱۳)

گاه ممکن است مهمان مسافری باشد، بدون سابقه‌آشنایی، و به‌ویژه مسافری که در راه مانده باشد و توشه‌آدامه سفر نداشته باشد، که در قرآن، ابن‌السَّیِّل خوانده شده است: «و بدانید که هرچه غنیمت و فایده برید خمس آن خاص خدا و رسول و خویشان و فقیران و در راهماندگان است.» (انفال/ ۴۱)

شنیدم که یک هفته ابن‌السبیل

نیامد به مهمان‌سرای خلیل

ز فرخنده خوبی نخوردی به گاه

مگر بینوایی درآید ز راه

(سعدی، ۱۳۸۳: ۹۲)

حاتم طایبی، به واسطه همین بخششها، نام نیکی در تمام متون ادبی از خود به یادگار گذاشته است، در بوستان چندین حکایت، به بیان بخشندگی و کرم او و خاندانش اختصاص یافته است؛ بهگونهای که هر کریم و بخشنده‌ای را با نام او مثال میزنند. امام علی (ع) میفرماید: «شایسته‌ترین مردم به کرم کسی است که کریمان به او شناخته شوند.» (نهج‌البلاغه: ۴۴۱)

حرامت بود نان آنکس چشید

که چون سفره ابرو به هم درکشید

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۷۲)

فراگیر بودن ترخم و کرم:

سعدی عطف و رأفت را به حدی میرساند، که از مردم میخواهد در حق حیوانات

نیز خوشرفتار و رحیم باشند:

یکی در بیابان سگی تشنه یافت

برون از رمق در حیاتش نیافت ...

به خدمت میان بست و باز و گشاد

سگ ناتوان را دمی آب داد

(همان: ۱۰۲)

در مکتب سعدی، فردی که در حق حیوانی رأفت دارد، چگونه ممکن است در حق انسانها کریم و بخشنده نباشد؛ بنابراین چنین انسانی شایسته لطف و بخشش خداوند است، بهواسطه همین کرم، خداوند به پیامبر زمان وحی میکند که گناهان او را بخشیدم:

کسی با سگی نیکویی گم نکرد

کجا گم شود خیر با نیک مرد

کرم کن چنان کت برآید ز دست

جهانبان در خیر بر کس نیست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۰۲)

حتی حیوانات نیز احسان انسان را فراموش نمیکنند، چگونه ممکن است انسانی

لطف و کرم دیگری را در حق خود فراموش کند؟

به لطفی که دیدست پیل دمان
نیاورد همی حمله بر پیل بان
بر آن مرد کُند است دندان یوز
که مالد زبان بر پنیرش دو روز
بدان را نوازش کن ای نیک‌مرد
که سگ پاس دارد چونان تو خورد

(همان: ۱۰۷)

جود و بخشش را از کسی دریغ نکنیم حتی اگر گناهکار و یا کافر باشد:
گر او میبرد پیش آتش سجود
تو واپس چرا میری دست جود

(همان: ۹۳)

بَد و نیک را بذل کن سیم و زر
که این کسب خیر است و آن دفع شر

(همان: ۹۵)

خداوند رحمت و مغفرت خود را، حتی از گناهکاران دریغ ننموده است و همواره
انسانهای گناهکار را به سوی خود خوانده است و ایشان را به رحمت و بخشایش خود
نوید داده است. «... پس خدا گناهان آنان را بدل به حسنات گرداند و خداوند بسیار
آمرزنده و رحیم است.» (فرقان / ۷۰)

حضرت علی (ع) میفرماید: «در شگفتم از کسی که راه توبه و استغفار برایش باز
است چرا از رحمت خدا مأیوس است.» (نهج‌البلاغه: ۳۸۳)

گاهی بخشش در حق دشمنان هم، آنان را بنده و فرمانبردار انسان میکند، در واقع
کاری که با احسان میتوان انجام داد، با تیغ و تیر نمیتوان کرد: امام علی(ع) میفرماید:
«اگر به آن که بد کرده خوبی کنی مالکش میشود.» (محمّدی ریشه‌ری، ۱۳۸۳: ۱۲۰۵)

عدو را به الطاف گردن بسند
که نتوان بریدن به تیغ این کمند
چو دشمن کَرَم ببند و لطف و جود
نیاید دگر خبث از او در وجود

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۰۶)

«همیشه بدی را به نیکی از خود دفع کن که نتیجه این کار این خواهد بود که آنکه با

تو دشمن بوده دوست صمیمی تو گردد.» (فصلت / ۳۵)

«... پس خدا گناهان آنان را بدل به حسنات گرداند و خداوند بسیار آمرزنده و رحیم است.» (فرقان / ۷۰)

حال که بر حیوان و کافر و دشمن باید بخشش نمود، آیا میتوان گفت کرامت، قانونی عمومی است و همه باید از آن بهره‌مند شوند؟

بگفتیم در باب احسان بسی ولیکن نه شرط است با هر کسی

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۲۶)

از دیدگاه سعدی، تنها کسی که شایسته رحمت و بخشش نیست، انسانی است که ظلم و ستمی از او به خلق خدا می‌رسد و آسایش مردم از دست او برباد رفته و خداوند نیز بارها به این مسئله اشاره نموده است:

«وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ: و آنانکه ظلم و ستم کردند به زودی خواهند دانست که به چه کیفرگاه و دوزخ انتقامی بازگشت میکنند.» (شعراء / ۲۲۷)

میخشای بر هر کجا ظالمی است که رحمت بر او ظلم بر عالمی است
بخور مردم آزار را خون و مال که از مرغ بد، کنده به پرّ و بال

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۲۶)

سعدی کمترین ترحم و احسانی را بر ستم‌گران، همراهی با آنان میداند و معتقد است کوتاه کردن دست ستمگر و کسی که مال مردم را میخورد، عین دادگری است:

هر آنکس که بر دزد رحمت کند به بازوی خود کاروان می‌زند
جفا پیشگان را بده سر به باد ستم بر ستم عدل است و داد

(همان: ۱۲۶)

«ای رسول ما هرگز مپندار که خداوند از کردار ستمگران غافل است بلکه کیفر ظالمان را به تأخیر می‌افکند تا آن روزی که چشم‌ها (یشان) در آن روز خیره و حیران بماند.»

(ابراهیم / ۴۲)

چو گربه نوازی، کوبتر برَد چو فربه کنی گرگ، یوسف درَد

چو گرگ خبیث آیدت در کند

بکش، ورنه دل برکن از گوسفند

(همان: ۱۲۷)

«أَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (یوسف / ۲۳)

گفتار سوم:

سوم باب عشق است و مستی و شور نه عشقی که بندند بر خود به زور

اگر چه عشق ودیعیهای الهی است، اما در قرآن، لفظ عشق نیامده است و هر جا سخن از عشق بوده، از آن به حبّ تعبیر شده است. در داستان یوسف و زلیخا برای بیان عشقی زمینی و آلوده به هوس، چنین آمده است: «...امراتُ العزیزِ تُراوِدُ فُتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (یوسف / ۳۰)

همچنین در مورد عشق خدا به بنده و عشق خالص بنده به خدا، میفرماید: «...فَسَوْفَ

يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» (مائده / ۵۴)

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حُبًّا

لِلَّهِ...» (بقره / ۱۶۵)

اما توصیف عشق و حالات معشوق، هم از نظر کمی و هم از بعد کیفی، گسترهای وسیع و عمیق را در آثار ادبی به خود اختصاص داده است. موضوعات عاشقانه و شرح دل‌دادگیها، جلوه‌های ویژه به ادبیات فارسی بخشیده است. مقوله عشق در ادبیات فارسی، از دو منظر قابل بررسی است؛ اول عشق مجازی است که به شرح حالات معشوق، در فراق و وصال میپردازد و زیباترین و خیالانگیزترین تابلوها را، از این موهبت الهی، در مقابل دیدگان مخاطب، به نمایش میگذارد و در آثار شعرای قرون اول، و بزرگانی چون نظامی، به وفور به آن پرداخته شده است. شیق دوم از جلوه عشق، که در آثار عرفانی بر آن تأکید شده است، نمودی از مرتبه ملکوتی عشق انسان به خدا و عشق خدا به انسان است؛ که از زیباترین و درخشانترین گوهرهای تفکر بشری است.

سعدی شاعری است چند بعدی، که تقریباً در آثار خود از هر مقوله‌ای که با اخلاق و

روحیه انسان در ارتباط باشد، سخن گفته است؛ اما عشق در آثار سعدی جلوه‌های دیگر

دارد. سعدی، یک باب از بوستان را که شامل ۱۸ حکایت شیرین است، به این موضوع اختصاص داده است. در ابتدای این باب، سعدی عشق و عاشق حقیقی را معرفی میکند و با توصیف احوال و بیان سخنان وی، آن را مثالی برای عشق حقیقی و الهی میداند:

تو را عشق همچون خودی ز آب و گل رُباید همی صبر و آرام دل
به بیداریش فتنه بر خدّ و خال به خواب اندرش پای‌بند خیال ...

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۲۹)

عجب داری از سالکان طریق که باشند در بحر معنا غریق
خود از ناله عشق باشند مست ز کونین بر یاد او شسته دست

(همان: ۱۳۰)

از آنجا که وجود سعدی با عشق آمیخته است، احساساتی در نهایت لطافت دارد. وی هر نوع زیبایی را، هم به بهترین شکل درک میکند و هم به زیباترین شیوه بیان مینماید. هیچ کس عالم عشق را، نه مانند او درک کرده و نه توصیف کرده.

مده تا توانی در این جنگ پشت که زنده است سعدی که عشقش بکشت

(همان: ۱۳۷)

سعدی، مانند بعضی از عرفا، عشق زمینی را بهطور کلی نهد نمیکنند؛ چرا که عشقش بازیچه و هوی و هوس نیست؛ بلکه معتقد است عشق امری بسیار جدی و مهم است. عشق در دیدگاه سعدی از انسان آغاز میشود و به خدا میرسد، وی علاوه بر این که آموزگار اخلاق و تقواست، استاد عشق نیز هست، درواقع در بوستان، عشق نیز مانند سایر مقولهها، هم برای زیبایی و بهتر شدن دنیا لازم است و هم در بالاترین مرحله، می‌تواند انسان را به خدا نزدیک کند. از نظر سعدی، اخلاق وسیله‌های است که میتواند انسان را به کمال برساند و همین نگرش و هدف، در عشق نیز هست. کوتاه سخن اینکه در بوستان، عشق نه آنقدر سهلالوصول و زمینی است که به پلیدی و هوس آلوده شود؛ و نه آنقدر آسمانی و دست‌نیافتنی که برای افراد عادی غیرقابل درک باشد. عشقی پاک و زیبا که هرکس ممکن است آن را تجربه کند:



شنیدم که وقتی گدازاده‌ای

نظر داشت با پادشازاده‌ای

(همان: ۱۳۱)

یکی شاهدهی در سمرقند داشت

که گفتمی به جای سمرقند داشت

(همان: ۱۳۵)

بحث پیرامون عشق بسیار مفصل است؛ به‌ویژه در آثار سعدی که زیباترین کلام عشق است؛ اما از آن‌جا که موضوع این رساله، بررسی تأثیرات قرآن و حدیث در آثار سعدی است، و چنانکه پیشتر ذکر شد، در قرآن لفظ عشق به‌کار نرفته است؛ این مبحث را با چند بیت از همین باب، که هم رنگ و بوی زمینی و هم جلوه‌ ملکوتی داشته باشد، به پایان می‌بریم:

کسانی که آشفته‌ دلبرند

بری از غم خویش و از دیگرند

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۳۴)

اگر میرم امروز در کوی دوست

قیامت زنم خیمه پهلوی دوست

(همان: ۱۳۶)

گفتار چهارم: تواضع

بوستان سعدی کتابی سراسر حکمت و اندرز است. سعدی در بوستان، انسان را به کسب فضایل اخلاقی تشویق و رذایل را نهی میکند. تواضع، یک ویژگی نیک و ستوده اخلاقی است، که سعدی در ۲۸ حکایت به‌طور مفصل، به آن پرداخته است. در اولین قدم سعدی به انسان یادآوری میکند که از خاک آفریده شده:

ز خاک آفریدت خداوند پاک

پس ای بنده افتادگی کن چو خاک

(همان: ۱۶۵)

این نکته در قرآن به کرات به انسان یادآوری شده است:

«وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ» (روم/ ۲۰)

و سپس عنوان میکند که ابلیس از آتش آفریده شده و خوی سرکشی دارد، و به

همین دلیل از درگاه خداوند رانده شده است:

چو گردن کشید آتش هولناک

به بیچارگی تن بینداخت خاک

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۲۶)

چو آن سرفرازی نمود این کمی

از آن دیو کردند، ازین آدمی

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۵۶)

خداوند در این مورد میفرماید:

«یاد آور زمانی که خداوند به فرشتگان گفت که من بشر را از گِل می‌آفرینم* پس آنگاه که او را به خلقت کامل بیاراستم و از روح خود در او بدمیدم بر او به سجده درافتید* پس به فرمان خدا تمام فرشتگان بدون استثناء سجده کردند* مگر شیطان که غرور و کبر ورزید و از زمره کافران شد* (خدا به شیطان) فرمود ای ابلیس تو را چه مانع شد که به موجودی که من به دو دست (علم و قدرت) خود آفریدم سجده نکنی؟ آیا تکبر و نخوت کردی یا از بلند رتبان بودی* (شیطان در جواب) گفت من از او بهترم که مرا از آتش (نورانی و او را از گل تیره) خلق کرده‌ای» (ص ۷۱-۷۶).

در حکایات این باب، موضوع تواضع، از دو منظر مطرح شده است:

۱ - تواضع در برابر خالق

الف) تکیه بر رحمت خدا، نه اعتماد بر اعمال:

سعدی معتقد است سعادت‌مندی در جهان اخروی، در گرو لطف و عنایت پروردگار است نه به واسطه اعمال نیک؛ چه بسیار زاهدان و عابدانی که سالها به درگاه خداوند سر سجده فرو آورده‌اند ولی گرفتار عجب شده و اعمال خویش را به باد داده‌اند. در این خصوص، حکایت پیر گنهکار و عابد، را نقل می‌کند.

این حکایت داستان فردی گنهکار و فاسق است که به واسطه شرمساریش از خدا و طلب عفو از خداوند، گناهانش بخشیده میشود؛ و عابدی که همراه حضرت عیسی است، و به خاطر تکبر و تکیه بر عباداتش، مورد خشم خدا قرار می‌گیرد.

که گر عالم است این و گر وی جهول

مرا دعوت هر دو آمد قبول

به بیچارگی هر که آمد برَم

بَنَدازمش ز آستان کرم

عفو کردم از وی عمل‌های زشت
وگر عار دارد عبادت پرست
بانعام خویش آرمش در بهشت
که در خلد با وی بود هم نشست
بگو ننگ از او در قیامت مدار
که آن را به جنت برند این به نار

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۶۲)

چنان که ملاحظه میشود، سعدی با ظرافتی خاص، عابد را عبادت پرست میخواند، نه خداپرست؛ و این لفظ، گویای این است که عابد شیفته و پرستنده اعمال خود است، و نه رحمت خداوند. دقیقاً با همین مضمون، امام باقر داستانی را نقل می‌کند: «دو نفر داخل مسجد شدند، یکی عابد و دیگری فاسق؛ چون از در مسجد بیرون رفتند، فاسق از جمله صدیقان بود و عابد از جمله فاسقان، و سبب آن بود که عابد داخل مسجد شد و به عبادت خود میباید و در این فکر بود، و فکر فاسق در پشیمانی از گناه و استغفار بود» (نراقی، ۱۳۷۴: ۲۶۷) نزدیک به همین مضمون چند حکایت دیگر نیز در بوستان، آمده است که همه حاکی از آن است که انسان نباید در برابر خداوند گردنکشی و تکبر کند، تکیه بر اعمال و عبادات خود نداشته باشد، بلکه امیدش به رحمت و مغفرت خداوند باشد:

ندانست در بارگاه غنی
برین آستان عجز و مسکینیت
که بیچارگی به ز کبر و منی
به از طاعت و خویشتن بینیت
چو خود را ز نیکان شمردی بدی
نمی‌گنجد اندر خدایی خودی

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۶۲)

پیامبر: «خودپسندی و غرور عبادت هفتاد ساله را نابود میکند.» (نهج‌الفصاحه: ۳۹۴) خداوند، در توبه را به روی بندگان گشوده است و انسان همواره باید با امید به مغفرت خداوند، بخشش گناهانش را از او طلب کند، چرا که هر اندازه که عبادت کند، باز حق بزرگی خداوند را بهجا نیاورده است؛ پس نمیتوان به اعمال دل‌گرم بود و دچار غرور شد:

یکی حلقه کعبه دارد به دست
گر آن را بخواند که نگذاردش
یکی در خراباتی افتاده مست
ور آن را براند که باز آردش
نه مستظهر است آن به اعمال خویش
نه این را در توبه بسته است پیش

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۵۹)

پیامبر: «اگر هیچ گناهی نکنید من از بدتر از گناه از شما میترسم و آن عجب است، عجب.» (نراقی، ۱۳۷۴: ۲۶۶). در واقع نمیتوان به عبادات افتخار کرد، چراکه ملاک برتری زیادی عبادت نیست، گاهی همین اعمال برجسته و نیک، انسان را می‌فریبد و گرفتار غرور میشود.

امام باقر (ع): «خداوند به برکت ایمان هرکه را مردم پست می‌شمارند بالا برده است در صورتی که مؤمن باشد و برای کفر هرکه را مردم باشرافت می‌شمارند پست ساخته در صورتی که به کفر بماند و کسی را بر کسی برتری نیست جز با تقوی.» (کلینی رازی، ۱۳۷۰: ۲۶۵)

سعدی در این باب با تأسی از آیات و احادیث، انسان را از تکبر برحذر میدارد و خودبزرگبینی را مایه بدبختی و شقاوت میداند:

تواضع سر رفعت افرازدت
تکبر به خاک اندر اندازدت

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۵۸)

در قرآن بارها خداوند، اعمال شیطان را برای انسانها مثال میزند که عبادات فراوان خود را به واسطه عجب و خودبرتربینی، تباه کرد و دچار خسران ابدی شد، و نیز داستانهای فراوانی از اقوامی که کبر ورزیدند و خداوند ایشان را مورد خشم قرار داد و هلاک کرد:

«... و اما کسانی را که سرپیچی و سرکشی کرده به عذابی دردناک معذب خواهد

فرمود...» (نساء/ ۱۷۳)

۲- تواضع در برابر انسان‌ها:

سعدی با بیان چند حکایت، انسان را از تکبر و خودبینی در برابر سایر هم‌نوعان نهی میکند؛ و معتقد است کسی که دچار خودبینی و عُجب باشد و به مقام و منزلت دنیایی فریفته، هرگز به خداشناسی و معرفت دست نمی‌یابد؛ چراکه جایگاه دنیوی و برتری علمی یا مالی، دلیل برتری جایگاه انسان در برابر خداوند نیست:

بزرگان نکردند در خود نگاه
خدا بینی از خویشان بین مخواه ...

ز مغرور دنیا ره دین مجوی
خدا بینی از خویشان بین مجوی

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۵۸)

همین مضمون در قرآن و روایات سفارش شده است:

«و هرگز به تکبر و ناز از مردم رخ متاب و در زمین با غرور و تبختر قدم برمدار که خدا هرگز مردم متکبر را دوست ندارد» (لقمان/ ۱۸)

از نظر سعدی، عارف بر عامی برتری ندارد، و قاضی بلندمرتبه‌تر از فقیه کهنجامه نیست؛ لباس فاخر نشانه بزرگی نیست، تنها چیزی که نشانه عظمت روح و برجستگی اخلاقی است، خردمندی و تقوی و در عین حال تواضع و خاکساری است:

دلایل قوی باید و معنوی
نه رگ‌های گردن به حجت قوی ...

خرد باید اندر سر مرد و مغز
نباید مرا چون تو دستار نغز ...

نه منعم به مال از کسی بهتر است
خر از جُلّ اطلس پوشد خر است

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۶۶)

«إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ. همانا گرامیترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست»

(حجرات/ ۱۳)

خداوند بارها به انسان گوشزد میکند، جسم انسان از بی ارزشترین چیزها آفریده شده و در نهایت نیز دچار فنا می‌گردد؛ پس برتری، از آن روح والا و بی‌آلایش و اخلاق نیک است:

امام علی (ع): «عَجَب است از متکبر بر خود بالنده که دیروز نطفه‌های بوده و سپس هم او در فردای مرگ خود مردار گننده‌های است» (کلینی رازی، ۱۳۷۰: ۲۶۵)

به دوزخ برد مرد را خوی زشت که اخلاق نیک آمدست از بهشت
مکن خواجه بر خویشتن کار سخت که بدخوی باشد نگون‌سار بخت

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۷۲)

سعدی یکی از نشانه‌های تواضع را، نیکی کردن در حق کسی که به انسان بدی کرده میدانند؛ تحمل جفا و ناملایمات از انسان‌های بدخو، و انسانیت بهخرج دادن در مقابل کسی که زشتی اعمالش را به انسان نشان داده، نشان خردمندی و بزرگواری است:

توان کرد با ناکسان بدرگی ولیکن نباید ز انسان سگی

(همان: ۱۷۳)

هنرور چنین زندگانی کند جفا بیند و مهربانی کند

(همان: ۱۷۲)

عجب ناید از سیرت بخردان که نیکی کنند از کرم با بدان

(همان: ۱۶۷)

همین مفاهیم در آیات و روایات به وفور آمده است؛ از جمله امام رضا (ع) میفرماید: «تواضع این است که به مردم احترامی کنی و به آن‌ها حرمتی بدهی که دوست داری به تو بدهند» (کلینی رازی، ۱۳۷۰: ۳۷۳)

امام علی (ع) میفرماید: «اگر به آن که بد کرده خوبی کنی مالکش میشوی» (محمدی

ریشه‌ری، ۱۳۸۳: ۱۲۰۵)

در واقع تکبر در برابر دیگران، نشانه‌دو‌نمایی است، و تواضع و فروتنی مایه بزرگی و سربلندی، پس کسانی که طالب بزرگی هستند با تواضع و خضوع به آن می‌رسند:

به دولت کسانی سر افراختند که تاج تکبر بینداختند

نداند که حشمت به حلم اندر است

تکبر کند مرد حشمت پرست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۷۷)

در نیستی کوفت تا هست شد

بلندی از آن یافت کو پست شد

نهد شاخ پر میوه سر بر زمین

تواضع کند هوشمند گزین

(همان: ۱۵۷)

پیامبر (ص) میفرماید: «هیچ کس تواضع نکرد مگر اینکه خداوند او را بلند گردانید»

(نراقی، ۱۳۷۴: ۳۰۰)

در قرآن نیز از قول حضرت موسی آمده است: «من به خدای آفریننده خودم و شما،

از شر هر کافر متکبری که به روز حساب ایمان نمی‌آورد پناه می‌برم» (غافر / ۲۷)

در این باب، سعدی حکایات فراوانی را از زبان افراد گوناگون نقل میکند که در

هرکدام به‌گونه‌های، تکبر و فخرفروشی، نکوهش شده است و آن را از آفات اخلاق نیک

میداند؛ صرف نظر از اینکه این تکبر به دلیل مال فراوان یا علم بیشتر و یا حتی اعمال

نیک و عبادات باشد. از طرفی همگان را، به فروتنی در برابر خالق و مخلوق فرامیخواند

و در این فراخوانی، عموم مردم را مخاطب قرار میدهد؛ هم عابد و زاهد و هم قاضی و

عالم، همه و همه به خاکساری و تواضع دعوت شده‌اند؛ چراکه این خوی پسندیده، هم

انسان را در نظر مردم عزیز و بزرگوار میکند و هم باعث رضایت و خوشنودی خداوند

است.

نتیجه‌گیری

دین اسلام، با دیدگاه همه‌جانبه و فراگیر خود، تمام زوایای زندگی بشر را مورد توجه

قرار داده و برای تمام معضلات و مشکلات مادی و معنوی، دنیوی و اخروی و نیز فردی

و اجتماعی انسان، راهکارهای قابل اجرا، ارائه داده است. از اینرو، تعلیم و تربیت در

آموزه‌های این دین آسمانی، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است؛ چرا که

تعلیم، عامل اصلی رشد و شکوفایی بشر است و موجب والایی اندیشه و سلامت روح و

جسم انسان می‌گردد. تعلیم و تربیت مبتنی بر احکام الهی، با بالا بردن علم خودشناسی و

خداشناسی، درک بهتری از جهان برای انسان فراهم میکند؛ و راه را برای بهتر زیستن و ساختن جهانی آرام و سرشار از معنویات، هموار مینماید.

پایه‌های تعلیم، بر زمینه اخلاق بنا شده است و فضایل اخلاقی، رکن اساسی سعادت بشر و دستیابی به تعالی روح است. اخلاق پاک، رهنمود و نتیجه تمام ادیان توحیدی است که خداوند، به وسیله پیامبران به انسان آموخته است. تأکید قرآن بر جنبه‌های فردی و اجتماعی اخلاق، نمایانگر اهمیت اخلاق از نظر خداوند است؛ تا جایی که هدف از بعثت پیامبر را، ترویج مکارم اخلاقی عنوان میکند.

زبان و ادب فارسی، چون درختی تناور و بالنده است که از انوار درخشان آیات و روایات، طراوت و زندگی گرفته و ثمرات ارزشمند آن، آثار گرانبغلی چون منطقالطیر، حدیقه سنایی، مثنوی معنوی، دیوان حافظ، دیوان ناصرخسرو، بوستان و گلستان سعدی، سیاستنامه، مرزباننامه و... است.

یکی از برجسته‌ترین وجوه آثار سعدی، بعد تربیتی و آموزشی آنهاست. سعدی، در سخت‌ترین دوران تاریخ ایران دیده به جهان گشوده، رنج سفرهای طولانی را تجربه کرده، دردهای اجتماعی را با تمام وجود لمس نموده، و برای رفع این معضلات، آنچه در توان داشته ارائه نموده است. اگر از سعدی تنها کتاب بوستان به یادگار مانده بود، بازهم شایسته بود وی را مصلحی اجتماعی بنامیم. یکی از برجسته‌ترین کتب تعلیمی در زبان و ادبیات فارسی، کتاب بزرگ بوستان، به قلم شیخ فرزانه، سعدی شیرازی است. بی شک بیش از هر مَعْرِف و گوینده‌ای، خود کتاب، نویسنده و آفریننده خود را به مخاطب معرفی میکند. بوستان زاینده خیال شاعری دنیا دیده، فرهیخته و مسلط به علوم دینی و شیخی آشنا به علوم ادبی و فنون بلاغی است. در این اثر مباحث اخلاقی و دینی، به زیبایی هر چه تمامتر با شعر و ادبیات پیوند یافته و اندرزهایی حکیمانهای را به جامعه انسانی هدیه داده است.

روزگار سعدی، دستخوش دگرگونی‌های عظیمی بوده و مشکلات فراوانی داشته، بنابراین سعدی برای رفع این ناهمواریها، همه اقشار جامعه را نیازمند تربیت و توبه

میدانند. وی از سویی امرا و پادشاهان را، به خردورزی توأم با دینداری، مدارا با زیردستان و رعایت عدل و احسان و انصاف با عامهٔ مردم فرا میخواند؛ و از دیگر سو، مردم را به صبر و قناعت و تواضع و رضا برمیانگیزد؛ در ضمن جهت بالا بردن روحیهٔ نشاط و امیدواری، عشق و مستی و شکر بر عافیت را نیز از نظر دور نمیدارد.

سعدی در بوستان، زندگی دنیوی و اخروی بشر را مد نظر داشته و برای صلاح آن کوشیده است. از جنبه‌های اجتماعی و سیاسی و فردی و اخلاقی به جامعه نگریسته و اندیشیده و سپس راهکار پیشنهاد داده است. سعدی اساس بوستان را بر ده باب بنا نهاده است، و هر باب را نامی برگزیده؛ که آن نام و عنوان معرف و مبین مطالب اصلی آن باب است. از این رو تحقیق در موضوعات گوناگون مورد بحث در بوستان، برای محققان آسانتر است، چراکه پژوهنده با توجه به عنوان انتخاب شده، میتواند تشخیص دهد موضوع اصلی حکایات و نکات اخلاقی مطرح شده در آن باب، در چه زمینه‌ای است. روش کار سعدی در پرداختن به موضوعات به این گونه است که، در چند بیت ابتدایی هر باب، گوینده در مورد موضوع مورد نظر بحث میکند و ذهن مخاطب را آمادهٔ شنیدن اندرزا میکند؛ سپس حکایت‌هایی کوتاه مطرح میشود و در پایان هر حکایت، نتیجهٔ آن گفته میشود و اندرزهایی ارائه میگردد و سپس زمینه برای بیان حکایت بعدی فراهم میگردد. در واقع مبنای بوستان، قصه‌پردازی و داستانسرای نیست؛ بلکه هدف، ارائهٔ راهکارهایی برای ساختن جهانی زیبا و منطبق بر دستورات الهی است.

اگرچه اکثر منتقدین معتقدند سعدی در بوستان، آرمانشهری رویایی را به تصویر کشیده و دنیایی خیالی و مملو از پاکی را ارائه داده است، و عنوان میکنند جهان سعدی در بوستان آنچنان که باید باشد است نه آنچنان که هست؛ اما آرمانشهر سعدی، با آن - چه بعضی فلاسفه و اخلاقیون به آن اشاره کرده‌اند تفاوتی چشمگیر دارد؛ و آن این است که آرمانهای سعدی چندان دستنیافتنی و غیر قابل دسترس نیستند، ایده‌های اخلاقی سعدی در بوستان، اگرچه آرمانی، اما قابل اجرا و کاربردی است. رویایی است که با کمی تلاش و از خودگذشتی افراد جامعه، میتوان آن را تحقق بخشید. شاید برخی از

حکایات سعدی، به‌نظر غیر واقعی و ایده‌آل‌گرایانه باشد، اما آموزه‌هایی که قبل یا بعد از آن حکایت مطرح شده است، چنین نیست. با توجه به تحقیقاتی که در این پایان‌نامه انجام شد، گویی سعدی با توجه به تسلطش بر علوم دینی، آیات و روایات را به زبان شعر، بازنویسی کرده است. در واقع، صرف نظر از حکایات، تقریباً تمام ابیات بوستان، نظیری در آیات و روایات اسلامی دارد و از تعالیم انسان‌ساز الهی، مایه گرفته است. پوشیده نیست که آموزه‌های اخلاقی و دینی که خداوند بشر را به رعایت آنها فراخوانده است، خارج از توان بشر نیست و بر مبنای شناخت هم‌جهانیه و کامل خداوند، از روحيات و شرایط جسمی انسان برای او در نظر گرفته شده است. خداوند در قرآن بارها اشاره کرده است که ما بیش از توان انسان، چیزی از او نمیخواهیم. «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/ ۲۳۳) بنابراین، آموزه‌هایی که سعدی با تأسی از قرآن، انسان را به رعایت کردن آنها دعوت میکند، نباید دور از ذهن و دست نیافتنی باشد.

معارف اسلامی و مفاهیم الهی و اخلاقی در بوستان، عاریه و تصنعی نیست؛ مطلبی نیست که به متن اضافه شده باشد؛ بلکه در ذات آن تنیده شده است. بوستان خود حکمت و خود انسان‌شناسی و خداشناسی است.

میتوان گفت سعدی، در این اثر ماندگار خود، با شیوه‌ای خاص، تعالیم انسان‌ساز دینی و الهی را، در اختیار مخاطب قرار داده. با بیانی شیوا و با لحنی منحصر به فرد، داستان‌سرایی کرده و مخاطب را به رعایت موازین الهی دعوت کرده است؛ از سویی چون این آموزه‌ها منطبق با فرامین خداوند به انسان، برای دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی است، هرگز با گذر زمان اهمیت و کارایی خود را از دست نمی‌دهند، و چون با سرشت و ذات انسان سازگارند در تمام ادوار و تمام حکومتها قابل اجراست.

منابع و مأخذ

۱ قرآن کریم.

۲ نهج‌البلاغه. (۱۳۷۹). ترجمه محمد بهشتی، تهران: شهرپور با همکاری تابان.



- ۳ نهجالفصاحه. (۱۳۸۵). تصحیح و ترجمه عبدالرسول پیمانی و محمدامین شریعتی، اصفهان: خاتم الانبیاء.
- ۴ جبارانی، محمد. (بهار ۱۳۹۱). پژوهشنامه ادبیات تعلیمی ، سال چهارم، شماره سیزدهم، ص ۷۲.
- ۵ حسینی دشتی، سید مصطفی. (۱۳۸۵). معارف و معاریف (دایره‌المعارف جامع اسلامی)، تهران: آرایه.
- ۶ سعیدی. (۱۳۸۳). بوستان سعیدی، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: علمی.
- ۷ کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۷۰). اصول کافی ، تهران: اسوه.
- ۸ کوفی اهوازی، حسین‌ابن سعید. (۱۴۰۴ هـ.ق). المؤمن، قم: امام‌المهدی.
- ۹ محمدی ریشه‌ری، محمد. (۱۳۸۳). میزان‌الحکمه ، ج ۳، قم: دار‌الحديث.
- ۱۰ خراقی، ملا احمد. (۱۳۷۴). معراج‌السَّعاده، قم: هجرت.

نکوهش حبّ دنیا در دیوان سنایی غزنوی

دکتر عنایت‌الله شریفپور¹

پروانه صفا²

چکیده

حبّ دنیا یکی از مصادیق اخلاق عملی و فرهنگی است که نه تنها مورد توجه دانشمندان علم اخلاق اسلامی بوده‌است، بلکه یکی از موضوعات اساسی و مهمی است که شاعران و نویسندگان پارسیگوی سعی نمودند مخاطبان خود را از گرایش به این رذیلت اخلاقی برحذر دارند. آنچه انجام دادن این تحقیق را ضروری مینماید، اهمیت شناخت دنیا، نحوه برخورد با آن و پرهیز از حبّ دنیا است. از این رهگذر مخاطبان در مییابند که گرایش نفس به این صفت ناپسند اخلاقی باعث رویگردانی انسان از جهان معنی و در نتیجه دوری از اهداف متعالی و والایی است که بدان منظور خلق شده‌اند؛ یعنی شناخت پروردگار. این تحقیق با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، تجزیه و تحلیل عقلانی و با اتکا به مستندات دینی صورت پذیرفته است.

آنچه محتوای این مقاله را تشکیل میدهد، شامل تبیین موضوع دنیادوستی، آثار و نتایج آن از دیدگاه دانشمندان علم اخلاق اسلامی، توضیح مختصری درباره احوال و آثار سنایی غزنوی و نگرش شاعر درباره این موضوع در دیوان وی میباشد. نتایج پژوهش نشان میدهد که حکیم سنایی که دو دوره متفاوت را در زندگی تجربه نموده، بر آن است تا با کلام موزون خویش هر آنچه را که رهاورد دوره دوم زندگانی است؛ یعنی زهد، پارسایی، عشق و عرفان و ... به مخاطبان تقدیم نماید. از این رو می‌کوشد با ذکر تمثیل و تعبیرهای گوناگون انسانها را از توجه به مصادیق حبّ دنیا برحذر دارد.

واژه‌های کلیدی: شعر فارسی، سنایی غزنوی، دیوان سنایی، اخلاق عملی، حبّ دنیا.

1- دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان.

2- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سیرجان.

۱- مقدمه

دنیا منزلی است که پس از آفرینش جهان هستی با فرمان «كُنْ فَيَكُونُ» پروردگار اعظم، جایگاه اشرف مخلوقات؛ یعنی انسان قرار داده شده است تا چند صباحی را در این سرای موقتی روزگار گذراند. انسان در این دنیا با پرورش و عنایت خداوند، تحمل ریاضت و مجاهده بسیار میتواند آماده دریافت معارف الهی گردد و چشم دلش به درک جمال حضرت الوهیت بینا شود.

آنچه به عنوان حقیقت دنیا میتوان ذکر نمود، استناد به کلام حضرت علی (علیه السلام) در نهجالبلاغه است که میفرماید:

مِنْ هَوَانِ الدُّنْيَا عَلَى اللَّهِ أَنَّهُ لَا يُعْصَى إِلَّا فِيهَا، وَلَا يُنَالُ مَا عِنْدَهُ إِلَّا بِتَرْكِهَا.

از خواری دنیا نزد خدا همان بس که جز در دنیا نافرمانی خدا نکنند و جز با رها

کردن دنیا به پادشاهی نمیتوان رسید (نهجالبلاغه: حکمت ۳۸۵).

علمای علم اخلاق نیز این گونه از حقیقت دنیا سخن میگویند: «دنیا منزلی از منازل

راه دین و راهگذاری است مسافران را به حضرت تعالی و بازاری است آراسته بر سر

بادیه نهاده تا مسافرین از وی زاد خود بگیرند» (غزالی توسی: ۱۳۸۹، ۶۳).

بر این اساس دانشمندان علم اخلاق کوشیده‌اند با استناد به آیات قرآن کریم و دیگر

کتب ارزشمند دین اسلام، تصویر و تعریفی رسا از عظمت انسان ارائه نمایند. هدف آنان

این است که انسان دریابد، شایسته نیست چنین مخلوق والا مقامی در بند تمایلات

جسمانی و بهره‌گیری از لذایذ این دنیای مادی باشد. در این باره گفته شده است: «انسان

خواجه جان است و نباید غلام تن باشد» (زرقانی: ۱۳۷۸، ۷۱). بنابراین علمای علم

اخلاق همواره انسان را به رعایت اصول اخلاق اسلامی فرا میخوانند و آلودگی جسم و

جان وی را به رذایل اخلاقی نکوهش مینمایند.

با مطالعه کتب دینی و اخلاقی میتوان دریافت انسان موجودی است که بر خلاف

سایر مخلوقات، خداوند، نفس وی را از قوای چهارگانه عاقله، غضبیه، واهمه و شهویه

- آفریده است. ذکر این نکته ضروری است که اگر هر یک از قوای مذکور به جانب افراط یا تفریط میل نمایند، منشأ بسیاری از رذایل اخلاقی خواهند بود.
- بنابر آنچه ذکر گردید؛ از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است، بدون شک رعایت آموزه‌های اخلاقی در هر جامعه‌ای که وی در آن به سر میبرد، اساسیترین محور تداوم و پیشرفت جوامع به شمار می‌رود. از این رو دانشمندان علم اخلاق اسلامی سعی نموده - اند با استناد به آیات و روایات، مردم را به آراستن نفسشان با فضایل اخلاقی و پرهیز از رذایل اخلاقی فرا خوانند.
- چه بسیارند تاریخ نگاران و جامعه‌شناسانی که عدم رعایت موازین اخلاقی را موجب انحطاط حکومتها دانسته‌اند. دکتر تقی آزاد ارمکی در اثر خود به نام تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام مینویسد: «ابن خلدون یکی از عوامل انحطاط تمدن‌ها را رواج روحیه ذلت، پستی و حیلهورزی برای به دست آوردن نیازهای ضروری از طریق دروغ - گویی، دزدی، سوگندشکنی و ... میدانند» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۱، ۳۲۱).
- لازم به ذکر است که درباره «فعل اخلاقی» تعبیرهای گوناگون وجود دارد: علمای دین می‌گویند: «فعل اخلاقی آن است که برای رضای خدا باشد» (مجتبوی، ج ۱، ۱۳۸۱، پانزده).
- کانت معتقد است: «منش اخلاقی خوب وابسته به هدفهایی نیست که شخص به آن دست می‌یابد، بلکه به نیت شخص بستگی دارد. کسی که نیت خیر دارد به طور حتم به انگیزه تکلیف عمل میکند» (راجر سالیوان، ۱۳۸۰، ۶۴-۶۵).
- «حب دنیا» یکی از موضوعات مهم در مباحث اخلاق عملی است که نه تنها مورد توجه دانشمندان علم اخلاق اسلامی قرار گرفته‌است، بلکه بسیاری از شاعران و نویسندگان پارسیگوی انسان را از توجه به دنیا و فریفته شدن به آن برحذر میدارند.
- ناصر خسرو در ترغیب انسان به پرهیز از دنیادوستی چنین سروده‌است:
- بفریفت این زمان چون آهرمنش
تا همچو موم نرم کند گردش
- هرکو به گرد این زن پر مکر گشت
گر ز آهنست نرم کند گردش

گر خیر خیر کرد نخواهی ستم
بر خویشان، حذر کن از این بدکنش
این دهر بی وفا که نزاید هگرز
جز شرّ و شور از شب آبستنش
ایمن مشو زکینه او ای پسر،
هر چند شادمان بود خوشمنش
(ناصرخسرو، ۱۳۸۹: ۲۷۶-۲۷۷)

خواجوی کرمانی نیز در این باره چنین میگوید:

دل در این پیرزن عشوهگر دهر میند
کاین عروسی است که در عقد بسی داماد اس
(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۰: ۵۶)

آنچه موضوع اصلی این مقاله را تشکیل میدهد، بررسی نکوهش حبّ دنیا در دیوان سنایی است؛ زیرا در میان شاعران و نویسندگان پارسیگوی، وی جزء اولین شاعران ایرانی تبار محسوب میشود که توجه به مصادیق گوناگون اخلاق عملی به ویژه زهدورزی و ترک حبّ دنیا با همه اسباب و لوازم آن در دیوان این شاعر بلندآوازه جلوه-ای چشمگیر دارد.

عارف غزنه شاعری است که دو دوره متفاوت را در زندگی پشت سر گذاشته است؛ دوره اول که با مدیحه‌سرایی سپری شده و دوره دوم که دوره تکامل معنوی وجود اوست. حکیم غزنه میکوشد تا با کلام موزون خود آنچه را که رهاورد سیر و سفر روحانی وی در دنیای حقیقی است، چون تحفهای گرانقدر به مخاطبان خود تقدیم نماید تا بدین وسیله راه سعادت حقیقی خود را بیابد.

آنچه ذکر آن ضروری به نظر میرسد این است که با ورود سنایی به مرحله دوم زندگانی، نکوهش حبّ دنیا از بسامد بالاتری نسبت به سایر موضوعات اخلاقی در دیوان این عارف بزرگ برخوردار است. بر این اساس، با ذکر این نمونه از میان مصادیق گوناگون به کار رفته در دیوان وی، قدرت شاعری حکیم غزنه در پروراندن موضوعات اخلاقی و عرفانی بیش از پیش بر مخاطبان آشکار خواهد شد. بنابراین پس از آن سخنی گزاف نخواهد بود؛ اگر بگوییم سنایی از کسانی چون جلال‌الدین محمد بلخی و عطار شاعرانی پرآوازه ساخته است.

پیشینه پژوهشها درباره حکیم سنایی گویای این واقعیت است که تحقیق مستقلاً در باب توجه شاعر به زهدورزی و ترک حب دنیا در دیوان وی انجام نشده است با مطالعه آثار سنایی و مقدمه‌هایی که بر این آثار نگاشته شده است، میتوان دریافت محققان فقط به شرح احوال سنایی بسنده نمودند بنابراین در این تحقیق هدف آن است که پس از آشنایی مختصر با شرح احوال این شاعر، دیدگاه وی درباره زهدورزی و پرهیز از دنیادوستی در اثر گرانقدر وی، دیوان، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

در این تحقیق بر آنیم تا پس از بررسی زندگینامه حکیم سنایی غزنوی به سؤالیهای ذیل، پاسخ دهیم:

- ۱- سنایی در تبیین موضوع نکوهش حب دنیا چه تعریف و تصویرهایی از دنیا در برابر دیدگان مخاطب مجسم میسازد؟
- ۲- شاعر در دیوان خود به کدام یک از مظاهر حب دنیا بیشتر توجه نموده است؟

۲- زندگینامه حکیم سنایی غزنوی

بررسی دوره‌های مختلف زندگی بزرگان علم و ادب ایران با تأمل در تاریخ ادبیات، گویای این واقعیت است که درباره برخی از جنبه‌های زندگی این بزرگان از جمله زمان تولد، وفات و آثار به جای مانده از آنان نظرها و اقوال گوناگونی ذکر شده است با مطالعه مقدمه‌هایی که بر آثار سنایی غزنوی نگاشته شده است، میتوان دریافت هر یک از پژوهندگان بر اساس مستندات که به آن دست یافته‌اند، درباره برخی از زوایای زندگی این شاعر بزرگ نظریه‌های گوناگون ارائه نموده‌اند بر این اساس «تولد وی آن گونه که منابع ذکر نموده‌اند، باید در اوایل نیمه دوم قرن پنجم اتفاق افتاده باشد» (صفا، ۱۳۷۸: ۵۵۳).

لازم به ذکر است حکیم غزنه در قصیده‌های که به مدح قاضی امام نجمالدین ابا علی حسن غزنوی میپردازد، شهر غزنین را زادگاه خود میداند و میگوید:

شادمان باش از من و از خود که اندر نظم و نثر
نرخراسان چون تویی زاده‌ست غزنین چون من

(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۲۸)

همچنین ابیات زیر از حدیقه‌الحقیقه گویای این ادعاست:

اگر چه مولد مرا ز غزنین است، نظم شعرم چون نقش ماچین است
خاک غزنین چو من نژاد حکیم آتش بادخوار و آب ندیم
(سنایی، ۱۳۸۷: ۵۱)

زندگی حکیم سنایی را میتوان به دو دوره مجزا و متفاوت تقسیم نمود:
دوره اول زندگی سنایی غزنوی با مدیحه‌سرایی سپری شده‌است. وی در این دوره،
درگاه سلاطین را کعبه آمال خود میدانست، شعر میسرود و به امید دریافت صله
عمرگرامی خود را در ستایشگری میگذراند؛ تا آنجا که همواره در پایان قصاید مدحی
خود، امید برآوردن ناچیزترین نیازها را از سلاطین داشته‌است.
من ثناخوان توأم کیست که از روی خرد که بدید آن شرف و عزّ که ثناخوان نشود
جامه عیدی من باید از این مجلسیانت لیک بی گفت تو این کار به سامان نشود
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۷۷)

عارف غزنه در دوره دوم زندگانی به دنیای عشق و عرفان روی می‌آورد. وی می
کوشد با روی آوردن به زهد، اخلاقیات، پند و اندرز، شعرهایش را همچون چراغی فرا
راه زندگی تاریک و وحشتزای همعصران و آیندگان قرارداد؛ باشد که به خواهرفتگان
و غفلتزدگان بیدار شوند و دنیای عاریتی را سرای ابدی نپندارند و دریابند که باید از
این مزرعه توشهای برای جایگاه حقیقی خود بردارند.
شاعر صوفی مسلک فارس‌زبان، همان گونه که خود در دیوان به این مهم اشاره
می‌نماید:

سست گفتار بود در گه پیری در علم هر که در کودکی از جهد سخندان نشود
(همان: ۱۷۶)

از دوران کودکی در کسب علوم زمان خود اعم از فلسفه، حکمت، عرفان، طب و
نجوم سعی فراوان دارد. وی نه تنها خود، روح و جان والایش را که برای مدّت هر چند
کوتاه از عالم علوی در دنیای سفلی مأوا یافته‌است، به پرّ دانشهای گوناگون می‌آراید،

بلکه همواره سعی مینماید تا خوانندگان آثار گرانمایه‌اش را به علماندوزی فرا خواند . وی بارها در ابیاتی دلنشین و با استفاده از تمثیلهای گوناگون و زیبا برتری دانشاندوزی را بر سایر اسباب بزرگی نشان میدهد :

مرد کز روی خرد فخر آرد از زنگ و حبش به که از روی نسب کبر آرد از شام و حجاز
(همان: ۳۰۴)

هر چند که حکیم غزنه مقدمات علوم را نزد پدرش فرا میگیرد؛ اما برخی وی را شاگرد و پیرو ابویوسف همدانی دانسته‌اند. ابویوسف همدانی از کبار مشایخ تصوف بود که مدت‌ها در خراسان سکونت داشت و در آن دیار اهمیت و شهرت فراوان یافته بود. نشست وی بیشتر در مرو و هرات بود. گویا سنایی در این شهرها به خدمت او رسیده و از برکات انفاس او برخوردار شده‌است (صفا، ۱۳۷۸: ۵۵۶).

از این شاعر بزرگ و نامدار ایرانی تبار آثاری بر جای مانده‌است که عبارتند از:

۱. دیوان: مشتمل بر چهارده هزار بیت که در قالبهای قصیده، غزل، ترجیع‌بند، رباعیات و مقطعات سروده شده‌است.
۲. حدیقه‌الحقیقه: سنایی غزنوی این اثر را در ده باب سروده‌است. توجه به ابواب دهگانه این اثر گرانقدر، خوانندگان را با دنیای درون آن آشنا می‌سازد. سنایی در این گرامی - نامه خود، دنیای رنگارنگی را در مقابل دیدگان مخاطبان به تصویر میکشد. شاعر میکوشد علاوه بر آنکه خوانندگان را با بسیاری از اصطلاحات عارفانه آشنا سازد، گاه به شرح و بسط هر یک از آنها نیز می‌پردازد.

۳. سیرالعباد الی المعاد

۴. کارنامه بلخ

۵. مکاتیب سنایی

۶. طریق‌التحقیق

۷. عقلنامه

۸. عشقنامه

دربارهٔ زمان وفات پیر غزنه نیز نکته‌های که تصویری روشن از این امر بنماید، یافت نشد؛ اما با استناد به این بیت شاعر:

عمر دادم جملگی بر باد بر من آمد زشصت صد بیداد

(سنایی، ۱۳۸۷: ۵۲۲)

به نظر میرسد که وی دههٔ ششم عمر را سپری کرده‌باشد از آنجا که بنابر روایات، سنایی در هنگام مرگ شصت و دو سال داشته‌است، وفات وی میبایست در سال ۵۳۲ (ه.ق) اتفاق افتاده‌باشد؛ هرچند که سالهای ۵۲۵ و ۵۴۵ را نیز به این عنوان ذکر نموده‌اند.

چنان که در منابع مهم تاریخی و آثار ادبی منعکس شده‌است، روزگاری که سنایی در آن میزیسته؛ یعنی روزگار غزنوی از لحاظ فرهنگی دارای فضایی مادی و دنیاگرایانه بوده‌است. دل‌بستگی شدید به دنیا و مظاهر دلفریب آن، هم در میان مردم و هم در میان حکمرانان بسیار مشهود و پررنگ بوده‌است. برای مثال سلطان محمود غزنوی که بزرگترین و مقتدرترین پادشاه غزنوی است، علاقه و دل‌بستگی شدیدی به مال دنیا و زرق و برق آن داشته؛ به طوری که هرگاه خزانهاش خالی می‌شده به بهانهٔ جهاد فی سبیل‌الله به هندوستان حمله می‌کرده و با غارت غنایم، خزانهٔ خود را میان‌باشته و اسباب تجمل و عیش و نوش دنیوی خود را مهیا می‌ساخته‌است. در چنین وضعیتی است که حکیم سنایی به عنوان عارفی وارسته و حکیمی خردمند احساس وظیفه مینماید و در اشعار گرانهای خود با تکیه بر فرهنگ اسلامی و ایرانی به گسترش و ترویج فرهنگ ساده‌زیستی و پرهیز از حب دنیا که اساسی‌ترین عامل رفع همهٔ خطاهاست، می‌پردازد و مردم و حکمرانان زمان خود و نیز آیندگان را به زهدورزی و دل‌نستن به دنیا فرا می‌خواند و به کسب سرمایهٔ اخروی ترغیب مینماید.

۳. حبّ دنیا

حبّ دنیا و مصادیق آن یکی از موضوعات اساسی و مهمی است که سنایی غزنوی بر آن است تا با استفاده آیات و احادیث متعدّد انسانها را از روی آوردن به این رذیلت اخلاقی بر حذر دارد.

۳-۱. تعریف دنیا

یکی از مهمترین مضامینی که در دیوان سنایی به چشم میخورد، تصویری است که وی از دنیای مادی در برابر دیدگان مخاطب مجسم میسازد. عارف غزنه که روزگاری از عمر گرانیهایش را با مدیحهرایی امرا و سلاطین گذرانده، بر آن است تا پس از سیر و سلوک عارفانه خود و با استفاده از قریحه شاعری با شیوهای هنرمندانه چهره حقیقی دنیا را به مخاطبان معرفی نماید.

شاعر در تصویر سازیهای خود از دنیای مادی تعبیرهای گوناگونی را به کار میگیرد. وی گاه دنیا را همانند بیشه‌های می بیند که شیری خشمگین در میان آن خفته‌است. هدف شاعر آن است که دنیا را بیشتر از آنچه مخاطب میپندارد، در نظر وی ترسناک جلوه دهد تا وی را به ترک دنیای دون وادار نماید. از این روست که میگوید:

دنيا چو یکی بیشه شمارید و ژیان شیر در بیشه مشورید مر آن شیر ژیان را

(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۲)

حکیم غزنه در بیت دیگر دنیا را کاروان سرایی موقتی میپندارد که مسافر مدّت زمان کوتاهی را در آن به سر میبرد، سپس به همراه کاروانیان بار سفر میبندد و آنجا را ترک مینماید. وی دریافته‌است که اگر مسافران دنیا منزلگاه موقتی خود را سرای جاودانه پندارند، بدون تردید از دست یافتن به سرای جاودان باز میمانند. نگاه کنید به: (دیوان سنایی؛ ص ۵۸)

نگاه دقیق، عمیق و موشکافانه حکیم غزنه این امکان را برای وی فراهم میآورد که با استفاده از عناصر موجود در طبیعت، تصویرهای گوناگون از دنیا ترسیم نماید. در بیت زیر شاعر انسانهای حریص را چون موشی میدانند که دنیا را سرای ابدی و چون مادری

مهربان میندارند؛ اما از نظرسنایی، دنیا همانند گربه مادر نامهربان و سنگدلی است که به فرزندان خود نیز رحم ندارد. شاعر با این تعبیر سعی دارد مخاطبان را به نفرت از دنیا ترغیب نماید. به همین دلیل این گونه اظهار نظر مینماید:

تو چو موشی از حرص و دنیا گربهٔ فرزند خ
گربه را بر موش کی بودهاست مهر مادری
(سنایی: ۱۳۸۸؛ ۶۶۱)

سنایی بار دیگر با اندیشهٔ صوفیانهٔ خود تصویری ناخوشایندتر از آنچه در ابیات پیشین ذکر شد، در برابر دیدگان مخاطب ترسیم مینماید. از آنجا که چشم حقیقتبین شاعر پس از عبور از مرحلهٔ اوّل زندگانی به دنیای حقیقی گشوده شده‌است، جهان مادی را بسیار بیارزش میبیند؛ از این رو دنیا را چون جیفهای توصیف مینماید که نه تنها شایستهٔ دل بستگی نیست، بلکه باید تا حدّ ممکن از آن دوری گزید؛ زیرا بوی تعفن آن مشام روح و جان انسان را آزرده میسازد.

این جهان بر مثال مرداری است
این مر آن را همیزند مخلب
کرکسان گرد او هزار هزار
آن مر این را همی زند منقار
آخر الامر بر پرند همه
وز همه باز ماند این مردار

(همان: ۱۰۷۳)

علاوه بر آنچه در تعریف دنیا از دیدگاه سنایی ذکر شد، وی در ابیات دیگر دنیا را عجزهای تصوّر مینماید که با ظاهری آراسته و خوشسیما جلوهگری مینماید. بدون شک انسانهایی که دل در گرو هوای نفس دارند، فریفتهٔ دنیای فریبنده میشوند و چه بسا که انفاس گرانمایهٔ خود را در این راه از دست میدهند.

ببین باریکه هر ساعت از این پیروزهگون خ
چه بازیها برون آرد همی این پیر خوش

(همان: ۵۳)

۲-۳. پرهیز از حبّ دنیا

زهدورزی و پرهیز از دل بستگی به دنیای دون موضوعی است که سنایی غزنوی در دیوان خود بدان توجه نمودهاست. باتوجه به آنچه در زندگی سنایی رخ داده، میتوان

دریافت مطالبی که شاعر درباره زهد بیان میکند، مربوط به دوره دوم زندگی اوست. آن دوره‌های که پس از ناکامی در مرحله اول زندگی پیش می‌آید و همان طور که خود بدان اشاره مینماید، دلیل روی آوردن وی به زهد و عرفان میشود.

اگر نه محنت این نامساعد روزگارستی مرابازهد و قرآیی چه کارستی
(همان: ۶۲۳)

عارف غزنه که دنیای والای دیگری را تجربه نموده‌است، همواره با استفاده از تعبیر و تمثیلهای گوناگون انسانها را به ترک دنیای دون ترغیب مینماید. وی دریافته‌است مهمترین عاملی که انسان را از دست یافتن به مراتب والای کمال باز میدارد، دلبستگی به دنیاست. شاعر در بیت زیر با استناد به داستان عروج حضرت عیسی (ع) بر این نکته تأکید مینماید که تعلق به دنیای مادی به هر اندازه که باشد، انسان را از دستیابی به مقام قرب پروردگار باز میدارد.

سوزنی را پایند راه عیسی ساختند حب دنیا پایند است ار همه یک سوزن است
(همان: ۸۵)

عارف دیار غزنین بار دیگر مخاطبان را به تأمل و اندیشه دقیقتر درباره رفتار این دنیای دون با انسان و میدارد. شاعر در نظر دارد بر این نکته تأکید نماید که دنیا هیچ گاه با محبان خود وفادار نبوده‌است، بنابراین با آنان نیز جز این رفتار نخواهد کرد. درک این حقیقت باعث میشود انسان با مشاهده هر یک از این علائم و نشانهها، علاقه به دنیای مادی را با همه زیباییها و عوامل فریبنده آن ترک نماید. در این صورت انسان به دنیای دیگری روی خواهد آورد؛ دنیایی که جمالی بس زیباتر از عالم مادی دارد و فنا و زوال را در هیچ یک از ارکان آن راه نیست. به همین دلیل میگوید:

جهان هزمان همی گوید که دل در ما نبندی به تو خود می پند نبیوشی از این گویای ناگوسیا
(همان: ۵۳)

۳-۳. فواید زهد ورزی

عارف غزنه پس از آنکه مخاطبان خود را به پرهیز از حبّ دنیا فرا میخواند، بر آن است تا آنان را از فواید زهدورزی آگاه نماید. شاعر که بر اثر مجاهده و ریاضت نفس و همچنین مکاشفات قلبی روی به دنیای درون آورده‌است، در ابیات دیگر رهاوردی ارزشمند به خوانندگان آثارش ارزانی میدارد. نگرش صوفیانه عارف غزنه آن است که هرگاه انسان بتواند روح و جان والای خود را از تعلق به دنیای مادی تهی سازد، میتواند به کمال مطلوب و حقیقی خود که همانا رسیدن به مقام قرب الهی است، دست یابد. بهشت حقیقی از دیدگاه شاعر وجود لایزال الهی است که جز با دل بردن از دنیا و اسباب و لوازم آن امکانپذیر نخواهد بود.

دل چو مردان سرد کن زین خاکدان بی‌وفا آنگهی بستان کلید قصر فردوس برین

(همان: ۵۵۷)

حکیم غزنه در بیت دیگر به حقیقت دنیا اشاره مینماید. از نظر علمای علم اخلاق «حقیقت دنیا در نزد بندگان عبارت است از آنچه پیش از مردن برای ایشان حاصل می‌شود؛ زیرا آنچه بعد از مردن بیابند، آن آخرت است» (نراقی، ۱۳۹۰: ۳۲۹). بر این اساس شاعر این نکته را به انسانها متذکر میشود که اگر انسان علاقه و دلبستگی به دنیای فانی را کنار بگذارد، به طور حتم به سرای باقی که دارالملک ایزدی است، راه خواهد یافت. نگاه کنید به: (دیوان سنایی؛ ص ۶۱۵)

شاعر در ابیات دیگر به این نکته مهم اشاره مینماید که اگر انسان خواستار برخورداری از سعادت و کامیابی در جهان باقی است، باید چشم خود را از توجه به دنیا و اسباب و لوازم آن فرو بندد. علاوه بر این انسان باید نسبت به جان خود نیز در راه وصال پروردگار که محبوب حقیقی است، بی توجه شود تا به درگاه معبود ازلی دست یابد. شاعر با چنین بینشی است که میگوید:

ای دل، ار عقبات باید دست از دنیا بدار

پاکبازی پیشه گیر و راه دین کن اختیار

تخت و تاج و مُلک و هستی، جمله را در هم شکن

نقش و مُهر نیستی و مفلسی بر جان نگار

پای بردنیله و بردوز چشم از نام و ننگ

دست بر عقبی زن و بر بند راه فخر و عار

(سنایی: ۱۳۸۸؛ ۲۰۵-۲۰۴)

۴. پرهیز از طمع

طمعورزی یکی از رذیلت‌های اخلاقی است که دانشمندان علم اخلاق؛ شاعران و نویسندگان پارسیگوی بااستناد به آیات و روایات؛ انسانها را از آن برحذر داشته‌اند.

۴-۱. تعریف طمع

طمع یکی از رذایل اخلاقی مربوط به قوه شهویه و از شاخه‌های دنیادوستی است؛ بدان معنی که شخص همواره از مال و دارایی دیگران جهت بهرهوری خود توقع و انتظار داشته‌باشد. در نکوهش طمع روایت‌های فراوانی ذکر شده‌است. حضرت علی (ع) می‌فرماید:

أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ قربانگاه اندیشه‌ها زیر برق طمع است

(نهج البلاغه: حکمت ۲۱۹)

۴-۲. مفسد طمع

هرگاه نفس انسان به این صفت ناپسند اخلاقی عادت نماید، نشانگر آن است که وی به عطا و بخشش مردم بیش از رحمان بودن خداوند ایمان و اعتقاد دارد. چنین انسانی باید به این نکته بیندیشد که طمع داشتن به مال مردم نتیجه‌های جز بندگی آنان به دنبال نخواهد داشت.

سنایی غزنوی ضمن توجه به این موضوع از اینکه روزگاری از عمر با ارزش خود را به سبب طمعورزی با ستایش درباریان گذرانده است، اظهار ندامت مینماید. از این رو فرصت را غنیمت شمرده با زبان تیز و گزنده خود در قالب هجو به آنان می‌تازد. وی در

نظر دارد ضمن سرزنش خود، مخاطبان را نسبت به این امر آگاه نماید که نباید برای به دست آوردن اندک حطام دنیایی به تملق هر بی سر و پای روی آورد و خود را بنده هر خس ناکسی نماید. به همین دلیل خطاب به خود میگوید:

ناسزایان را ستودی بی کران از بهر طمع گسترانیدی به جدّ و هزل طومار سخن
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۳۰)

شاعر بار دیگر با لحنی پندگونه مخاطبان را از طمع داشتن به دارایی خلق بر حذر میدارد. از این رو خطاب به آنان میگوید روی آوردن به درگاه دیگران عزت نفس و عظمت روح انسان را میگیرد و آن را خوار و حقیر میسازد. وی با ذکر تمثیلی انسان‌های طماع را چون پرندگان می‌داند که به امید دست یافتن به دانه صیاد خود را اسیر افرادی دون صفت مینمایند که نتیجه‌های جز رنج و سختی برای آنان به ارمغان نمی‌آورد.

بی‌طمع باش گرهمی خواهی تا نیفتی ز پایه امجاد
ز آنکه چون مرغ دشتی ز راه طمع کرد آهنگ دانه صیاد
تا شده حلق او چو حلقه دام حرف طمع شدش ابعاد
(همان: ۱۰۵۷)

شاعر غزنه با ذکر ابیات دیگر انسانها را از مفاسد طمعورزی آگاه میسازد. بر این اساس میگوید آنان که برای استفاده از متاع اندک و ناچیز سر بر آستان دیگران فرو می‌آورند، باید خود را مطیع فرمانهای آنان نمایند و در تعظیم و عبودیت آنان لحظهای کوتاهی نوززند. با این توضیح چه ذلتی از این بدتر است که انسان به جای بندگی در برابر درگاه با عظمت الهی خود را برده انسانی دیگر نماید. نگاه کنید به: (دیوان سنایی؛

ص ۱۶۱)

سنایی غزنوی در تبیین این موضوع نیز همچون موضوعات دیگر بر آن است تا مضمون واحدی را با عبارات و تمثیلهای گوناگون بیان نماید. هدف وی آن است تا با این روش خوانندگان را از یک صفت ناپسند اخلاقی رویگردان نماید و به سمت

فضایل اخلاقی سوق دهد. از این رو بار دیگر چنین اظهار نظر مینماید که اگر انسان خواهان روی آوردن به دنیای دینداری است، میبایست در اولین منزل، دل خود را از رذایل اخلاقی چون طمع در مال و جاه دیگران تهیگرداند. وی این صفت ناپسند را مهمترین آفت و مایه زیانکاری دل میداند که میتواند انسان را از جاده حقیقت و شریعت دور سازد.

طمع در سیم و زر چندین مکن گر دین و دل خواهی

که دین و دل تبهکرد آن که در دل سیم و زر دارد

(سنایی: ۱۳۸۸؛ ۱۱۲)

۳-۴. نکوهش افراد طمعکار

عارف غزنه معتقد است انسانهایی که در زندگی بصیرت و آگاهی کافی ندارند به طمعورزی روی میآورند. وی معتقد است دانایان و صاحبان اندیشه دریافته‌اند که دنیای مادی سرای موقتی است و توقع داشتن از دنیا و مردمان آن جز بیحاصلی نتیجه‌های نخواهد داشت. از این رو چنین ابراز عقیده مینماید:

جرم از اجرام ندانند به جز کوردلان طمع از چرخ ندارند مگر خیره‌سران

(همان: ۴۴۲)

شاعر و حکیم غزنه در بیت دیگر داد از نامردمی فرمانروایان و حاکمان زمانه سر می‌دهد. وی با مشاهده کسانی که بر مسند بزرگی تکیه زده‌اند؛ اما خود، گرفتار حرص و طمع در دستیابی به نقشهای رنگارنگ دنیایی؛ چون مال، جاه، ثروت و... شده‌اند، آزرده‌خاطر میگردد. از نظر وی اینان کسانی هستند که از تصرف در مال بیچارگان خودداری نمیورزند و با انجام این گونه رفتارهای ناپسند در کار دین خلل و تباهی ایجاد مینمایند. با این توصیف چگونه انسانهای عامی میتوانند بپذیرند کسانی که در حوزه شریعت نام خود را در رأس دینداران ثبت میکنند و همواره بر بالای منبرها مردم را به این امر دعوت مینمایند، خود در اندوختن مال دنیا بیش از هر کسی حریص

باشند؟ آیا این گونه طمعورزی سروران شریعت دید انسان را نسبت به سفارشهای دین در موضوعات گوناگون تغییر نمیدهد؟! از این روست که سنایی میگوید:

از برای حرص سیم و طمع در مال یتیم حاکمان حکم شریعت را مبرّ کرده‌اند

(همان: ۱۴۸)

در دیوان سنایی غزنوی به این موضوع از جنبه‌های گوناگون توجه شایانی شده‌است. شاعر که دوره اول زندگانی خود را به امید دریافت کمترین صله و ناچیزترین متاع با مداحی درباریان سپری نموده، بر آن است تا بعد از تحوّل عظیم روحی که باعث دوری نفس وی از آلاشهای اخلاقی شده‌است، مخاطبان را از گرایش به این صفت ناپسند بر حذر دارد. وی در ابیاتی خطاب به خوانندگان آثارش میگوید تا زمانی که نفس انسان اسیر مادیات است، از طمعورزی بی نیاز نخواهد بود. شاعر در ادامه کلام خود میگوید اگر انسان بتواند با ریاضت نفس روح و جان خود را از تعلق به دنیای مادی رها سازد، دنیا با همه عظمت در چشم دل وی حقیر جلوه میکند در نتیجه خود به نجات و رستگاری دست مییابد. نگاه کنید به: (دیوان سنایی؛ ص ۱۵۲)

حکیم غزنه بر آن است تا این بار آرامش جان و روح خود را به خوانندگان منتقل مینماید. بر این اساس وی دوره دوم زندگیش را در برابر دیدگان خود مجسم می‌سازد؛ دوره‌ای که با گذشته متفاوت است. شاعر که روزگاری را به طمع برخوردار از مال و ثروت بر در خانه این و آن گذرانده، اکنون از اینکه زمان کوردلی وی به سر آمده است احساس رضایت مینماید. به همین دلیل این احساس در وی قوت گرفته‌است که روحش از زندان اسارت و بردگی دیگران آزاد شده و در فضای آسایش و فراغالی روزگار میگذراند. بنابراین با درک این تجربه خوشایند خوانندگان را به دوری از این رذیلت اخلاقی فرا میخواند و میگوید:

بی‌طمع زی چون سنایی تا مسلم باشدت خویشان را زین گرانجانان، تن آسان داشتن

(سنایی: ۱۳۸۸؛ ۴۶۷)

سنایی غزنوی در بیت دیگر خطاب به انسانها میگوید اگر انسان دل خود را از علاقه به دنیا و تعلقات آن تهی گرداند و نقش آرزوهای گوناگون را از صفحه دل پاک گرداند، به بالاترین مقام معنوی دست خواهد یافت.

مر امل را پای بشکن از اجل مندیش هیچ
مر طمع را پر بکن تا هر کجا خواهی پری
(همان: ۶۵۱)

هر انسانی که توقع و انتظار از مال مردم صفت پایدار نفس وی شده‌است، باید در درمان نفس خود به یکی از روشهای زیر بکوشد:

درمان علمی: شخص طمعکار باید با مطالعه در آیات و روایاتی که با این مضمون رسیده‌است، پس از آشنایی با مفاسد طمعورزی نفس خود را از آن رویگردان سازد.

درمان عملی: در این شیوه درمان، انسان باید با مجاهده و ریاضت، نفس را به ضد این صفت ناپسند؛ یعنی استغنا و بی نیازی از مردم آراسته گرداند.

۵. پرهیز از حب مال

بر سر راه انسان در رسیدن به حقیقت موانع و مشکلات فراوانی وجود دارد که انسان را از جاده مستقیم منحرف میسازد. در این خصوص میتوان به مالدوستی و حب فرزند به عنوان یکی از شاخه‌های دنیادوستی اشاره نمود. در مذمت این رذیلت اخلاقی آیات و روایات فراوانی رسیده‌است خداوند در قرآن کریم میفرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ.

ای اهل ایمان، مبدا هرگز مال و فرزندان شما را از یاد خدا غافل سازد و کسانی که به امور دنیا از یاد خدا غافل شوند، آنها به حقیقت زیانکاراناند (منافقون: آیه ۹).

نگاه علمای اخلاق به حب مال به طور غالب نگاهی دو سویه است. آنان آن گاه از فواید مال سخن میگویند که در راه رضای خداوند به کار میرود. گاه نیز دوستی مال را جزء مهلکات بشر می‌شمارند؛ زیرا معتقدند برخورداری از مال و دارایی باعث سرکشی و طغیان انسان در برابر خداوند میگردد که نتیجه‌های جز زیانکاری در پی نخواهد داشت.

سنایی غزنوی در ابیاتی با هدف ترغیب مخاطب به پرهیز از حب مال با لحنی هشدارگونه کوتاهی عمر را به انسان متذکر می‌شود و بدین طریق وی را از اندوختن مال و مفاسد اخروی آن بر حذر میدارد. حکیم سنایی مقصد حقیقی انسان را جایگاه والایی میداند که مال، جاه، فرزند و... در آن به کار نمی‌آید. وی آن جایگاه را فقط محلّ عرضه کار و عمل میداند. پیامبر (ص) فرموده‌اند «دوستاناران فرزند آدم سه چیز است: یکی تا هنگام قبض روح با اوست و آن مال است و یکی تا لب گور دنبال اوست و آن، اهل و خانواده وی است و سوم تا روز محشر همراه اوست و آن عمل است» (مجتوی، ج ۲، ۱۳۸۱: ۶۷). شاعر با استناد به این سخن پیامبر (ص) چنین اظهار نظر مینماید:

تا کی بر این خاکی کزو بادست کار جاه و مال شاید، ار آتش به آب و جاه و مال اندر زنی
(سنایی، ۱۳۸۸: ۶۹۳)

مضمون کلام شاعر بار دیگر متوجه افرادی است که به دنبال مالاندوزی هستند و حرص آنان نسبت به این امر همواره رو فزونی است. این افراد آیات و روایات فراوانی را که در مذمت اندوختن مال و نکوهش فریفته شدن به آن رسیده‌است نادیده میگیرند. حکیم سنایی در ابیات زیر سرانجام گذشتگانی که عمر با ارزش خود را در این راه صرف نمودند، همچون آینه‌های در مقابل دیدگان مخاطبان مجسم می‌سازد. هدف وی آن است تا این افراد عبرت گیرند و بدانند که چگونه غرور حاصل از فریفتگی نسبت به ثروت فراوان آنها را تا اعماق زمین فرو برد و به هلاکت و نابودی رساند. پس خطاب به این افراد میگوید:

هر سال یکی کاخ کنی دیگر و در وی هر روز تو را آروزی نو عمل آید
زین کاخ بر آورده به عیوق هم امروز حقّا که همی بوی رسوم و طلل آید
(همان ۱۸۷)

حکیم غزنه در بیت دیگر از منظر عرفان به موضوع مینگرد. وی معتقد است تا زمانی که انسان اسیر هوای نفس باشد خود را ناگزیر از نیاز به اسباب دنیایی چون مال، جاه، زن، فرزند و... مییابد؛ اما آن گاه که طالب معشوق حقیقی شود، نفس وی از همه علائق

دنیای مادی رها می‌گردد. شاعر با چنین نگرشی است که انسان را به قدم نهادن در دنیای عشق و عرفان و در نتیجه قطع تعلق به اسباب دنیایی فرا میخواند و میگوید:

تا تو در بند هوایی از زر و زن چاره نیست عاشقی شو تا هم از زر فارغ آیی هم ز زن
(همان: ۴۸۶)

بار دیگر حکیم غزنه تصویر عینی مال را که همچون مار، مایه رنج و عذاب و نابودی انسان است، پیش چشم خوانندگان ترسیم مینماید. تا فریب ظاهر زیبای آن را نخورند و از آن کناره‌گیری نمایند. وی همچنین مال و ثروت را همچون آب روانی میداند که اگر انسان آن را در راه تحصیل سعادت اخروی به کار برد، باعث کامیابی وی خواهد شد، وگرنه چه بسا که اندوختن دارایی زمینه نابودی انسان را فراهم آورد. نگاه کنید به: (دیوان سنایی؛ ص ۱۰۴۹)

عارف غزنه این بار نیز رهروان راه حق را به وادی عشق و عرفان سوق میدهد؛ هر چند خود نیز با آنان همگام است. شاعر معتقد است هرگاه بتوانیم در دارالملک ایزدی تمام هستیمان را فدا نماییم؛ آن، روزی است که دیگر زن، فرزند، مال و ثروت دنیایی ما را به کار نیاید. به همین دلیل میگوید:

طبل جانبازی فرو کوبیم در میدان دل بی‌زن و فرزند و بی‌خان و سروسامان‌شویم
(سنایی: ۱۳۸۸؛ ۱۴۵)

۱-۵. فواید و مفاسد دنیوی و اخروی مال و ثروت

با توجه به آنچه درباره دیدگاه علمای علم اخلاق در باب حب مال ذکر شد، میتوان فواید و مفاسد برخورداری از مال و ثروت را به دو دسته تقسیم نمود:

مفاسد دنیوی: همان رنج، زحمت، ترس، غم و اندوهی است که ثروتمندان در جمع‌آوری مال، دارایی و نگهداری آن تحمل مینمایند.

مفاسد اخروی: مهمترین مفاسد اخروی مال و ثروت آن است که انسان ثروتمند را به سوی گناه، خوشگذرانی و لذتجویی در امور مباح سوق میدهد. علاوه بر این اندوختن مال، حفظ و توجه به نگهداری آن باعث غفلت انسان از یاد خداوند خواهد شد.

سنایی غزنوی در تبیین این موضوع نیز خود را چون واعظی در مقابل خوانندگان قرار می‌دهد. وی وظیفه خود میدانند تا به مالاندوزان یادآوری نماید انسان پس از مرگ، از مال و ثروت خود هیچ بهره‌ای نخواهد برد؛ جز آنکه میبایست وزر و وبال آن را تا ابد بر دوش کشد.

اشتر و استر فزون کردن سزاوار است اگر بار عصیان تو را بر اشتر و استر نهند

(همان: ۱۵۵)

یکی از بزرگان در این باره گفته‌است: «دو معصیت برای بنده در مالش هنگام مرگ است که اولین و آخرین مانند آنها را نشنیده‌اند پرسیدند آن دو معصیت کدام است؟ گفت: یکی آنکه همه مال را از او میگیرند و دیگر آنکه از همه آن بازخواست میشود» (مجتبوی، ج ۲، ۱۳۸۱: ۶۹).

شاعر بار دیگر با نگرشی صوفیانه اشتغالات دنیوی را از هر نوع که باشد نکوهش مینماید و آنها را حجابی میدانند که روح و نفس انسان را از رسیدن به کمال حقیقی؛ یعنی شناخت واقعی خداوند باز میدارد. وی با برخورداری از چنین بینشی است که خطاب به مخاطبان میگوید تنها راه رسیدن به بهشت جاودان که همانا ملاقات پروردگار است، ترک مال، ثروت و دیگر اشتغالات دنیوی میباشد. نگاه کنید به: (دیوان سنایی؛ ص ۵۵۶)

در بیت دیگر شاعر مضمون پیشین را با بیانی متفاوت تکرار مینماید. وی بر این باور است؛ مادام که انسان در عالم هوای نفس سیر مینماید و دل و جانش را به امور دنیوی مشغول میدارد، هیچ گاه به معبود حقیقی نمیرسد. این امر در صورتی تحقق مییابد که انسان بتواند بت هوای نفس را نابود سازد و توجه به دیگر اشتغالات دنیوی را از صفحه دل پاک گرداند. از این روست که میگوید:

چون تو خود جویی، مر او را کی توانی یافتن
تانبازی هر چه داری مال و ملک و جسم و جان

(سنایی: ۱۳۸۸: ۴۵۳)

فواید دنیوی: بهره‌مندی زودگذر دنیایی از مال و ثروت؛ مانند رهایی از ذلت درخواست از مردم، رسیدن به عزت، آبرو و داشتن دوستان بسیار است.

فواید اخروی: اگر انسان مال و ثروت خود را در انجام واجباتی چون حج و جهاد به کار برد و آن را به مصرف افراد نیازمند برساند یا در مصارف عام‌المنفعه چون ساختن پل، مدرسه و درمانگاه هزینه نماید، از پاداش اخروی آن برخوردار خواهد شد.

۶. پرهیز از جاه‌طلبی و شهرتخواهی

جاه‌طلبی آن است که انسان در دلهای مردم به هر حيله رهی باز نماید. این افراد با علم به اینکه مردم همواره دوستدار افراد عالم، سخاوتمند و... هستند، خود را فردی با خصوصیات مذکور جلوه میدهند تا دیگران به وی متمایل گردند و از این طریق دلهای مردم را در پیشبرد اهداف خود مطیع میگردانند.

از آنجا که افراد جاه‌طلب همواره رضایت خلق را جهت حفظ محبوبیت خود در نظر میگیرند، از کسب رضای خداوند در امور زندگی و اعمال خود غافل میمانند.

پیامبر (ص) در مذمت این اخلاق نکوهیده فرموده‌اند: «دو گرگ درنده در آغل گوسفندان خطرناکتر و زیانبارتر از دوستی جاه و مال برای دین مسلمان نیست» (مجتبوی، ج ۲، ۱۳۸۱: ۴۶).

سنایی در تبیین این موضوع، گاه مشعلداران علم و دانش را که به واسطه علم خود به دنبال کسب جاه و شهرتطلبی هستند، نکوهش مینماید. وی چنین علم و دانشی را هرگز سودمند و مایه روشننگری صاحب آن یا مردم زمانه نمیداند. وی معتقد است آنچه انسان میتواند در دنیای باقی از آن بهره گیرد، با جاه‌طلبی و دیگر اسباب دنیایی سازگاری ندارد. در نظر وی تنها کسانی که نشانی از عشق الهی بر سینه داشته‌باشند، از جایگاه والایی در آن دنیا برخوردار خواهند بود. به همین دلیل است که میگوید:

سنگ درقندیل‌طالب علم عالمجوی زن چنگ درفتراک صاحب‌دردِ دُرِ دینخوار زن

(سنایی، ۱۳۸۸: ۷۱۹)

۶-۱. پیامدهای جاهطلبی و شهرتخواهی

در تبیین این موضوع نگاه سنایی متوجه سالکان طریقت است؛ از این رو خطاب به آنان میگوید آن که دلش میل به جاهطلبی و شهرتخواهی دارد، از جاذبه دینخواهی و خداجویی منحرف میشود. به اعتقاد وی کسی که رضای مردم را میجوید، از کسب رضای پادشاه حقیقی دور خواهد ماند. شاعر با بیان این مقدمه از سالکان راه طریقت درخواست مینماید نفس خود را از این اخلاق ناپسند پاک گردانند تا روحشان آماده دریافت مقامات عرفانی شود و در نتیجه بر مسند جاودانگی تکیه زنند. از این روست که چنین میگوید:

عزّ دین از جاه دنیا کس نجست اندر جهان جاه و دنیا را چه کار است ای پسر، با عزّ دین

(همان: ۵۵۷)

حکیم سنایی در نکوهش این رذیلت اخلاقی به انسان هشدار میدهد که دست یافتن به مقام، شهرت و برخورداری از مال و ثروت بیش از آنکه آسایش و آرامش را برای انسان به ارمغان آورد، مایه رنج و عذاب وی خواهد بود. وی بر این باور است؛ همان طور که شخص ثروتمند مورد حسادت مردم و نگران از دست دادن دارایی است، افراد جاهطلب نیز همواره خود را بر لبه پرتگاه سقوط در چاه پستی و ذلت میابند. با مطالعه در احوال گذشتگان میتوان دریافت چه بسیارند صاحبمنصبان بلندقدر که از عالیترین درجات به پستترین مراتب رسیده‌اند

هر که را جاه، در آن جاه چه است هر کجا سیم، در آن سیم سم است

(همان: ۸۱)

۶-۲. آثار و نتایج ترک جاهطلبی

شاعر عارف مسلک غزنه در تبیین این موضوع خطاب به انسان میگوید؛ اگر خواهان آن هستی که خداوند در جهان معنی نظری بر جمال تو داشته باشد، باید در این دنیا جاهطلبی و شهرتخواهی را ترک نمایی. چگونه ممکن است که انسان در این دنیا دل از

یاد خداوند غافل دارد؛ اما در سرای باقی انتظار توجّه از جانب وی را داشته‌باشد؟ به همین دلیل است که میگوید:

گر بایدت که بویی آنجا گل عنایت اینجا گل ریاست میپژمرد باید

(همان: ۸۷۵)

شاعر در بیت دیگر این نکته را به مخاطبان متذکّر می‌شود؛ از آنجا که انسان بر روی کره خاکی عمر جاودان ندارد، چرا باید خود را شیفته مقام و اسبابی نماید که با مرگ نابود میشوند؟ وی بر این باور است که انسان برای دستیابی به سعادت اخروی باید به همه اسباب دنیایی پشت پا بزند و هیچ ارزشی برای آنها قائل نباشد؛ زیرا جز اسارت و گرفتاری نفس حاصلی در پی نخواهد داشت.

تا کی بر این خاکی کز و بادست کار جاه و مال شاید ار آتش به آب و جاه و مال اندر زنی

(همان: ۶۹۳)

۳-۶. درمان جاهطلبی

این صفت نکوهیده اخلاقی را با روشهای زیر میتوان درمان نمود:

درمان علمی: در این شیوه درمان، انسان باید علت تمایل خود را به جاهطلبی دریابد؛ زیرا پس از آن بر وی روشن میشود که تمام علایق دنیوی با مرگ نابود میگردد. وی پس از آن نفس خود را در این دنیا به اموری که در آخرت سودی از آن حاصل نخواهد نمود، مشغول نمیدارد. با کسب چنین بینشی است که انسان به آسانی میتواند نفس را از این صفت نکوهیده رویگردان سازد.

درمان عملی: این روش از درمان با کنارگیری از مردم و انس با گوشهگیری میسر است. بنابر این هرگاه انسان در یک سرزمین به جاه و شهرتی دست مییابد، باید جهت پاک گرداندن نفس از این رذیلت اخلاقی به مکان دیگر مهاجرت نماید. عارف غزنه در دیوان خود بر درمان نفس از این رذیلت اخلاقی تأکید مینماید. وی معتقد است اگر انسان خواستار آن است که آئینه دلش از زنگار اخلاق نکوهیده پاک گردد، باید نسبت به مال و جاه دنیایی بیاعتنا باشد. وی دریافته‌است؛ مادام که نفس با

این صفات انس و الفت داشته‌باشد، روح و نفس فرشته گوهر نمیتواند راهنمای وی در دستیابی به کمال و معرفت حقیقی باشد. از این رو چنین میگوید :

تشنه آب و زر مباح که هست جاه و زر آب پارگین و بحار
کی درآید فرشته تا نکنی سگ ز در دور و صورت از دیوار

(همان: ۲۰۰)

۷. نتیجه‌گیری

دیوان حکیم و عارف غزنه مشحون از توجّه به فضایل و نکوهش رذایل اخلاقی است. آنچه شاعر بر آن بیشتر تأکید دارد، زهدورزی و ترک دنیا دوستی است. وی منشأ همه صفات ناپسند اخلاقی و آلائشهای روح و قلب انسان را دنیا دوستی و طول امل میداند. بنابراین نهایت سعی و اهتمام خود را به کار میگیرد تا با استفاده از تعبیرهای رنگارنگ شعری یا با استناد به آیات و روایات فراوان مردم را به فضیلت پسندیده زهدورزی و ترک حبّ دنیا دعوت نماید و از صفات ناپسند اخلاقی بر حذر دارد.

سنایی غزنوی در تبیین دقیقتر موضوع زهد میکوشد تا تجربه عملی خود را که در دو دوره متفاوت زندگانی درک نموده‌است، در اختیار همعصران و آیندگان قرار دهد. وی دریافته‌است هرگاه انسان، دوستی دنیای دون را ترک نماید و به جهان عشق و معنویت روی آورد، نفس و جان والای وی هیچ گاه اسیر صفات نکوهیده اخلاقی نخواهد شد. در آن صورت میتواند آزادانه و بدون هیچ گونه تعلق و وابستگی به مادیات، در دریای شناخت پروردگار که اصلیتین هدف خلقت وی است، گام بردارد. شاعر همچنین به این موضوع پی برده‌است که در این حالت چشم حقیقتبین انسان به روی بسیاری از حقایق گشوده خواهد شد.

این گونه سخن سرایی است که نام سنایی غزنوی را در پهنه گسترده زبان و ادبیات فارسی جاودانه ساخته است. وی شاعر هنرمندی است که شیوه شاعری وی قرنهای بعد راهنمای نامآوران ادب پارسی قرار میگیرد و با نام وی آنان نیز جاودانه میشوند.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم. (۱۳۸۰). ترجمه مهدی الهی قمشهای، قم: بهمن.
- ۲- رضی، سید شریف. (۱۳۸۹). *نهج‌البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: اجود.
- ۳- خواجه‌ی کرمانی. (۱۳۷۰). *دیوان غزلیات*، به کوشش حمید مظهری، کرمان، خدمات فرهنگی کرمان.
- ۴- زرقانی، سید مهدی. (۱۳۷۸). *افق‌های شعر و اندیشه سنایی*، تهران: نشر روزگار.
- ۵- سالیوان، راجر. (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- ۶- سنایی غزنوی، حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۷). *حد یقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، به تصحیح محمد روشن، تهران: نگاه.
- ۷- _____ . (۱۳۸۸). *دیوان سنایی غزنوی*، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ هفتم، تهران، سنایی.
- ۸- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس.
- ۹- غزالی توسی، محمد. (۱۳۸۹). *کیمیای سعادت*، تهران: فردوس.
- ۱۰- مجتبیوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱). *علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعاده مولی مهدی نراقی)*، تهران: حکمت.
- ۱۱- ناصر خسرو قبادیانی بلخی. (۱۳۸۹). *دیوان ناصر خسرو*، به تصحیح حسن تقی‌زاده، تهران: نگاه.
- ۱۲- نراقی، ملا احمد. (۱۳۹۰). *معراج السعاده*، قم: نوید ظهور.

ادبیات تعلیمی و تاریخ نگاری اجتماعی (با تاکید بر عصر قاجار)

دکتر علی اکبر غندی¹

دکتر سهیلا ترابی فارسانی²

چکیده

با تغییر و دگرگونی در بینش و روش مورخان قرن بیستم، موضوعات پژوهش آنان دیگر تنها گزارش عملکرد شاهان و فرادستان نیست، بلکه شناخت همه سویه های زندگی و افعال آدمیان در گذشته است. نیل به این هدف تنها با استفاده از منابعی به جزء تواریخ سنتی ممکن است. از جمله منابع جدید که تاکنون مغفول مانده است، آثار تأدیبی-تعلیمی است.

ادبیات تعلیمی-تأدیبی صورت مثالی و آرمانی است از آنچه که در زندگی روزمره وجود دارد. به بیان دیگر، ادبیات تعلیمی-تأدیبی، نوعی ادبیات آرمان شهری است که تقابل میان ذهن کمال گرا و عمل اجتماعی عینی را باز می نماید. این مقاله در صد بررسی این موضوع است که ادبیات تعلیمی-تأدیبی عصر قاجار به عنوان متون تأثیر گذار بر ذهن کنشگران فردی و اجتماعی، چه کمکی به روشن شدن ابعاد زندگی مردم آن عصر می کند. غایت مطلوب مورخ اجتماعی، نشان دادن کنش فردی و جمعی عصر مورد مطالعه اش می باشد و به ویژه رسیدن به فکری است که فاعل تاریخی را به انجام آن کنش واداشته. ادعای ما این است که متون تأدیبی-تعلیمی یکی از ارکان اصلی سازنده ذهن و فکر کنشگر است. پس به دنبال پاسخ به این سؤالیم که ادبیات تعلیمی به چه میزان بر کنشهای فردی و اجتماعی- که موضوع مطالعه تاریخ نگاری اجتماعی است - موثر بودند؟

واژه های کلیدی: ادبیات تعلیمی، تأدیبی، آداب نامه ها، تاریخ اجتماعی، تاریخ نگاری.

1- دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد.

2- دانشیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد.

مقدمه

آنچه که مطلوب پژوهشگر تاریخ اجتماعی است، رسیدن به جنبه درونی است، یعنی شناخت کنش انسان در گذشته. «بنابراین به این دلیل که انسان تنها موجودی است که می‌تواند کنش‌هایش را به تجلی افکارش بدل کند» (الیاسی، ۱۳۷۸: ۳)، او را تنها موضوع تأمل تاریخی می‌دانیم.

باید پذیرفت که تکرارپذیری یک کنش، ناشی از آگاهانه بودن آن کنش است. اگر اینگونه باشد، این عامل آگاهی بخش کدام است؟ و چگونه بر افکار و اذهان کنشگران مؤثر بود؟ تاریخ اجتماعی می‌کوشد به مدد منابعی خاص، از راه درک تفکرات مردم و نحوه‌ی شکل‌گیری عقایدشان، سرّ رفتار مردم را دریابد. پس چنین هدفی «به دنبال ملاقات با اذهان اجداد ما و البته خود ماست، زیرا که مادر تداوم آنانیم» (کازرلا، ۲۵: ۱۳۸۹).

- یکی از مهمترین منابعی که در این راه می‌تواند گشا باشد، متون تأدیبی تعلیمی می‌باشند. متونی که مغفول مانده یا لاقط مورد بی‌مهری مورخان قرار گرفته و یا در رده کتب اخلاقی قرار گرفته و به آنها به چشم منابع تاریخی نگریسته نمی‌شد. واکاوی اینگونه متون در سنجش تقابل میان آرمان‌گرایی نویسندگان آنها با واقعیت عینی جامعه، مؤثر خواهد بود. هم‌پوشانی و یا میزان دوری و نزدیکی آنها مشخص شده و نیز در ایضاح بسیاری از دگرگونی‌های اجتماعی و یابر عکس، واپس‌ماندگی‌های یک جامعه، منابعی مفیدند. البته شایان ذکر است که بازسازی کنش‌های افراد و فکر برانگیزاننده آنها در گذشته یک جامعه، مسئله‌ای است پیچیده و شاید بلند پروازانه، اما به همان میزان نیز جذاب است. در دوره پیش از مشروطه ایران، بسیاری از کنش‌های افراد به تاسی از افکار فرد داناتر صورت می‌گرفت. چنانچه کاشفی آورده است: "پس هر که خواهد که کاری بر اصل باشد، اقتدا به استادی کامل باید کرد" (کاشفی ۱۳۸۸: ۲۱۳).

این بحث تلاشی است برای فهم جایگاه متون تعلیمی - تأدیبی در تاریخ نگاری اجتماعی ایران و به تاسی از آن نشان دهنده جایگاه آنها در فرهنگ مردم ایران است. این فهم به برملا کردن وجوه مثبت و منفی فرهنگ ایران و لاجرم ایجاد تغییرات مثبت در تاریخ نگاری اجتماعی آن کمک می کند. در این نوشته اگر ادعایی می شود، این ادعا نه قطعی است، نه بر آن است که حقیقت در مورد برخی تأثیرات متون تأدیبی در تاریخ نویسی اجتماعی ایران، این است و جز این نیست، بلکه فتح بابی است برای تحریک ورود اهل فن به این عرصه.

تاریخ نگاری جدید

تاریخ راهی است برای خروج از مرزهای زندگی و فرهنگ محدود خویش و مشاهده آنچه که بشر تجربه کرده است. پس نگارش تاریخ باید به وسیله نمایش جریان پیوسته تبدیل گذشته به حال، به منظور فهم امروز صورت گیرد. تاریخ باید به وجه دیگر حقایق زندگی یعنی حیطه های روحی، روانی، فکری و فرهنگی هر ملت در فاصله های دور و نزدیک ورود کند. «چنین میدانی وسیع بوده و شامل عقاید، باورها، خرافات و اجزاء زندگی فردی و اجتماعی و خلاصه اسباب همه کنش های فردی و اجتماعی باشد» (بابلین، ۱۳۸۹: ۲۳).

از منظر تاریخ جدید، نوشتن هر پدیده ای و حتی هر حادثه ای ولوجزئی مانند وسایل تفریح اطفال تا نوشیدن یک جرعه قهوه، لازم است، زیرا بر تعاملات و عملکرد انسانی تاثیرگذار خواهد بود. البته که تغییر و دگرگونی به وضوح و به طرز شگفت آوری در دنیای تاریخ نویسی در یک سده اخیر محقق گردید. انحراف توجه از تاریخ سیاسی - نظامی به تاریخ ملی در سده نوزدهم میلادی و سپس تاریخ اجتماعی، فرهنگی اقتصادی در سده بیستم میلادی، تاحدودی مسیر این دگرگونی را نشان میدهد. وجه مشترک مکاتب جدید در تاریخ نگاری، قرار گرفتن در مقابل تاریخ نگاری سنتی و پرداختن به ساحت های اقشار مردم است. به همین دلیل امروزه تاریخ اقشار و مسائلی نوشته می شود که در گذشته در شأن تاریخ نویسی به حساب نمی آمدند.

پدیده‌هایی که واقعیت ملموس زندگی انسان جامعه محسوب می‌گردند. مانند غذا، لباس، معاشرت و مواردی از این دست. حتی در تاریخ نویسی جدید، هدف از نوشتن تاریخ، عبرت‌گیری مخاطبان نیست، بلکه شناخت انسان و زندگی اش است. « بسامد موضوعات تحقیقی در محافل آکادمیک تاریخی، نشان توجه به تاریخ سرگذشت از نظر افتادگان در تاریخ سنتی دارد» (برک، ۱۳۸۶: ۴).

لذا متون تعلیمی - تأدیبی از عوامل اصلی فکری و فرهنگی موثر بر اذهان، احساسات، عواطف و حتی افکار کنشگران عصر خود بودند. بدون شناخت بایدها و نبایدها موجود در متون تأدیبی - تعلیمی مثل آداب نامه‌ها، نمی‌توان به نتایج دلخواه برای آگاهی از منش و رفتار مردم در یک دوره خاص رسید.

برخی را اعتقاد بر این است که سفرنامه‌ها و زندگی‌نامه‌ها می‌توانند جنبه‌های مختلف زندگی روزمره مردم یک دوره را روشن نمایند. اگر بنا را بر صحت این ادعا بگذاریم، نمی‌توان این مشکل را نادیده گرفت که رویکرد اینگونه منابع توصیفی است. لذا توفیق اندکی در توضیح چرایی بروز تغییر و اینکه چه چیزی مردم را وادار می‌کند تا عقاید و شیوه‌های تازه‌ای از زندگی برگیرند، دارند. «مورخان باید به دنبال این موضوع باشند که چرا مردم به شکل خاصی می‌اندیشند و عقایدشان از کجا منشا می‌گیرد که موجد چنین رفتارهایی می‌گردد» (کازرلا ۱۳۸۹: ۲۵). پس وجوب استفاده از متون تأدیبی مثل آداب نامه‌ها، ضرورتی است کم‌بدیل و انکار ناپذیر.

معانی برخی اصطلاحات

آداب عنوانی است کلی برای یک رشته از کتابها درباره اصول اخلاق، نحوه سلوک، چگونگی معاشرت و مصاحبت با مردم، نظام‌های شخصی و تکالیف خانوادگی و حتی اجتماعی است. نگارش اینگونه متون از عهد باستان ایران تحت عناوینی چون: اندرز نامه، پندنامه و اصطلاحاتی از این دست متداول و در دوره اسلامی و «از قرون نخستین اسلامی گسترش پیدا کرد، به گونه‌ای که افرادی مانند واقدی، یونس بن عبدالرحمن، ابن

سعید و ابن مقفع را از پیش قراولان در این سبک می‌دانند» (حاج سید جوادی، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۰).

لازم به ذکر است که تعاریف موجود از آداب نامه‌ها، متعدد و عموماً بیان دیدگاه نویسندگان آن می‌باشد تا ارائه یک تعریف جامع از این واژه. چنانچه برخی تعاریف به عرف نزدیکند و بدین منوال آداب را مجموعه‌ای از دستور روشنی میدانند که بر رفتار اجتماعی امر میکند و اعتبارش را به عنوان یک نظام عقلانی تجویزی، از رسوم و عادات می‌گیرد. لذا در تکمیل تعریف فوق، «آداب را عبارات از باورهای میدانند که در امور مطلوبی همچون نظم همگانی، احترام گذاردن به مقام افراد، رضایت مندی از حسن زیبایی و تناسب فرهنگی، محقق شود» (فرهادی، ۱۳۸۹: ۱۰).

گاهی نیز تعریف آداب به اخلاق و امور مذهبی نزدیک است و حتی یکی پنداشته می‌شود. مثلاً آداب را مجموعه‌ای از سلوک و رفتارهای اجتماعی می‌دانند که با اخلاق نظری در پیوند است. به نظر می‌رسد در نوشته‌های متقدمان، آداب و اخلاق کاربردی یگانه داشتند. شکی^۱ نیست که اخلاق کاربردی در صدد این است که کاربرد و اعمال منظم و منطقی نظریه اخلاق دینی را در حوزه مسائل اجتماعی و فردی نشان دهد و این همان هدفی است که کتب آداب در دوره قاجار دنبال می‌کردند.

البته در میان فقها نیز سه معنا برای آداب به کار بردند: رفتار و گفتارهای شایسته، تأدیب و تنبیه و نهایتاً علوم ادبی. در بسیاری از کتب و ابواب فقهی، عناوینی همچون آداب نماز، آداب سفر، آداب روزه و آداب تجارت و نمونه‌هایی از این دست داریم. اما علیرغم وجود معانی سه‌گانه فوق برای آداب نزد فقها، «بیشتر به رفتارها و

1- در آثاری مثل: محمد علی توتیا (۱۳۱۳ ق)؛ آداب معاشرت اطباء، نسخه سنگی، قم، میراث ذخایر اسلامی، شماره نسخه ۲۳ و اخلاق آداب (قرن ۱۳ ق)، مؤلف مجهول نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره نسخه ۱۷۶۳۴ و یا نسخه خطی ادب و اخلاق از محمد باقر گواری (۱۲۶۴ ق) اراک، کتابخانه شخصی ابراهیم دهگان به شماره ۲۴۴ و نمونه‌هایی از این دست در عصر قاجار، این نزدیک کاملاً اشکار است.

خصلت‌هایی شایسته که فعل یا ترک آنها از دیدگاه شارع مقدس موجب حسن و کمال فعلی می‌شود» (فرهنگ فقه، ۱۳۹۰: ۱ / ۱۱) مد نظر بوده است.

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که بدانیم درباره ریشه واژه آداب، اجماعی وجود ندارد؛ بدین بیان که برخی آن را بر گرفته از واژه «آب» می‌شمرند و عده‌ای آن را بر آمده از «آب» می‌دانند. اگرگزینۀ اول را بپذیریم، معنای رسم و عادت را برای آن بیان نمودند. (فرهادی، ۱۳۸۹: ۱۰) اما اگر واژه آداب را ریشه آن بدانیم، معانی متعددی از قبیل: فرهنگ، پرهیخت، حسن معاشرت، معرفت و روش پسندیده (معین: ۱۳۸۴: ۱/ ۱۷۸)، دانش، معرفت، روش پسندیده، راه و رسم، حرمت، آیین (دهخدا ۱۳۷۷: ۱ / ۱۵۵۷)، برای آن بیان نمودند. اما به نظر می‌رسد که قدیمی‌ترین معنای آن، عادت و شکلی عملی از رفتار است همراه با دو دلالت ضمنی بر ارثی بودن از نیاکان و داشتن بار ارزشی.

پس می‌توان گفت که به لحاظ اصطلاحی «آداب» در طی قرون به دو معنای عمده: ادبیات (علوم ادبی) و آداب دینی (اخلاقیات) به کار رفته است. طبیعی است که معنای مورد نظر ما در اینجا آداب دینی است. چنانچه بسیاری از عالمان دینی نیز بدین گونه معنا نموده‌اند، از جمله: «حفظ حد و اندازه هر چیزی و تجاوز نمودن از آن را آداب می‌گویند» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۹۹).

پس از منظر این دسته از عالمان، آداب به معنای تذهیب افعال و اقوال است. و البته ادیب کامل کسی است که ظاهر و باطنش به محاسن اقوال، نیات و اعمال آراسته باشد.

درباره ریشه واژه اخلاق نیز اختلاف نظر دیده می‌شود، به گونه‌ای که برخی «خُلُق» را ریشه آن دانسته‌اند و برخی «خُلُق». بر همین مبنا در فرهنگ‌های فارسی معانی متعدد برای واژه «خُلُق» آورده‌اند: خوی، طبع، نهاد، سرشت، آداب، ملاطفت (دهخدا ۱۳۷۷: ۱ / ۱۵۳۷)، جسارت، مشرب، طبیعت (معین، ۱۳۸۴: ۱ / ۱۴۳۶). استفاده از واژه «آداب» برای اخلاق حسنه و واژه اخلاق برای آداب - هرچند کاربرد مجازی باشد - از قرابت تنگاتنگ معنایی یا کاربردی آداب و اخلاق حکایت دارد، به گونه‌ای که به کار گیرندگان

این دو واژه به سهولت قادر به تفکیک آنها از یکدیگر نیستند. اتفاقاً یکی از مشخصه‌های فرهنگ ایرانی از دیرباز، توجه به اخلاق در زندگی فردی و اجتماعی بوده است به شکلی که از قدیمی‌ترین دوره‌ها، منابع مکتوب در این زمینه وجود دارد. حتی باعث تعدد و تکثر در تعریف واژه «اخلاق» میان اهل فرهنگ بوده است اما شاید بتوان ماحصل همه آن تعاریف از اخلاق در این تعریف مستتر باشد که: «اخلاق علم تدبیر زندگی فردی و اجتماعی است» (استخری، ۱۳۷۷: ۳۲).

همچنین در یک تقسیم‌بندی اخلاق را به دو بخش نظری و عملی تقسیم نموده‌اند؛ اخلاق نظری وجه مناصحت گونه دارد و ناظر به همه کس و همه چیز می‌شود، اما اخلاق عملی بیشتر جنبه خویشنداران دارد و دامنه‌اش محدودتر است. ولی هنگام تعریف اخلاق کمتر به این تقسیم‌بندی‌ها توجه می‌شود، چنانچه داریم: «اخلاق حالتی است در نفس آدمی که داعی بر افعال می‌گردد، بی‌آنکه نیازمند به فکر و اندیشه باشد» (ابن سکویه، ۱۳۸۴: ۵۱). برخی تفاوت اخلاق از آداب را در ذاتی و طبیعی بودن اخلاق می‌دانند و بر نظر خود مصبر می‌باشند (سعیدی، ۱۳۸۵: ۱۲۲).

دیگران عکس این قضیه را پذیرفته و اخلاق و آداب را اکتسابی می‌دانند و لذا معتقدند بر اثر ممارست و تکرار ملکه می‌گردد. از منظر این دسته، برای تغییر آداب و اخلاق افراد محتاج اسباب خارجی مانند پند، اندرز، تأدیب و تعلیم اند. «اخلاق اگر ذاتی بود، تأدیب و تربیت بی‌اثر بود» (حسینی، ۱۳۷۷: ۱۲۵).

اندرز نامه، نصیحت نامه و پندنامه نیز عنوان کتب و رساله‌ها می‌باشد با محتوای اخلاقی و آداب از را مناصحت و آوردن حکم و پند و اندرزهای دینی، علمی، عرفی و حتی تجربی. رسائل متعددی توسط ایرانیان با محتوای اندرز و آداب نوشته شد که در دوره اسلامی بر تعداد و تنوع آنان افزوده گردیده و لذا «ظفر نامه ابن سینا تا پند نامه نوشیروان، یا حکمت خالده ابن مسکویه و قابوسنامه و غیره تا امروز این جریان تداوم دارد» (صفا، ۱۳۶۸: ۳۸۴).

واژه «اندرز» از «هندرز» پارسی پهلوی و «هم درزا» ی پارسی باستان به معنای استوار کردن و در دوره متأخر یعنی فارسی میانه و جدید به معنای سخنان اخلاقی و دینی رهبران و بزرگان جامعه در هدایت پیروان خود به کار رفته است. «این واژه با واژه «پند» برآمده از واژه «پنتی» به معنای راه و روش بیگانه نیست و پندنامه برابر راه نامه زندگی، همسان اندرزنامه است.» (تکمیل همایون، ۱۳۸۳: ۴۳).

در دوره اسلامی این جریان به حیات خود ادامه داد و از ترکیب واژه عربی «نصیحت» و «فارسی نامه» واژه نصیحت نامه نیز بدانها افزوده شد. پس از ورود حکمت ارسطویی به ایران و جامعه اسلامی و تقسیم حکمت به دو بخش عملی و نظری، آداب و اخلاق در حوزه حکمت عملی همراه با تدبیر منزل و سیاست مدن قرار گرفتند. بدین سبب «کتب اخلاق گاهی هر سه بخش حکمت عملی را شامل می‌شدند و گاهی یک یا دو بخش و در مواردی فقط به جزئیاتی از یک شقوق سه گانه حکمت عملی اشاره داشتند، به مانند آداب الطفال» (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۶۳).

پس آداب شامل گروهی از نوشته‌هایی می‌باشد که به شکل رفتار انسانی توجه دارند. در این کلمات، سخن و کردار به هم گره خورده است. در مجموع دو وجه از ادبیات تعلیمی - تأدیبی در چنین تعاریفی نمایان است: یک وجه آرمانی که نویسنده خردورز، راه و رسم کمال‌گرایی را در زندگی فردی و اجتماعی، فراروی او و سایرین قرار می‌دهد و واقع تشویق و تحریک به ساختن جامعه‌ای بهتر می‌نماید. اما وقتی قسمی دیگر متون تأدیبی - تعلیمی را تورق می‌کنیم، در می‌یابیم که نویسنده با تکیه بر جنبه‌های عملی زندگی اجتماعی و فردی، مطالبی را می‌نگارد همچون آداب احترام به والدین، آداب سخن و غذا و سایر آداب زندگی روزمره، که نشانه آیین زندگی آدمیان است، آنچنان که هستند و آن گونه که می‌زیند و نه تنها باید باشند.¹ همانند قابوس نامه

1- مثل انیس المجالیس عطاالله ابن محمدحسن، (قرن ۱۲ ق) نسخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار به شماره نسخه ۷۵۳۸ که در باب آداب مصرف قهوه، تریاک و تنباکو نوشته شد. یا الفیه شلفیه حافظ عمر (۱۳۱۳ق)، نسخه

تأکید ما بر این دو وجه از ادبیات تعلیمی - تأدینی به ویژه آداب نامه هاست که باعث قرار گیری آنان در مقام منابع تاریخ نگاری اجتماعی می گردد.

البته یکی از معضلات استفاده از آداب نامه ها و کتب اخلاقی، بحث تفکیک آداب از اخلاق است. هردوی این متون قادر به بر ملا ساختن وجوه مثبت و منفی فرهنگی یک ملت در ارتباط با زندگی روز مره مردم آن جامعه در یک دوره مشخص می باشند. متونی گران بها در کمک به مطالعات انتقادی زندگی روز مره یک جامعه. چنانچه ذکر شد، به این دلیل که کنش و رفتارهای مردم یک جامعه در جریان زندگی روز مره متأثر یابرگرفته از مبانی عقلانی، عرفی یا اخلاقی است، یعنی متون آداب نامه و رساله اخلاقی، پس هر دو کارکرد مشترکی دارند. بر این اساس لازم است برخی وجوه افتراق یا نزدیکی این دو را بدانیم. اگر تعریفی از اخلاق ارائه دهیم که فقط ملکات درونی و نفسانی را منظور نظر داشته باشد، از آداب فاصله می گیرد (نراقی، بی تا، ۱۱۸).

اما اگر تعریف ناظر بر جنبه های رفتاری باشد، آداب را نیز در بر می گیرد. اگر بر طبق تعریف دیگر «اخلاق علم چگونه زیستن باشد» (مصباح، ۱۳۸۱: ۱۹) باز نشانه نزدیکی این دو با یکدیگر است. اما اگر «آداب را بر گرفته از واژه «آدب» به معنای دعوت کردن بدانیم (حکیمی، ۱۳۸۷: ۴۸)، از اخلاق فاصله می گیرد. در یک جمع بندی به نظر میرسد اگر بر اساس تعاریف ارائه شده از این دو واژه قدم برداریم، بیشتر به نزدیکی و هم پوشانی آن دو می رسیم. برخی مدعی اند که اخلاق فرا زمانی و فرا مکانی است و آداب اینگونه نیست. یا اینکه گزاره های اخلاقی فرا گیری بیشتری نسبت به آداب دارند. ممیز دیگر «موجه بودن جهل نسبت به آداب و نا موجه بودن جهل نسبت به اخلاق» است (فرهادی، ۱۳۸۹: ۱۹). لکن در باب همه این وجوه تمایز مناقشه وجود دارد که از مجال این مقاله خارج است. لذا می توان گفت که به دست دادن وجوه تمایز برای این دو اصطلاح در دوره مورد بحث یعنی دوره پیشامدرن ایران، غیر ممکن است و بیشتر

حکایت از قرابت معنایی این دو در رسالات و مکتوبات دوره فوق الذکر می‌نماید.^۱ مانیز در این نوشتار بیشتر بر روی قرابت و نزدیکی آنها تأکید داریم تا وجوه افتراق.

سیر آداب نامه نویسی در تاریخ ایران

در واقع در روزگاری که سخن از قانون و قانونمندی اجتماعی نبود، مجموعه سخنان و احیاناً متون اندرزی-تأدیبی، نخستین گامهای بشری در زمینه قانون مندرکردن زندگی اجتماعی بوده است. به همین دلیل برخی پیشینه اینگونه سخنان را به روزگار پیشدادیان نیز رسانده‌اند.^۲ به راحتی نوشته‌های آداب فردی و اجتماعی را در دوره باستان ایران می‌توان دید. در این عهد «کتاب شایست /نشایست به عنوان مرجعی برای آداب مناسب اجتماعی و مذهبی، مورد استفاده قرار می‌گرفت» (حاج سید جوادی، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۰). با توجه به آثار باقی مانده از متون تعلیمی-تأدیبی چه در دوره باستان و چه پس از ورود اسلام به ایران، روند منظمی از آداب نامه نویسی با فراز و فرودهایی وجود داشت که ادامه آن تا به امروز تداوم دارد. اما اینکه آیا این دستگاه فکری قادر بود در طول تاریخ، بنا به مقتضیات و با حفظ قابلیت‌های خود، دست به تولید فکر برای ساختن فرد و جامعه ایده آتش بزند، مسئله‌ای است که تنها از طریق مطالعات گسترده‌تر و بررسی تمامی متون و آثار مرتبط با آن روشن می‌شود اما این نکته نیز روشن است که هم در دوره باستان و هم دوره اسلامی، به جهت اتکای به یک نظام اعتقادی که در آن نگرش هستی‌شناسانه در خصوص خدا، انسان، طبیعت، جامعه و رابطه متقابل آن مطرح شده و نیز نظام اخلاقی-رفتاری که در آن تبیین روشنی از نقش، وظایف، مسئولیت، و اختیارات فردی و اجتماعی آدمی، طبقات جامعه و کار گزاران نظام سیاسی اجتماعی ارائه شده، قادر به ادامه حیات بود و تا به امروز کم و بیش آثاری از آن را در جامعه جاری می‌بینیم.

۱- برای نمونه رجوع شود به نسخه خطی آداب و اخلاق مؤلف مجهول (قرن ۱۲ ه ق)، کتابخانه مجلس، شماره نسخه ۱/ ۱۲۴۵۱ و ادب و اخلاق محمد باقر گواری (۱۲۶۴ ق)، نسخه خطی کتابی مجلس و یا آداب والمومن اردلانی (قرن ۱۳ ق) و یا اخلاق آداب، مؤلف مجهول (قرن ۱۴ ق) چاپ سنگی و.....

۲- نگاه کنید به ابن مسکویه، (۱۳۶۴)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، زاهدی چاپ هفت ص ۵۲. ۴.

در عهد باستان ایران "روحانیون بودند که آنان را اندرز بد عنوان داده اند، که وظیفه تعلیم آداب و اخلاق را برعهده داشتند" (عبدالهی، ۱۳۹۱: ۴۴).

ابن مقفع در قرون اولیه اسلامی، بسیاری از آداب و نصایح مربوط به عهد باستان ایران را تحت عناوینی چون "آداب الفرس" یا "آداب الکبیر" ترجمه نمود که در تاریخ فرهنگی ایران و تمام دنیای اسلام نقش متمایزی یافته است. در قرون اولیه اسلامی مراد از لفظ "ادب" مفهومی است که ما امروز از آن مستفاد می‌کنیم. نه به معنای ادبیات. به همین دلیل "کتب آداب دارای مضامینی اخلاقی و تربیتی بوده و مردم را سفارش به حسن رفتار، گفتار، مردمداری و به خصوص آداب معاشرت بزرگان و شاهان می‌کردند" (تکمیل همایون، ۱۳۸۳: ۴۴).

تا پیش از ترجمه‌های ابن مقفع از اندرزنامه‌ی باستان، کتاب یا نوشته‌ای در زبان عرب تحت عنوان ادب یا آداب نداریم. "متونی را که ابن مقفع در این زمینه از ادبیات ساسانی به عربی ترجمه کرد، نه تنها به عنوان آداب خوانده شد، بلکه این کلمه برای آنها به عنوان اسم خاص درآمد" (محمدی، ۱۳۵۲: ۲۵).

در دوره اسلامی، خصوصاً پس از شکل‌گیری خلافت عباسی، لزوم تربیت شایسته و برخوردار از آداب لازمه برای طبقه حاکمه (از خلیفه و سلطان تا کوچکترین کارگزار دیوانی) و داشتن وجه امتیاز آن طبقه از سایرین، انگیزه‌ای گردید در نگارش آداب نامه‌های متعدد و متنوع. "لذا در قرون اولیه اسلامی متون تأدیبی - تعلیمی موسوم به آداب الملوک‌ها، تعدد چشمگیری یافت" (یوسفی راد، ۱۳۸۳: ۲۵).

در چنین فضائی، مرزبندی اقشار جامعه لازم می‌نمود و آداب دانی معیار آن بود. عدالت از منظر آنان تا دوره مشروطه حفظ سلسله مراتب اجتماعی بود، چنانچه خواجه نظام الملک می‌نویسد: "از ناموس‌های مملکت، یکی نگاه داشتن القاب و مراتب و اندازه هر کس است. چون لقب مرد بازاری و دهقان یکی بود، هیچ فرقی نبود و محل معروف و مجهول یکی باشد و این در مملکت روا نباشد" (خواجه نظام الملک، ۱۳۷۲: ۲۱۷). البته توجه بیشتر به آداب سیاسی به منزله بی‌توجهی به آداب تدبیر منزل

نبود و بلکه " آداب تدبیر منزل را تحت عنوان السیاسه البیتیه می آوردند " (کریمی زنجانی ، ۱۳۸۷ : ۱۳۲)

ادبیات تعلیمی - تأدیبی در هر دو قالب نظم و نثر از همان قرون اولیه اسلامی تا به امروز به حیات خود ادامه داده و بخش وسیعی از سطور متون ادبی ما پر است از تعلیم آداب و اندرز. " حتی گاهی بر سر در خانه ها ، کناره فرش ها ، بر روی ظروف ، سفره و آلات جنگی ، نیز از ذکر متون تأدیبی خودداری نکردند " (ارعوانی ، ۱۳۷۷ : ۲۰۷) شعرائی مانند بوشکور بلخی ، رودکی ، ناصر خسرو ، عطار ، مولوی ، سعدی ، حافظ و دیگران در تداوم این سنت تأثیر بسزائی داشتند . هر چند آثار منظوم به لحاظ تعدد به مرتبه آثار منثور نمی رسید ، اما شعرای ما از پند و اندرز فروگذاری نمی کردند . نویسندگان آثار منثور چنان در نگارش آثار تعلیمی - تأدیبی کوشیدند که تا عصر قاجار ، کار آنان به پرگویی نزدیک شده است . قابوس نامه هر چند عنوان آداب و اخلاق بر خود ندارد ، " اما کتابی است تعلیمی - تربیتی در زمینه و حوزه اخلاق و ارشاد " (الهامی ، ۱۳۹۱ : ۱۳۴) .

درکنار اینگونه آثار تلاش برخی از عمال حکومتی و دیوانی برای توجیه حکومت موجود و پر کردن فاصله بین طبقه حاکمه و رعیت ، اقدام به نگارش متون تأدیبی بسیاری نمودند که بیشتر با نام آداب الملوک شناخته می شوند . " گروههای متعدد صوفیه و اقطاب آنان نیز راجع به احوال عامه و طرز معیشت آنان و حتی اهل هر پیشه و فنون آن و آداب و عادات طبقات عامه ، متون متعددی را به نگارش درآوردند " (زرین کوب ، ۱۳۸۳ : ۱۱۷) .

از قرن ششم هجری قمری به بعد نیز فلاسفه سیاسی وارد میدان متون تأدیبی گردیده و با نگارش آداب نامه ها سعی درمجاوب کردن طبقات مختلف جامعه از طریق استدلال را داشتند . " فارابی ، غزالی ، خواجه نصیر ، دوانی و دیگران در این زمینه متون متعددی را به رشته تحریر در آوردند که بیشتر قصد اخلاق نویسی با هدف متقاعد نمودن دیگران را داشتند " (استخری ، ۱۳۷۷ : ۳۳) .

فقها و علما در متون فقهی در باب احوال خانه داری و روابط افراد خانواده و اجتماع ، منابع پرمایه ای را ارائه نمودند . این امر پس از روی کارآمدن دولت شیعه مذهب صفوی سرعت بیشتری گرفت و وجه غالب آداب نامه نویسی گردید . رسالتی چون " آداب المفید و المستفید " آداب المتعلمین ، آداب التجاره و آداب الصلوه به تعدد به چشم می خورند . حتی در باب غذا و اطعمه که در میان طبقات مختلف رواج داشته کتبی به همین نام منتشر گردید که سلائق غذایی طبقات مختلف را می رساند . اطعمه بسحق شیرازی ، اطعمه واشربه و نمونه‌های که حتی شاهزادگان قاجاری نوشتند ، بذل توجه به این بخش از زندگی روزمره را می رساند .

در مجموع و به لحاظ خاستگاه محتوایی آداب نامه ها ، سه دوره مختلف در تاریخ ایران اسلامی رابه خود دیده اند . دوره اول که بیشتر متأثر از اندرزننامه ی عهد باستان ایران و تا اندازه یونان و هند بود . در دوره دوم تأثیر فرهنگ اسلامی – عرفانی پرننگ ترمی شود و آیات و احادیث در کنار اندرز بزرگان عهد باستان ایران و یونان جای می گیرد . اما پس از شکل گیری دولت شیعی صفوی ، آداب نامه های حاوی احادیث ائمه اطهار و احیانا پیامبر اسلام گردید و رنگ و بوی فرهنگ ایران باستان خود را از دست داد . حتی افرادی مانند لقمان حکیم جای بزرگمهر حکیم را در اندرز دهی می گیرند . مرحوم مجلسی با نوشتن حلیه المتقین ، کاملاً جنبه حدیثی را در آداب نامه ها پرننگ نمود و البته همچنین صبغه شیعی آن را ، در زمان حکمروائی آخرین سلسله پادشاهی ایلی بر ایران یعنی دودمان قاجار، تعداد کثیری از متون ادبیات تأدیبی – تعلیمی به نگارش درآمد . " با توجه به نسخه هایی که در دست داریم ، عصر قاجار اوج آداب نامه نویسی بود ، البته از لحاظ تعدد و تنوع و نه غنای محتوایی یا بلاغت در نویسندگی " (صفا، ۱۳۵۷: ۸۱) .

در اواخر همین دوره از تاریخ ایران بود که بر اثر تعامل با فرنگ ، تغییری اساسی در محتوای آداب نامه به لحاظ نوع نگرش به انسان و حقوق انسانی در جریان مشروطه و سالهای پیش و پس از آن پدید آمد . این تحول در نوع نگاه باعث تغییر در نوع تعلیم و

تربیت جامعه و همچنین توجه به حقوق اقشاری چون زنان ، بردگان ، اطفال و تا حدودی گروه‌های کم جایگاه اجتماعی گردید.

آداب نامه‌های و تاریخ نگاری اجتماعی

از آنجائیکه رویکرد به تاریخ نگاری اجتماعی مستلزم دستیابی به منابع جدید است و منابع تاریخی سنتی قادر به تأمین نیازهای آن نیست ، بر این اساس متون تعلیمی – تأدیبی، از آن دسته منابعی هستند که کمتر مورد مراجعه مورخان قرار گرفتند و علیرغم محتوای غنی ، مغفول ماندند . برای شناخت انسان ، اعمال و آفرینش های او در گذشته، به منظور فهم حال و آینده ، ناچار از بازبینی بسیاری از متون تاریخی فرهنگی و اجتماعی هستیم . تواریخ و نوشته های رسمی برای این مقصود ، وافی و رسا نخواهد بود . زمانی تحقیقات تاریخی معنی پیدا می کند که در مسیر فهم تجارب فرهنگی و اجتماعی فرازمانی حال و بازنمایی گذشته ، حرکت کند و از گذشته نقبی به زمان حال زده شود . بدین منظور و با استفاده از متون تعلیمی – و تأدیبی (به ویژه آداب نامه ها) ، تلاش می کنیم تا نمایشی از جریان پیوسته تاریخی از گذشته به حال را نشان دهیم که در فهم ما از زندگی امروزمان به کمک تجارب گذشته ، مفید فایده باشد .

در رویکرد تاریخ اجتماعی ، تنها به دنبال توصیف تجربه های روز مره ی زندگی مردمان مغفول در تواریخ رسمی نیستیم ، بلکه درصدد ارائه تغییر و تحولات زندگی آنان و توضیح چرایی بروز و عوامل مؤثر بر انجام این تغییرات در زندگی آنان و اینکه چه عواملی منشأ و باعث این تحولات هستند ، می باشیم . در واقع رسیدن به این نکته که چرا مردمان قرون گذشته به این شکل رفتار می کردند و اندیشه و عقایدشان از کجا منشأ می گرفت ؟ در یافتن سرّ رفتار اقشاری از مردم ، یا حتی جامعه ای در طی دوره خاص از تاریخ یک سرزمین ، تنها از طریق درک تفکرات آنها و نحوه شکل گیری اندیشه ، عقاید ، عواطف ، احساسات ، عادات و آداب آنها میسر می باشد . در این مسیر هر اندازه که منابع مستدل تر و متنوع تری استفاده شود ، میزان عینیت و اعتبار روایات تاریخی افزایش خواهد یافت . ادبیات تأدیبی در موضوع فوق، داده‌های حداکثری در

اختیار پژوهشگر قرار میدهند. تاریخ به ما می‌آموزد که زندگی ما به زندگی تمام افراد جامعه ارتباط دارد و زندگی جامعه به زندگی سایر جوامع. آداب نامه‌ها هم همین موضوعات را برای ما روشن می‌سازند. همانگونه که مطالعات تاریخ درس اخلاق است، آداب‌نامه‌ها عیناً خلاقانند.

این موضوع قابل تأمل است که آداب‌نامه‌ها در هر عصری، حاوی ایده‌هایی هستند که از جوامع خویش صورت آرمانی و مثالی به دست می‌دهند. در برخی موارد همپوشانی میان محتوای آداب‌نامه‌ها با واقعیت اجتماعی موجود، وجود ندارد. گاهی نیز به نظر می‌رسد که محتوای آداب‌نامه‌ها و برخی از کنشهای افراد همپوشانی قابل تأملی دارند - البته نه در همه زمینه‌ها. لذا از راه تطبیق محتوی آداب با واقعیت‌های اجتماعی به کمک دیگر منابع تاریخی چون سفرنامه‌ها، آثار تاریخی، زندگینامه و منابعی چون متون ادبی، دوری و نزدیکی اندیشه ورزا نجامعه با کنشگران اجتماعی یا توده مردم را مشخص ساخته و روشن می‌نماید که آیا متفکران آن عصر، بر افکار، اذهان، احساسات، عواطف و در مجموع عملکرد مردم زمانه خویش تأثیر داشته‌اند یا نه؟ طبیعی است که در پی آن باید به تبیین چرایی دلایل تأثیرگذاری یا عدم آن، پرداخت.

ادبیات تعلیمی - تأدیبی، از جنبه آرمانگرایی به مشکلات جامعه توجه دارند و در مقابل آنها، رویکرد واقعگرایی قرار گرفته که به آنچه موجود است، توجه دارد. یک اندیشمند آداب‌نامه نویس، ضمن توجه به واقعیت‌های موجود جامعه با هدف تحول‌خواهی بر مبنای آرمانگرایی، در جهت بهبود اوضاع، به نصیحت می‌پردازد. بر این اساس، بیشتر متونی که در حوزه آرمانگرایی اجتماعی نوشته شده‌اند، نیز در ذیل ادبیات تأدیبی محسوب می‌گردند. همانگونه که پیشتر ذکر آن رفت، حکمای مسلمان متأثر از حکمت ارسطویی حکمت را به دو بخش عملی و نظری تقسیم کرده که «که حکمت عملی شامل: اخلاق (تدبیر نفس)، تدبیر منزل و سیاستمدان (تدبیر جامعه) می‌گردید» (صادقی، ۱۳۸۲، ۳۸). بنابراین کتب و رسالات نوشته شده در حوزه حکمت عملی، عموماً مادر راستای اهداف آداب‌نامه‌ها به نگارش در آمدند آن هم بر این مبنای که مدینه همانند

خانواده، بر الگوی انسان و قوای وی سامان می‌یابد و بهبود می‌پذیرد. در واقع آداب نامه‌نویسی با تکیه بر معرفت نظری به دنبال انجام فعلی است که به تحقق سعادت فرد و جامعه منجر می‌گردد. لذا می‌توان ادعا کرد که آداب نامه‌ها، بخش نظری کنش انسانها هستند و اعمال، گفتار و کردارشان، بخش عملی آن.

بسیاری از اعمال و رفتار مردم یک جامعه متأثر از آداب و رسوم، قواعد و قوانین، سنن، عادات، عرف و مذهب و یا به تعبیری در مجموع فرهنگ آن عصر می‌باشد. مجموعه باید‌ها و نبایدهای رفتاری و گفتاری جامعه پیشامدرن، در خلال متون آداب نامه، کتب اخلاقی و اندرز و نصیحت نامه‌ها ذکر شده است. پس آداب نامه‌ها و در یک کلام متون تأدیبی - تعلیمی در هر عصری، نقش معیار و میزان هنجاری بودن، یا بر عکس نا هنجار بودن هر کنشی را ایفا می‌کردند، "در گفتمان سنتی، آداب نامه‌ها، مهمترین ابزار اطلاع‌رسانی به فاعلان کنش‌ها در هر جامعه‌ای بودند" (محمودیان، ۱۳۷۹: ۲۹۲). عموماً دین و عرف هر عصری، چارچوب رفتاری و گفتاری عاملان آن عصر را تعیین می‌کنند. ادبیات تأدیبی نیز شایسته‌های خود را از این دو منبع الهام گرفته و به عنوان ابزار اطلاع‌رسانی عمل نموده و به عاملان کنش‌ها گوشزد می‌نمودند. با شناخت آداب نامه‌های هر عصر، میتوان با خردورزان تحول‌آفرین آن عصر که نویسندگان آداب نامه‌ها و سایر متون تعلیمی - تأدیبی هستند و گاهی نیز بر عکس تثبیت‌کننده وضع موجود بودند، در هر برهه‌ای از تاریخ آشنا می‌شویم و با برخی از علل رکود و سکون جامعه و یا به عکس عوامل تحولات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی یک جامعه آشنا می‌گردیم. این ادعا به این دلیل طرح می‌شود که به زعم ما، نویسندگان ادبیات تعلیمی و متون اندرزی - فارغ از نیت و هدف آنان - مجازاً روشنفکران عصر خویش محسوب می‌گردند. "البته نمی‌توان انکار کرد که عواطف، احساسات، گرایز و حتی امیال انسانها در انجام برخی کنش‌ها، مؤثر بودند" (الیاسی، ۱۳۸۸: ۷). اما در صورت پذیرش عنصر آگاهی در انجام کنش‌ها در صورت تکرارپذیری، باید عنصر آگاهی بخش مؤثر بر اذهان و افکار کنشگران را شناخت که از

دید ما این عامل یا مجموعه عوامل می‌تواند اندیشه ورزان هر عصری باشند که به کمک آداب نامه‌ها و متون تعلیمی - تأدیبی و با هدف ساختن فرد و جامعه مورد نظر (چه تثبیت وضع موجود و چه تغییر در آن)، کنشگران عصر خویش را به انجام کنشگری خاص دعوت می‌نمود. با توجه به این که صاحبان این دسته متون برآیند بستر فکری، فرهنگی، اجتماعی و حتی سیاسی جامعه و زمانه خویش بودند، با شناخت انتقادی متون تأدیبی می‌توان بستر فوق‌الذکر را نیز به بررسی نشست.

برخی از متون ادبیات تعلیمی ممکن بود نوشته فقیهی مشهور باشد مانند آداب التجاره و حید بهبهانی (ره) یا رساله‌ای اخلاقی می‌باشد و یا حتی عنوان آداب و اخلاق به همراه نداشته باشد، مانند قابوس نامه که دارای اطلاعات ذی‌قیمتی از اقشار عصر خویش می‌باشد. این گونه متون می‌تواند در شناخت برخی از اقشار اجتماعی داده‌های بی‌بدیلی در اختیار مورخ اجتماعی قرار دهند. به عنوان نمونه رساله کشف الصنایع حسینی "محتوی بیان صنایع گوناگون و آداب آنها در دوره قاجار است که رجوع بدانها برای فهم اصول صنعت در ادوار گذشته سودمند است" (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۲۶). از این دست متون می‌توان به کتبی مانند: عقاید النسوان از آقا جمال خوانساری، رساله روحی انارجانی یا رساله اوصاف اجلاف و رندان اشاره نمود که مؤلف مجهول در قرن ۱۳ ق به رشته تحریر درآورد. البته که رساله فتوت نامه نیز بسیاری از صنوف اجتماعی عصر خویش را به بررسی می‌نشیند و منبعی است گران بها برای شناخت آداب آنها^۱. از این رو این نمونه از آداب نامه‌ها به بازسازی نوع نگاه نویسندگان که خود از اقشار گوناگون جامعه بودند یاری می‌رساند.

۱ - از این دست متون در عصر قاجار فروان داریم، برای نمونه می‌توان به نسخه خطی آداب الاطفال، مؤلف مجهول (۱۳۴۶ ق)، چاپ سنگی، کتابخانه مجلس به شماره ۱۰۱۹۴ - ۹ یا بازنامه ناصری از تیمور میرزا ف نسخه‌ی خطی کتابخانه مجلس در آداب شکار و شکارگران و یا رساله دربازی نود از اعتضاد السلطه (قرن ۱۴ ق)، نسخه خطی کتابخانه مجلس و یا آداب القمار محمد امینی قاجار در آداب مقامین و نمونه‌های فراوانی از این دست اشاره داشت که نویسندگان این نوشتار صدها نسخه از آنان را شناسایی و مورد استفاده قرار دادند.

همچنین ادبیات تعلیمی - تأدیبی ، بازنمایاننده آداب و رسوم یک جامعه ، گروه ، صنف یا یک ملت در دوره خاصی از تاریخ می باشند . اینگونه کتب مشحون از مسائلی مانند آداب صحبت ، آداب نکاح ، آداب سفر ، آداب غذا ، آداب پوشاک ، آداب معاشرت، آداب حمام و ده ها نمونه دیگر از روابط فردی و جمعی و آداب مرتبط با آنها می باشند. وفور برخی از این رسالات و کتب آداب در دوره خاص ، نشان دهنده توجه به این امور در میان مردم در آن برهه خاص می باشد . به عنوان نمونه وفور کتب ادعیه و اذکار و آداب زیارت در اواخر صفویه و اوایل قاجار دال بر توجه به اینگونه امور در میان مردم و نیاز به تولید محتوا در این زمینه برای آنها می باشد . یا آداب نامه هایی مانند بازنامه ، فرس نامه ، طالع نامه ، ایام سعد و نحس و آداب شکار در دوره قاجار ، حکایت از اقبال مردم یا حکومت یا بخشی از جامعه مثل اشراف به این گونه مباحث دارد . تعدا کتبی مانند طب النبی (ص) یا طب الرضا (ع) و امثال آنها در دوره قاجار به تعداد زیاد ، نیز نشانه ای است از استفاده و نیاز مردم به این گونه معالجات .

اندرزنامه ها و آداب نامه های سیاسی ، نمود صورت آرمانی ، امید بخش و شیرین خواسته های شاهان و کارگزاران حکومتی از یک طرف و آمال و آرزوهای مردم از سوی دیگر بود . درست است که عموماً اینگونه متون تأدیبی ، " به خواست حاکمان و توسط توسط کارگزاران حکومتی برای پر کردن فاصله میان طبقات حاکم و محکوم نوشته می شد تا هر دو گروه را به سوی وضع مطلوب راهنما باشد " (مشتاق فر ، ۱۳۸۵ : ۸۷) و البته آنان را نسبت به وضع موجود در کوتاه مدت راضی نگه دارد ، اما به نوعی نشان دهنده روند تحول خواهی ایرانیان ، بالاخص وزرای اندیشه ورزی بود که در چار چوب تنگناهای موجود - استبداد حاکم و مردم نا آگاه - به دنبال حفظ میراث ملی و کاستن از درد رنج رعیت در مقابل استبداد عریان حکومت بودند.

یکی دیگر از کار برد های مهممتون تعلیمی در روشن ساختن تاریخ اجتماعی، نقش آنها در زندگی روز مره مردم زمانه خویش می باشد. دردنیای سنت که وسایل ارتباطی و اثر گذار بسیار محدود بوده و از آن سو مردم باید مهارت ها و خصوصاً آداب زندگی را

برای زندگی فردی و اجتماعی خویش می‌آموختند، آداب نامه‌ها مهمترین وسیله اثرگذاری نخبگان دینی، فرهنگی، سیاسی و اندیشه‌ای بود برای رسیدن به مقصود. هر فردی می‌بایست دانش‌ها و مهارت‌های لازم را بیاموزد، تمرین کند و آن را درونی سازد، تا بتواند به خوبی با چالش‌های اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی عصر خویش که فراراه انسان قرار داشت، رو یارو شود. اگر آداب نامه‌ها که در واقع حاوی مهارت‌های لازم برای زندگی فردی و اجتماعی بودند، ترکیبی موزون و متناسب با شرایط و مقتضیات زمانه خویش داشتند، می‌توانستند در افراد نگرشی سالم و سازنده، نسبت به موقعیت‌های زندگی ایجاد کنند که نتیجه آن، بروز رفتارهای صحیح برای پیشگیری از ناهنجاری‌های دینی و عرفی زمانه خویش و بالعکس به هنجار کشیدن کنش‌های طالبان می‌گردد.

به طور کلی آداب نامه‌ها، بر رفتار جوامع گسترده معطوف بوده و در حقیقت رویکردی بود که روی رشد مهارت‌های فرد برای زندگی نیاز داشت، تأثیر گذار بود. مهارت‌هایی مانند آداب معاشرت، تدبیر منزل، آداب پاکی و طهارت، آداب سفر تربیت فرزند، مباشرت با همسر و ده‌ها مورد دیگر از هنجارهای مقبول و مشروع جامعه و زمانه خویش، فنون مورد نیاز شغل و پیشه خویش (حتی اگر به قمار بازی مشغول بودند)، آداب طریقت و دیگر آداب مورد نیاز که ردیف نمودن آنها سیاهه‌ای طویل و کسالت‌آور خواهد شد.

در عین حال و به تعبیر امروزی، هر فرد در جامعه خویش دارای نقش اجتماعی بود. نقش اجتماعی را می‌توان فعالیتی دانست که در جامعه به عهده فرد یا گروهی قرار دارد. این نقش در دیگران انتظاراتی را بوجود می‌آورد که دارنده نقش اجتماعی می‌بایست بتواند از پس این انتظارات برآید ادبیات تعلیمی راه و روش دستیابی به این نقش اجتماعی و انتظارات را در اختیار فرد قرار می‌داد. البته در جامعه سنتی افراد و اقشار، پایگاه‌های اجتماعی متفاوتی داشتند، لذا آداب و نوع رفتار آنان بر حسب جنسیت، طبقه، شغل، نسب و غیره متفاوت بود. این تفاوت باعث تفاوت در آداب می‌شود. آداب نامه

هر گروه نیز باید وظایف خود را در آموزش هنجارها، به خوبی انجام می‌داد. مثلاً از مکتب دار، از آنجا که به جامعه‌ای فرهنگی تعلق داشت، انتظارات فرهنگی خاصی وجود داشت و از متعلم، آداب خاصی انتظار می‌رفت. پس ادبیات تأدیبی در واقع آدابی را به جویندگان و طالبان و بهتر است بگوییم اکثریت مردم آموزش می‌دادند تا به آنها کمک نمایند تصمیماتشان را با آگاهی اتخاذ نمایند و به طور موثر و پسندیده ارتباط برقرار نمایند و در مجموع زندگی بهتری داشته باشند. همه این موارد یعنی شناخت انسان و زندگی او در گذشته، همان موضوعی که تاریخ‌نگاری اجتماعی آن را دنبال می‌کند. لذا آداب نامه‌ها در توانمند ساختن افراد جامعه هر عصری برای داشتن توانایی انطباق با شرایط و ارزش‌های گوناگون عصر خویش نقش بی‌بدیلی داشتند و این یعنی شناخت محرک‌های افراد در انجام کنش‌های زندگی روزمره در هر جامعه و هر برهه‌ای از تاریخ.

همچنین متون تعلیمی - تأدیبی، بعضاً از منظر و دیدگاه برخی افراد نوشته می‌شدند که اندیشه اصلاح یا دگرگونی اجتماعی فردی برایشان مهم بود. از نگاه او، این نجات فردی و جمعی، تنها از راه به کار بستن آداب و اخلاق میسر و ممکن بود. پس برخی از متون تعلیمی حاوی تفکراتی در بطن پند و اندرز و سخنان حکیمانه خود هستند که با قصد جایگزینی با تفکرات غلط قبلی در ذهن انسان ارائه می‌شدند. این تفکرات جدید هستند که باعث تغییر و دگرگونی در نوع کردار و گفتار ما به عنوان کنشگران می‌گردند. همانگونه که ذکر شد هیچ عملی بدون پیشینه ذهنی نیست و ذهن و تفکر متأثر از چیزی و کسی است. از این روست که آداب نامه نویس با ارائه آرمان‌ها، باعث جایگزینی تفکر و به تاسی از آن تغییر در رفتار عاملان می‌گردد. این کنش یا رفتار، همان پدیده یا حادثه‌ای است که ما در تاریخ در صدد شناخت آنیم. بدین سان و به مدد شناخت ادبیات تأدیبی دوره خاص از تاریخ مثل سالهای مشروطه، علل تغییر رفتار برخی مردمان در عرصه کنش‌های خاصی از زندگی روزمره را می‌توانیم بشناسیم. کتبی چون «آداب معاشرت با نسوان»، «تعلیم النسوان» یا حفظ الصحه‌هایی که

در سالهای پیش از مشروطه با رویکرد طب نوین نوشته شدند و یا حتی رسالاتی چون «کتاب احمد» و «آداب الانسان»، همه با نگرش‌های فوق به رشته تحریر در آمدند و در میان برخی افراد جامعه تأثیر گذاری داشتند.¹

رفتن به سراغ ادبیات تعلیمی و به نوعی همه متون تأدینی - تعلیمی، چشم اندازهای جدیدی را علاوه بر وجه کارکردی اش به روی خواننده می‌گشاید. در آداب نامه‌ها، رد پای بسیاری از ناگفته‌ها در تواریخ رسمی و غیر رسمی را می‌توان یافت. دلایلی باعث گردید تا بسیاری از حوادث تاریخی با ریشه‌ها و شاخ برگشان در تاریخ نوشته‌های سیاسی - نظامی، مورد اغماض واقع شود. استبداد دیرینه، ناخوشایند بودن ذکر برخی مطالب، حوادث غمبار طبیعی، جنگ‌ها و شورش‌های متعدد و وابستگی مورخان به دربار همه و همه مجالی برای گزارش‌های راست و درست حوادث تاریخی و بالخصوص تاریخ اجتماعی باقی نگذاشته است. ضمن اینکه به طور سستی بینش تاریخ نگاری حاکم بر مورخان توجه به سیاست، نظامی‌گری و حد اکثر نام‌آوران بوده است. این گونه عوامل باعث گردید تا بسیاری از موضوعات مورد علاقه پژوهشگران تاریخ اجتماعی و فرهنگی، نادیده گرفته شود و ردی از آنها در تواریخ رسمی به دست نیاید یا کمتر دیده شود. پس اینگونه پژوهندگان ناچارند به سوی منابعی بروند که دست‌رشد بر سینه آنها نزنند. اینجاست که ادبیات تعلیمی - تأدینی با محتوای غنی خود به منابعی ذی‌قیمت مبدل می‌شوند، هرچند با هدف ثبت در تاریخ به نگارش در نیامدند. «گاهی مطالبی در لا به لای سطور این دسته از منابع یافت می‌شود که حاوی جزئیاتی روشن‌نگر از تاریخ گذشته یک جامعه می‌باشند» (یزدان پرست، ۱۳۹۲: ۸۴) ممکن است ذکر حوادث تاریخی در قالب حکایت یا پند باشد و یا به جهت اثبات مدعای خود به ذکر آنها

1- آداب الانسان نوشته محمد باقر گواری (۱۳۱۸ق)، نسخه سنگی شماره ۱۲۶۲۶۴۵ در کتابخانه ملی موجود است. یا انیس المهموم توسط محمدعلی بهبهانی در اوایل قرن ۱۴ ق نوشته شد و به صورت نسخه خطی با شماره ۱۵/۱۳۴ کتابخانه مجلس نگهداری میشود. همچنین نسخه خطی ۴ جلدی باغ ارم در آداب عجم که توسط محم حسین قمی نوشته شد و به شماره ۶۰۱ در کتابخانه مروی تهران نگهداری می‌شود همه با رویکرد ایجاد تغییر به رشته تحریر درآمدند.

بپردازند. گاهی نیز ذکر آداب یک صنف در یک دوره خاص، نشان از اهمیت آن صنف در آن دوره دارد. به عنوان مثال «آداب الحرب» مبارکشاه، نشان از توجه به نظامی‌گری در دوره سلاطینی ترک نژاد غزنوی و سلجوقی دارد.

متون تعلیمی به شکل دیگری در تحولات زندگی روز مره مردم یک عصر، تاثیر گذار بوده‌اند. فی المثل توجه خاص آداب نامه های عصر شاهان صفوی و قاجار به مسائل مذهبی و توجه به احادیث مذهب شیعه پس از تشکیل سلسله شیعی صفوی و تداوم توجه به مذهب در عصر قاجار، باعث رواج الفاظ و واژه های مذهبی و حتی قرآنی در فرهنگ گفتاری روزانه مردم ایران زمین گردید. این تأثیر به گونه ای بود که اجزاء و واحد های بیانی بسیار در زبان روزانه مردم عادی و تحصیل کرده، ایجاد کرده به گونه ای که بخش بزرگی از ادبیات گفتاری مردم بر گرفته از عبارت و اذکاری است که در قرآن و فرهنگ دینی مذهبی آمده است. «ایرانیان در روابط متقابل، از جمله در سلام و احوالپرسی، عبارات دعایی، نفرین‌ها، فحش‌ها، سوگندها و جزء آنها، انبوهی از عبارات دینی و مذهبی را به طور مستقیم به کار می‌برند و به علاوه از طریق بستر تهنیتی دین پرورد اجتماعی، بسیاری از رفتارها و علائم غیر زبانی مورد استفاده در ایجاد سازو کارهای بیانی رادک و تفسیر می‌کردند» (موسی پور، ۱۳۸۹: ۱۳۱).

بررسی تاریخ هنر ایران آن گاه جامع خواهد بود که در آن، علاوه بر شناخت آثار هنری به جا مانده از هنرهای مختلف با اندیشه افراد و جوامع پدید آورنده آثار، طبقات‌هنرها، اهل هنر و رابط مادی و معنوی آن‌ها و آداب هر رشته هنری و هنرمندان آن، آشنا گردید. در فرهنگ ایرانی، مکتوباتی در حوزه گوناگون پدید آمده است که کار آنها راهنمایی هنرمندان و صاحبان حرف در کسب ملکات نفسانی و مادی در هر حوزه است. این متن‌ها را آداب می‌خوانند. البته در برخی حرف، هنرها و صناعات ادب‌هایی نوشته شده و در برخی نه. رساله های ادب متضمن آداب معنوی و مادی، ظاهری و باطنی هنرها و حرف است. «از آنجایی که همه هنرهای ایرانی مظاهر فرهنگ و تمدن ایران‌اند، از آداب یک هنر می‌توان به آداب هنری که مکتوب ندارد، پی برد. نمونه ای

از این رسالات، آداب المشقّ‌ها می‌باشند. در این رسالات، ادب نفس با ادب درس با هم آورده شده است» (قیومی، ۱۳۸۶، ۵) این گونه رسائل کمک می‌کنند تا دیدگاه‌ها، شیوه‌های آموزش، طبقات مختلف، نسبت عمل با معنویت و آرمان‌های ذهنی مانند اینها را دریافت. برخی از این متون برای راهنمایی هنرورزان در کسب ملکات لازم برای فن یا صناعتی خاص نوشته شدند و اتفاقاً بدان‌ها نیز عموماً آداب می‌گویند. فتوت نامه‌ها، ادب پیشه‌ها هستند. در گذشته پیشه‌ها چون باتصوف نسبت داشتند، بسیاری از متون راهنمایی پیشه‌ها و صناعات توسط صوفیان به نگارش در می‌آمد. فتوت نامه‌ی سلطانی نمونه‌ای برجسته از این دست می‌باشد.

گاهی نیز آداب نامه‌ها و محتوای آنها، عکس‌العملی از جانب نویسنده آن در مقابل رفتار و کنش‌های ناهنجار اجتماعی کنشگران عصر خود بود. مسلم است که به زعم آداب نویس، دور افتادن مردمان از آرمان‌ها و ایده‌ال‌های مورد وثوق دینی، عرف و سیاست حاکم بر جامعه‌آن عصر، بر انگیزاننده‌ی در نگارش آداب نامه بوده است. به عنوان مثال ابن قتیبه دینوری در کتاب «ادب الکاتب» که کتابی است در آداب و فرهنگ کتابت و آنچه باید کاتب بدانند. در مقدمه تصویری جامع از فرهنگ عصر خویش ارائه می‌دهد و در آن از رویگردانی مردم از ادب و گمنامی دانشمندان و کساد بازار نیکویی شکایت می‌کند و اذعان می‌دارد که کتاب خود را برای کسانی نوشته است که از آدمیت جز جسمی ندارند. «به همین دلیل وی قبل از تعلیم فنون کتابت به آموزش ادب نفس می‌پردازد و مسائلی مثل پاکدامنی، بردباری و فروتنی را توصیه می‌کند» (قیومی، ۱۳۸۶: ۷). شاید بتوان گفت که «ادب الطیب» رهاوی یا «ادب الندیم» رملی که به ترتیب در آداب طبابت و شاد خواری نوشته شده‌اند، واکنشی به شرایط زمانه و لزوم تعلیم و تأدیب صحیح به زعم نویسندگان آنها بودند.

می‌توان گفت که ادبیات تعلیمی ما بلاخص در عصر قاجار تبلور باورها، هنجارها و گرایش‌های فرهنگ دیرینه ماست، آداب نامه‌ها و همه متون تأدیبی - تعلیمی مثل اندرزنامه‌ها، اخلاق، پندنامه‌ها و حتی وصیت نامه، رویکرد متفاوتی نسبت به انسان

ایرانی و کنش‌های وی در پیش گرفتند. برخی از آنها پیروی از نظم مسلط یا هماهنگی با آنچه هست و با تلاش برای حفظ وضع موجود و برقراری انظم اجتماعی تخطی ناپذیر را به عنوان رویکرد خود انتخاب نموده و در همان راستا قلم زدند.¹ گروهی نیز با فاصله‌گیری از جوامع و ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مسلط برآن، از راه توجه خود و درون خود و از روی انفعال به تصوف روی آوردند. آنها انسان را اینگونه پند می‌دادند که ارزش واقعی او در معنویت منتزع از جامعه و دنیا باشد.² برخی نیز جامعه‌ای ایده‌ال را در ذهن و دل خویش ساخته بودند و با پند و تأدیپ، جامعه را به سوی ساختن آن دعوت می‌کردند. گاهی نیز از ترکیب رویکردی واقع‌بینانه، آرمان خواهانه و عرفانی، آداب‌نامه‌هایی را پدید می‌آوردند که همه وجوه فوق را در خود داشت، اما در عین حال دچار تناقضاتی می‌شد. شاید بهترین نمونه از گروه اخیر، پند و اندرزهای سعدی است که خود نتیجه انتخاب آگاهانه تری است که هم به نظم واقعی اجتماع نظر داشت و هم به آفاق پیشرفت انسانی نظر افکنده بود. بدین سان و از روی یک بررسی کلی تر از آداب‌نامه‌ها، رویکردهای اندیشمندان ایرانی را در یک دوران طولانی می‌توانیم به بررسی بنشینیم و در فهم وضعیت امروزمان از آن کمک بگیریم. با نقد خود و سنت خود در تاریخ، شاید راهی برای آینده پیدا کنیم.

سنجش و ارزیابی سفرنامه‌ها و زندگی‌نامه‌های باقی مانده از عصر قاجار در ارتباط با فرهنگ و زندگی روزمره مردم و همچنین خلیات مثبت و منفی مردم ایران که در آنها مورد اشاره قرار گرفتند، از طریق قیاس با محتوای متون تأدیبی به جا مانده از آن

1- نگاه کنید به تحفه الغرایب محمد اسمعیل استرآبادی (۱۲۸۶ق)، نسخه خطی کتابخانه مجلس به شماره ۱۶۸۲۸، یا نسخه خطی ادب المتأدین از محمد حسین سیرجانی (قرن ۱۳ ق)، به شماره ۱۳۸ فیروز کتابخانه مجلس و یا اقبال ناصری که توسط افلاطون ابن اسکندر در قرن ۱۳ق به نگارش درآمد به شکل چاپ سنگی با شماره ۱۲۱۳۰/۱ در کتابخانه مجلس موجود است. یا آداب ناصری از محمد ابراهیم خلوتی که ندیم ناصرالدین شاه بود و صرفاً به قصد توجیح نظم موجود به رشته تحریر درآمد.

2- مثل تنبیه الغافلین یار محمدعلی مردانی (۱۲۶۴ق) نسخه خطی مرعشی قم به شماره ۱۰۶۸۹ یا سراج النفوس تویسرکانی (قرن ۱۳ق) نسخه خطی مرعشی قم به شماره ۵۹۲۷ و....

عصر، میسر است. از جهتی نیز هم پوشانی محتوای آداب نامه‌ها را با کنش‌های فردی و اجتماعی مردم آن عصر را نیز می‌توان اثبات یا رد نمود و این کار کردی است مهم در جهت تبیین تاریخ اجتماعی مردم ایران به کمک آداب نامه‌ها.

برخی ویژگی‌های آداب نامه‌ها (با تأکید بر عصر قاجار)

آداب نامه‌های ما تا کنون از زوایای گوناگون مورد پژوهش و بررسی قرار نگرفتند. شاید به جا باشد که در تأیید، بزرگداشت و غنای آنها سخن بگوییم. البته ضرورت‌ها ما را ناگزیر می‌کند که به تبع محدودیت‌های کلی فرهنگمان، بر محدودیت‌های آنها چشمی بگشاییم. تأمل و تحقق در آنها برای شناخت هر چه بیشتر خویش را یک ضرورت فرهنگی میدانیم. با همین تأمل آگاهانه است که می‌شود بر حسب ضروریات، امکان‌گزینش آگاهانه را فراهم کرد.

یکی از ویژگی‌های متون تأدینی - تعلیمی ما به ویژه آداب نامه‌ها - تغییرات تدریجی و حتی بطئی است که در محتوا، قالب، سبک، نگارش، نویسندگان و حتی مخاطبان آنها در طی اعصار به وقوع پیوست. درست است که بخشی از آداب نامه‌های ما ملهم از اندیشه ایجاد آرمان شهری پدید آمدند، اما برداشت انسانها از شرایط آرمانی زندگی و جامعه در طول تاریخ یکسان نبوده و نیست. همین عامل نیز تفاوت در آداب نامه‌ها را تا اندازه‌ای طبیعی جلوه می‌دهد. در برخی قرون و برهه‌های تاریخی خاص، وفور آداب نامه نویسی را داریم، مثلاً از قرون چهار و پنج هجری به بعد اندرز نامه‌های سیاسی بیشتر نگاشته می‌شد. شاید دلیل آن ورود ترکان به ایران و به دست گرفتن قدرت و لزوم آشنایی با آداب دولت و دیوان و حتی اداره اجتماع، دیوانیان خردورزی ایرانی را ملزم به نوشتن این گونه متون نمودند.

آداب نامه‌ها و همه متون تأدیبی - تعلیمی در طول تاریخ اسامی، و اشکال گوناگون داشتند. گاهی بر حسب نام، زمانی بر اساس محتوا، نوبتی بر پایه خاستگاه محتوایی و یا حتی بر پایه قالب، آنها را تقسیم نمودند. ذکر این گوناگونی‌ها در اینجا ملال‌آور و فرع بر بحث ماست و فرصتی دیگر می‌طلبد، زیرا که تعدد آنها بسیار است به گونه‌ای که

مثلا اندرزنامه های سیاسی را به انواعی مانند: « اندرزنامه ، سیاست نامه و شریعت نامه تقسیم نمودند » (ترکمنی آذر ، ۱۳۸۸ : ۱۸) .

- برخی از آداب نامه ها و متون تأدیبی ما به دلیل صداقت ، عفت کلام ، سنجیده گویی، نیکی کلام ، حکایت شیرین ، اشعار دلپذیر ، زیبا نویسی و نصیحت غیر مستقیم ، بر مخاطبان تأثیر مؤثر داشتند . برای مثال صداقت صاحب قابوس نامه در ذکر شراب خوری ، خواننده را مجذوب خویش می سازد (عنصر المعالی ، ۱۳۵۲: ۶۷) .
- لاجرم جواب به این سوال که علیرغم تکرر و تنوع و حتی تعدد بسیار متون تعلیمی - تأدیبی چرا جامعه ایران مداوم بر مسیر بحران قدم برمیداشت ؟ شاید در این نکته مستتر باشد که عموماً بدترین شیوه تأدیب و تعلیم دیگران ، مناصحت مستقیم است ، یعنی همان کاری که اکثر صاحبان متون اندرزی درپیش گرفتند .
- نویسندگان آثار تعلیمی را به نوعی می توان جامعه شناسان عصر خود دانست که با شناختی که از جامعه و زیست جهان خود داشتند ، تلاش نمودند تا از طریق پند و اندرز در اصلاح فرد و جامعه خویش بکوشند . آنان با طرح آداب صحیح - از منظر خویش - در تصحیح رفتار کنشگرن و اصلاح جامعه و بهبود روابط اجتماعی و انسانی ، نقش ایفا نمودند . گاهی نیز در تشخیص نیازها و کمبودهای جامعه ، دچار اشتباه می شدند و یا بدون توجه به واقعیات و اقتضائات جامعه دست به قلم برده و آداب نامه یا رساله ای اخلاقی می نگاشتند که صرفاً مخلصی از نوشته های قدما بود و یا مجموعه حکایاتی مجلس آرا و سرگرم کننده ، این در حالی بود که تحولات جامعه جامعه و زمان ، تأثیر گذاری آداب نامه گذشتگان را کم یا بی اثر نموده بود . بیشتر کتب اخلاقی و آداب دوره قاجار تا سالهای مشروطه ، جمع آوری ، یا خلاصه آثار برگانی چون ابن مسکویه ، خواجه نظام الملک ، خواجه نصیر طوسی ، دوانی و کسائی مثل مجلسی و کاشفی بودند .
- علیرغم اینکه ادبیات تعلیمی حاوی مضامینی ارزشمند از نصایح و پند و اندرز اخلاقی بودند ، " اما غالباً به فرهنگ طبقات اشرافی تعلق داشتند " (زرین کوب ، ۱۳۷۵ : ۱۱۴) و نه عموم مردم ، اما مواردی که مخاطب آداب نامه فرزند ، شاه ، شاهزاده ،

بزرگ زاده و یاطبقه ای ممتاز بود، در واقع و در بطن متون، عموم مردم مخاطب آن به حساب می آمدند.

این موضوع را نیز می توان دریافت که آفرینش آداب نامه ها و سایر متون تأدیبی، در نتیجه نیاز جامعه به آنها بود و الاء جامعه ای که بر مدار نظم و قانون و قرارداد، نیازی به این همه پند و اندرز ندارد. یا جامعه که مسیر درست را طی میکند، نیاز به دعوت به تحول و تغییر ندارد. بر همین اساس عصر قاجار به عنوان عصری که بیشترین تعداد آداب نامه و متون تأدیبی - تعلیمی در آن نوشته شد، نشان از بی نظمی اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و حتی سیاسی آن جامعه می باشد.

در متون تعلیمی - تأدیبی روی سخن بیشتر با شخص بالغ، عاقل، صاحب ملک، دارای مقام و پادشاه و شاهزاده است. پدر سالاری، مرد سالاری، توجه به پیر و مراد و قطب در آداب صوفیه، من محوری، بی توجهی به جنس دوم، نابرابری اجتماعی، تقدیرگرایی، حفظ وضع موجود، خردورزی مصلحت اندیش، متهم کردن مخالفان به بی خردی، پندو اندرز یکسان به شاه و گدا، توجه به فرد به جای جامعه، عدم توجه به تفاوت در افراد و اقشار جامعه در تأدیب و ده ها مورد دیگر از مشکلات آداب نامه ها ی ما تا سالهای مشروطه می باشد. اما درسالهای پایانی سلطنت ناصرالدین شاه به دلیل تعاملات با فرنگ، عثمانی، هند و دیگر کشورها، مخاطبان آداب نامه ها متنوع گردید، گفتمان های حاکم بر نویسندگان آنها دگرگون شد، به زنان به عنوان یک قشر مؤثر توجه گردید، آداب مدرن وارد آداب نامه ها گردید و به اقشاری مانند کودکان توجه گردید به گونه ای که صوفی گمنام در روستای دور افتاده گناباد، آداب نامه خوبی نامه را در تربیت اطفال با دیدگاهی نو می نویسد.

در یک جمع بندی باید گفت هر جامعه ای در گرفتاری میان سنت و مدرنیسم، از سنجش آگاهانه و گزینش عاقلانه میان آنچه که موجود است و خود دارد و آنچه که باید از غیر اقتباس کند، ناگزیر است. آداب نامه های ما تا سالهای اواسط عهد ناصری در همه عرصه فردی و اجتماعی و فرهنگی بر سنت های پیشین وفادار ماندند. اما در

سالهای منتهی به مشروطه در برخی عرصه‌ها آداب نامه‌هایی نوشته شد که مبتنی بر حاکمیت اراده انسانی بود^۱ البته چون سابقه‌ای در فرهنگ ما نداشت با فرهنگ عمومی تعارض پیدا نمود و از سوی فرهنگ عمومی و با مخالفت‌هایی مواجه گردید.

نتیجه‌گیری

تدوین مجموعه کاملی از تاریخ این سرزمین زمانی میسر می‌گردد که تمام اجزاء و جوانب فرهنگ و معارف و کیفیت ظهور و تکامل تمدن و فرهنگ و فراز و نشیب همه اقشار و همه اجزاء زندگی روزمره انسان ایرانی را شامل شود. نیل بدین هدف جز با فراهم نمودن موادی که تحقق این نیت را بایسته است، امکان پذیر نمی‌نماید. خصوصاً برای شناخت تاریخ اعصاری که به ما نزدیک ترند و توجه به تمام جوانب زندگی انسان ایرانی، نه تنها باید به اسناد و تواریخ رسمی و منابع سنتی مراجعه نمود، بلکه شاید پر ارزش‌ترین و حتی قابل اعتمادترین مواد و داده‌های تاریخی را در این باره از خلال متون ادبی، تأدیبی، تعلیمی، منابع فقهی و اخلاقی و حتیدواوین شعرا، باید به دست آورد. متون تأدیبی - تعلیمی خصوصاً آداب نامه‌ها، حاصل تلاش خردمندان هر جامعه‌ای در طی دوره‌های مختلف تاریخی می‌باشند که بر اساس مقتضیات و ضرورت‌های زمانه و با هدف ساختن فرد و جامعه‌ی آرمانی، یا منطبق نمودن و تأدیب افراد جامعه به منظور رعایت هنجارها و ارزش‌ها، به نگارش در می‌آیند. این گونه متون در ادوار مختلف با اسامی متفاوت اندرز نامک، پندنامه، نصیحت‌نامه، آداب نامه، اخلاق و حتی اسامی دیگر، شناخته شده و راهنمای جویندگان و طالبان بودند.

ادبیات تعلیمی - تأدیبی، تبلور باورها، ارزش‌ها، هنجارها و تفکرات مردم ما در طول تاریخ و فرهنگ کهنسال ماست. از آنجا که رفتار، کردار و حتی پنداشت مردم ما

1- مثل تربیت البنات، تعلیم النسوان، آداب‌التعلیم، حفظ‌الصحه‌جدید، عقاید‌النساء و مواردی از این دست که همه موجودند و حتی برخی آداب‌نامه‌هایی بر رد آنها نوشتند مثل معایب‌الرجال یا آداب‌مرد و مردانگی.

در گذشته، به مقدار زیادی متأثر از اینگونه متون بوده است، شناخت و تأمل و تدبر در آنها، چراغ راهی می‌باشد برای شناخت بخش مهمی از کنش‌های مردمان جامعه در ادوار گذشته و خصوصاً عهد قاجار که عقبه فرهنگ و حتی کنش امروزی ماست و زندگی امروز ما در تدوام فرهنگ و اجتماع آن دوره است، اما با تغییراتی بر حسب اقتضائات و تحولات جدید جامعه جهانی.

از آنجا که نویسندگان متون تأدیبی با شناخت وجوه سلبی جامعه به دنبال جایگزینی آنها با وجوه ایجابی بهتر و مؤثرتری می‌باشند، لذا انگیزه و تفکر محرکی می‌گردند برای تغییر در کنشگری افراد و بالطبع ایجاد اصلاحات یا تغییرات در فرد و جامعه. از این رو هر چند آداب نامه‌ها و سایر متون تعلیمی - تأدیبی در زمره متون ادبی و بعضاً اخلاقی به شمار می‌آیند، اما در واقع منابع بی‌بدیلی هستند در تاریخ‌نگاری اجتماعی و روشن نمودن زوایای تاریکو جزئی زندگی روز مره آنها که در تاریخ‌نگاری سنتی و رسمی ما، ارزش توجه نداشتند و لاجرم ردی از آنها در تواریخ رسمی دیده نمی‌شود هرچند بنیاد آنها بر اخلاق و مضامین تربیتی نهاده شده است، اما به دلیل ارائه آرمانهای ایده‌آل زندگی، الگویی برای کنش افراد هر عصری بودند.

قابل تأمل است که در عصر قاجار، بسیاری از متون مکتب‌خانه‌ای از میان آداب نامه‌ها و متون تعلیمی - تأدیبی انتخاب و تعلیم داده می‌شدند برای مثال کتبی چون اخلاق ناصری، اخلاق جلالی، اخلاق محسنی، الفیه و شلفیه، ادب الوجیز، صد پند لقمان، پندنامه عطار و ده‌مورد دیگر، متون درسی مکتب‌خانه‌های این دوره را تشکیل می‌دادند که براین اساس اطفال ما مجبور به حفظ آن بودند.^۱

ارزش و اهمیت آداب نامه‌ها در تاریخ‌نگاری اجتماعی از آنجا آشکارتر می‌گردد که بر خلاف تواریخ رسمی حتی سفرنامه‌ها و زندگی‌نامه‌ها که صرفاً توصیفگر اوضاع اجتماعی و فرهنگی برخی اقشار و گروه‌ها بودند و در این زمینه با محتوای آداب نامه‌ها

۱ - رجوع شود به کتاب سه جلدی ادبیات مکتب‌خانه‌ای عصر قاجار نوشته حسن ذوالفقار و محبوبه حیدری (۱۳۹۱)، چاپ اول، تهران، انتشارات رشد آوران، صص ۸۷-۹۵ و البته مقدمه مفصل آن.

مشابهت دارند، بیانگر چرایی و چگونگی تحولات اجتماعی و فرهنگی جامعه و اقشار و گروه‌های مختلف آن در یک دوره یا دوره‌های متفاوت هستند. پس برای پی بردن به چرایی تحولات فرهنگی و اجتماعی، ناچار از رجوع بدین متون هستیم. ما با شناخت این متون و به تبع آن شناخت تفکر ذهنی وادارنده کنشگر به انجام عمل خاص و شناخت ایده ال هر دوره، می‌توانیم کنشگری هر عصر تاریخی را بشناسیم و با این شناخت (از ابعاد زندگی روزمره مردم و تفکر محرک آن)، روند تحول فرهنگ و تمدن جامعه را طی دوره‌ای خاص بررسی نمائیم. از خلال روند تغییر در آداب نامه‌ها و استخراج داده‌های تاریخی و قیاس آن با مواد سایر منابع تاریخ، به آگاهی کاملتری از جامعه می‌رسیم. امری که تاکنون مغفول مانده و لازم است با بیرون کشیدن نسخه‌های خطی این دسته از متون، به روشن شدن تاریخ فرهنگی و اجتماعی سرزمینمان مدد رسانیم.

از آنجا که آداب نامه‌ها، آئینه زمان و بازگو کننده تاریخ اجتماعی اقشار فرودست جامعه عصر آداب نامه نویسی می‌باشد، لذا تأمل و بررسی زوایای آداب نامه‌ها برای شناخت نقاط ضعف و قوت آنها لازم است. شناخت محدودیت‌های آداب نامه به میزان شناسایی نقاط قوت آنها در تاریخ نگاری اجتماعی گذشته ما مؤثر است. زیرا تأمل آگاهانه در آداب نامه‌ها باعث گزینش آگاهانه داده‌های تاریخی از میان سطور آنان می‌گردد.

منابع و مأخذ:

- ۱ - ابن مسکویه، ابوعلی. (۱۳۶۹). **تجار بالامم**، جلد اول، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- ۲ - احمدی، بابک. (۱۳۸۹). **مدرنیته و اندیشه انتقادی**، تهران: نشر مرکز.
- ۳ - اعوانی، غلامرضا. (۱۳۷۷). **اخلاق. دایره المعارف بزرگ اسلامی**، جلد ۷، زیر نظر کاظم موسوی، تهران: مرکز انتشارات دایره المعارف بزرگ اسلامی.

- ۴ - الهامی، فاطمه. (۱۳۹۱). جایگاه قابوسنامه در قلمرو ادبیات تعلیمی ، نشریه علمی - پژوهشی پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال چهارم، شماره ۱۲، صص ۱۵۸ - ۱۳۱ .
- ۵ - الیاسی، سمیرا، تحلیل پیشینی و معرفت تاریخی، کالینگوود و تاریخ «فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، سال ۱۹، دوره جدید، شماره ۲، پیاپی ۷۸، تابستان ۱۳۸۸، صص ۱۸ - ۱ .
- ۶ - انوشه، حسن. (۱۳۷۶). فرهنگنامه ادبیات فارسی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، جلد دوم.
- ۷ - بابلین، برنارد. (۱۳۸۹). تاریخ آموزی و تاریخ نگاری، ترجمه مرتضی نورانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- ۸ - ترکمنی آذر، پروین. (۱۳۸۸). آداب الملوکه اوقاعده ملک داری درنگاه افضل الدین کرمانی ، فصلنامه فرهنگ، شماره ۷۱، صص ۵۱ - ۱۵ .
- ۹ - تکمیل همایون، ناصر، اندرزنامه‌نویسی ایرانی مجله حافظ، شماره ۴، تیر ۱۳۸۳، صص ۴۸ - ۴۱ .
- ۱۰ - توتیا، محمدعلی. (۱۳۱۳ق). آداب المعاشرت اطباء ، چاپ سنگی، قم: میراث ذخایر اسلامی، شماره نسخه ۲۳.
- ۱۱ - جهانگرد، فرانک، (۱۳۹۰). رویکرد انتقادی، مبنای دگر دیس یانو اعترادی در عصر قاجار، فصلنامه علمی پژوهشی نقد ادبی، سال چهارم، شماره ۱۵، صص ۸۶ - ۶۱ .
- ۱۲ - حسینی، حسن، ارزشهای اخلاقی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، تابستان و پاییز ۱۳۷۷، صص ۱۴۰ - ۱۲۴ .
- ۱۳ - حکیمی، محمدرضا. (۱۳۷۸). ادبیات و تعهد در اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۴ - خواجه نظام. (۱۳۷۲). سیاست نامه، به اهتمام هربرت‌تارک، تهران: علمی فرهنگی .
- ۱۵ - دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. (۱۳۷۷). جلد ۷، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرةالمعارف اسلامی .
- ۱۶ - دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). غتنامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- ۱۷- ذوالفقاری، حسن و محبوبه صیدی. (۱۳۹۱). ادبیات مکتب خانه ایایرانقاچار ، جلداول، تهران: رشدآوران.
- ۱۸- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۵). از گذشته ادبی ایران، ایران، تهران: الهدی.
- ۱۹- _____ . (۱۳۸۳). تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران: امیرکبیر.
- ۲۰- _____ . (۱۳۷۰). تاریخ در ترازو، تهران: امیرکبیر.
- ۲۱- سعدی، خواجه مصلح‌الدین. (۱۳۸۵). گلستان، بابه فتم، حکایت اول، تهران: انتشارات بهزاد، به اهتمام محمدعلی فروغی.
- ۲۲- صادقی علی آبادی، مسعود. (۱۳۸۲)، نصیحه‌الملوک، رساله‌ای سیاسی یا اخلاقی، کتاب ماه علوم اجتماعی، ص ۳۸.
- ۲۳- صدر حاج سید جوادی. احمد. (۱۳۶۹). دایره‌المعارف تشیع، جلداول، تهران: بنیاد خیریه و فرهنگی شط.
- ۲۴- استخری، پروین. (دی ۱۳۷۷). اخلاقیات، علم تدبیر زندگی، کتاب ماه تاریخ و جغرافی، شماره ۱۲۸، صص ۳۳-۳۲.
- ۲۵- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۵۷). تاریخ ادبیات ایران، جلداول، تهران.
- ۲۶- _____ . (۱۳۵۷). گنج دانش، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۷- _____، اندرز، فصلنامه ایران، شماره ۳، سال هفتم بهار ۱۳۶۸، صص ۴۰۵-۳۸۳.
- ۲۸- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۷). الادب الدینیة للخزائنہا لمعنیہ و ترجمه آن آداب دینی، ترجمه احمد عابدی، قم: نشر زائر.
- ۲۹- عبداللهی، منیژه ، یکسو نگر در ادبیات تعلیمی و پندهای فارسی. فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال چهارم، شماره ۱۳، بهار ۱۳۹۱، صص ۱۱۰-۸۷.
- ۳۰- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر. (۱۳۵۳). قابوسنامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۱- فرهادی، اصغر، نقد رویکردهای تفکیک آداب از اخلاق، فصلنامه پژوهشی پژوهشنامه اخلاق، سال سوم، زمستان ۱۳۸۹، شماره ۱.

- ۳۲- قیومی، مهرداد. (زمستان ۱۳۸۶). آداب صناعات، مجله گلستان هنر، شماره ۱۰، صص ۱۲-۴.
- ۳۳- کازرلا، آنتونیو، تاریخ فرهنگی و شما، کتاب ماه و تاریخ جغرافیا، شماره ۱۴۳، فروردین ۸۹، صص ۲۷-۱۸.
- ۳۴- کاشفی سبزواری، مولانا حسین. (۱۳۹۰). فتوت نامه سلطانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: ناشر الکترونیکی فدراسیونهای ورزشی بین‌المللی IZSF.
- ۳۵- کریمی حکاک، احمد، مقاله ادب، اندرزا، اخلاق، تأملاتی درباره مفهوم در فرهنگ ایران، ایران نامه، سال هفتم، صص ۶۵۶-۶۳۷.
- ۳۶- کریمی زنجانی، محمد. (۱۳۸۷). تدبیر منزل از اندرزه‌های ساسانی تا سیرالملوک اسلامی، فصلنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی-شماره ۲۵۸ / ۲۵۷، صص ۱۳۷-۱۳۰.
- ۳۷- ماسه، هانری. (۱۳۹۱). معتقدات و آداب ایرانی، ترجمه مهدی روشن ضمیر، تهران: یاران.
- ۳۸- محمدی ملایری، محمد. (۱۳۵۲). ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام، تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- ۳۹- محمدیان، محمدرفع. (۱۳۷۹). جهان آرمانی، وضعیت آرمانی خود با دیگری، ارغنون، شماره ۱۶، صص ۳۱۱-۲۹۱.
- ۴۰- مدرسی چهاردهی، مرتضی. (۱۳۵۵). سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، تهران: کتابهای پرستو.
- ۴۱- مسکویه، ابوعلی. (۱۳۸۴). تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق، قم: انتشارات زاهدی.
- ۴۲- مشتاقفر، رحمان. (۱۳۸۵). حکمرانی آرمانی ایرانی اندر اندر زمانه جاویدانخرد، فصلنامه پژوهشی زبان و ادبیات فارسی، شماره ۶، صص ۹۸-۸۵.
- ۴۳- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق، تحقیق و نگار شاحمد حسین شریفی، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- ۴۴- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). اندرزا و حکمت‌ها، جلد دوم، تهران: صدرا.
- ۴۵- _____ (۱۳۷۳). اسلام و مقتضیات زمان، قم: صدرا.

- ۴۶ - _____ . (۱۳۸۵). آشنایی با علوم اسلامی، جلد دوم، قم: صدرا.
- ۴۷ - معین، محمد. (۱۳۸۴). فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.
- ۴۸ - موسی‌پور، ابراهیم. (۱۳۸۹). فرهنگ دینی در زبان و نشانه‌شناسی روزانه مردم ایران در دوره صفوی-قاجار، فصلنامه تاریخ تمدن اسلامی، سال ششم، شماره ۱۱، صص ۱۰۷-۸۴.
- ۴۹ - نصرالله منشی، ابوالمعالی. (۱۳۵۲). کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۵۰ - وارینگتون، مارنیه یوز، تاریخ نگاری از دیدگاه وارینگتون ، ترجمه غلامحسین نوعی، فصلنامه علمی تخصصی تاریخ در آینه پژوهش سال چهارم، شماره ۲، تابستان ۸۶، صص ۱۹۷-۲۰۹ .
- ۵۱ - هدایت، صادق. (۱۳۷۸). فرهنگ عامیانه مردم ایران، نشر چشمه.
- ۵۲ - یزدان پرست، حمید. (۱۳۹۲). گزارش سعدی از اوضاع اجتماعی و فرهنگی مردم شیراز در سده هفتم هجری، فصلنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۲۹۲، سال ۲۷، صص ۱۰۷-۸۴ ..

بررسی و تحلیل فتوت نامه‌ها بر پایه آموزه‌های اخلاقی

دکتر محمدرضا قاری¹

فاطمه فیضی²

چکیده :

ادبیات تعلیمی از قدیمی‌ترین گونه‌های ادبی است که هدف آن آموزش و هدایت مخاطبان است و شامل آن دسته از آثاری می‌شود که در آن‌ها هر چیزی اعم از دین، اخلاق، حکمت، مسائل اجتماعی، سیاسی و علمی آموزش داده می‌شود؛ بنابراین ادبیات تعلیمی شامل آثاری است که در آن‌ها آموزش در اولویت قرار می‌گیرد و عامل مهم شمرده می‌شود.

این مقاله بر آن است فتوت‌نامه‌ها را بر پایه آموزه‌های تعلیمی مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار دهد. از این روی، فتوت‌نامه‌هایی چون: «فتوت نامه سلطانی اثر ملا حسین واعظ کاشفی»، «فتوت نامه اثر نجم الدین زرکوب»، فتوت نامه اثر شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی «فتوت نامه عطار» و ... مورد مطالعه قرار گرفته است؛ فتوت‌نامه‌ها به لحاظ محتوایی نوع ادبی تعلیمی مجسوب شده و نتیجه‌ای که از بررسی فتوت‌نامه‌ها می‌توان استخراج نمود آن است که آموزه‌های مندرج در فتوت‌نامه‌ها به دو دسته حکمت عملی و نظری تقسیم شده که بیشتر به بعد حکمت عملی پرداخته شده تا حکمت نظری. **واژه‌های کلیدی:** ادب تعلیمی، فتوت، فتوت نامه، حکمت عملی، تهذیب نفس.

1- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.

2- کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.

مقدمه :

ادبیات ایران دارای پشتوانه بسیار قوی و محکمی است از مفاهیم فکری، فرهنگی و تاریخی. ادبیات عامه نیز بخش مهمی از این پشتوانه به حساب می‌آید. جالب آن که زمانی که با مفاهیمی چون فتوت و جوانمردی آمیخته می‌شود شروع به قهرمان‌سازی کرده و برخی مواقع نیز به افسانه تبدیل می‌شود. افسانه‌ها نیز ریشه در تاریخ دارند. آن زمان که مردم در فشار و خفقان و ظلم به سر می‌بردند به دنبال چهره‌های نیرومندی می‌گشتند که دست در دست ایشان از تنگناهایی که بوجود آمده‌های یابند. قهرمانانی که گاه از طبقات پایین و متوسط جامعه بودند و فریاد حق‌خواهی ایشان باعث جمع شدن مردم به دور ایشان می‌شد و اوضاع تغییری می‌یافت. استبداد حاکم بر جامعه ایران اجازه هیچ‌گونه اعتراضی را به مردم نمی‌داد و هر اعتراضی را با روش‌های ناصحیح پاسخ می‌داد. بی‌دلیل نیست که ادبیات عامه ایران در این فرصت شکل می‌گیرد و شخصیت‌هایی ساخته و پرداخته می‌شود. اینگونه بود که جوانمردان از میان مردم رشد نموده و آداب و آیینی را بنا نهادند به نام آیین فتوت و جوانمردی. با گسترش فتوت و جوانمردی میان لای‌های مختلف مردم رعایت آداب و قوانینی برای ایشان ضروری بود از این رو بود که فتوت‌نامه‌ها در قالب کتبی در تاریخ ایران نمودار شد. بدین معنی که هرکس می‌خواهد در قامت یک جوانمرد ظاهر شود می‌بایست تشریفاتی را رعایت کرده و خود را به آداب و رسومی ملزم کند. فتوت‌نامه رساله یا کتابی است که درباب منش، عقاید، قوانین و آداب جوانمردان نوشته شده است؛ بی‌گمان مجموعه فتوت‌نامه‌های فارسی بخشی عظیم از ادبیات عامیانه ایران محسوب می‌شود و نمودار فرهنگ توده مردم ما در روزگاران گذشته است.

ادبیات تعلیمی یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین انواع ادبی است که هدف اصلی آن آموزش است. نوع تعلیمی ادبیات در بردارنده متونی است که نیکبختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او می‌داند و تمام تلاش خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم

اخلاقی انسان، پند و اندرز، آموزه‌های زهد آمیز می‌کند. به طور کل می‌توان متونی را تعلیمی دانست که هدف نویسنده آن‌ها، آموزش اخلاق و تعلیم اندیشه های پسندیده مذهبی و عرفانی یا علوم و فنون باشد

فتوت در لغت

فتوت در لغت به معنی جوانمردی است اما در مفهوم هر آنچه نیکویی است با جوانمردی نسبت دارد خصایصی چون جود، سخاوت، سماحت، مروت همگی پرتوهایی از فتوت هستند هر چند که سخاوت نزدیک‌ترین معنا را به فتوت دارد اما می‌توان گفت در جمع تمامی آنچه به عنوان نماد و نمودی از فتوت آمده ترجیح دادن دیگران بر خود را می‌توان یافت. (ولایتی ۱۳۹۱: ۱۰)

فتوت تصوّفی است عوامانه و راه و رسم های آن ساده و عملی و در خور فهم پیشه‌وران و صنعت‌گران و کشاورزان و خلاصه عامه مردم است. (رضوی، ۱۳۹۱: ۷۱)

از این رو در تعریف جوانمردی بالاترین مرتبه آن را بذل جان برای غیر جان دانسته‌اند.

جوانمردی که به عربی آن را «فتوت» گویند آیینی کهن با آداب اصول اخلاقی خاص خود به ویژه مردان بوده است که ظاهراً سرچشمه های آن را در ادیان و آیین های ایران باستان باید جست. لذا برای معرفی این آیین و مسلک می‌بایست مفاهیم اولیه آن را از ابتدا مورد بررسی و مطالعه قرار داد.

در لغت نامه ها و فرهنگ های زبان فارسی فتوت در این معانی آمده است:

« جوانی || سخا و کرم، بخشندگی، بخشش، دهش || جوانمردی و مردانگی || فتوت و

جوانمردی را دو مظهر است: یکی فردی، یعنی صفات و خصایص خاصه افراد، اعم از اینکه آن افراد به هم گرد آیند و یا منفرداً زندگی نمایند. دیگر اجتماعی یعنی مجموعه اعمال و آداب و آثار و احوالی که این افراد را پدید آورده‌اند و به رعایت آن ملزمشان ساخته. فتوت فردی که مظاهر مختلف داشته خاص سرزمین واحد و قوم بخصوص نیست و لاقلاً هر قوم و طایفه ای در ادوار مختلف تاریخ، به یکی از این صفات و مظاهر

متّصف بوده است. بخشش و آزادگی و شجاعت و فرزاندگی از فتوتند.» (دهخدا، ۱۳۷۷: «فتوت»).

در لغت‌نامه‌های زبان عربی نیز چنین آمده است: «فتا: الفتا: الشّباب. و الفتی و الفتیه: الشّباب و الشّبابه، و الفعل فتوّ یفتوّ فتاء. الفتاء، بالفتح و المد: المصدر من الفتی السنّ. يقال: فتی بین الفتاء أی طری السنّ، و الکرّم الحُسن. الجوهری: الفتی السخیّ الکریم، و يقال للجاریه الحدیثه فتاء و للغلام فتی. و الفتیان: الیل و النهار. قال القتیبی: لیس الفتی بمعنی الشّباب و الحدیث إنما هو بمعنی الکرّم الکرّم من الرجال. يقال: هو فتی بین الفتوة، و قد تفتی و تفتای و الجمع فتیان و فتیه و فتوّ.» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۱۴۵ - ۱۴۸)

«فتوت» واژه‌ای عربی است که در فرهنگ‌های لغت عربی به عنوان کلمه‌ای مستقل معنایی برای آن نیامده است. در فرهنگ‌های لغت عربی این واژه را مشتق از «فتی» دانسته‌اند. لسان العرب فتوت را مصدری می‌داند در معنی صفت از ریشه «فتی» که در معانی «جوانان، دختر و پسر جوان، تازه جوان و کسی که پای در دوران جوانی نهاده و روزگار خوش جوانی را آغاز کرده است، سخاوت و بخشندگی، شب و روز، کنیز و غلام و همچنین مردی و مردانگی» به کار رفته است. در حالیکه دیگر پژوهشگران فتوت را واژه‌ای متأخر میدانند که غیر عرب ساخته‌اند زیرا در قرآن مجید و یا ادب جاهلیت عرب دیده نمی‌شود.

فتوت در قرآن و حدیث

مشتقات کلمه «فتی» ده بار در قرآن کریم آمده که بدین شرح است:

وَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَکَتْ أیمانُکُمْ مِنْ فِتْیَاتِکُمْ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِایمانِکُمْ بِبَعْضِکُمْ مِنْ بَعْضٍ فَأَنْکِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَیْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتینَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَّیْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَٰلِكَ لِمَنْ حَشَى الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَیْرٌ لَّكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ (نساء: ۲۵)

وَقَالَ نِسْوَةٌ فِی الْمَدِینَةِ امْرَأَةٌ الْعَرِیزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا

فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (یوسف: ۳۰)

وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانَ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أُرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أُرَانِي
أُحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبُنَّا بِنَاوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (همان ۳۶)
وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بَضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ (همان ۶۲)

إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا
(كهف ۱۰)

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَا هُدًى (همان ۱۳)
وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (همان ۶۰)
فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (همان ۶۲)
قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ (الانبيا ۶۰)

وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ
مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا
تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا... (نور ۳۳)

ترجمه تفسیر طبری فیتیکم را در این آیه کنیزکان معنا کرده است (طبری، ۱۳۵۶، ج ۵ :
۱۱۱۶). رشیدالدین میبیدی در کشف الاسرار پرستاران خویش ترجمه کرده است. (ج ۶،
۵۱۶). کاشفی سبزواری در مواهب علیه کنیزکان خود خوانده است (ص ۷۷۸).
تفسیر نسفی کنیزکان خویش معنا کرده است (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۲ : ۶۶۷). جلاءالاذهان به
معنی پرستاران خود آورده است (جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۶ : ۳۰۹).

جوانمردی ، فتوت و تصوف

یکی از مباحث در خور توجه تصوف ایران مسلک جوانمردی است که در زبان
تازی آن را فتوت ترجمه کرده‌اند از جنبه‌های بسیار مهم تاریخ اجتماعی ایران رواج آیین
جوانمردی و تشکیل جمعیت‌های جوانمردان یا فتیان است. دلایلی هست که اثبات
می‌کند بنیاد این آیین و مسلک اجتماعی در ایران پیش از اسلام بنا نهاده شده و یادگار

دوره‌ایست که امتیازات طبقاتی بر مردم ایران سخت گران می‌آمده و کسانی که ناکامی می‌کشیده‌اند این راه را پیش گرفته‌اند که از طبقات ممتاز با مردم سازگارتر و مهربان‌تر و گرامی‌تر باشند. دلیل دیگر اینکه این مسلک پیش از اسلام در ایران پیدا شده است که بسیاری از افکار مانویان در آن راه یافته است. همچنین در اواسط قرن دوم هجری که ایرانیان در گوشه و کنار و مخصوصاً در مشرق ایران و بیش تر در سیستان و خراسان در برابر بیدادگری‌ها و تعصب‌های نژادی امویان و دست‌نشانندگان برخاستند راهنمای این دسته جنبش‌های مردانه ملی بیشتر جوانمردان بوده‌اند. بزرگترین راهنمای این دسته ابومسلم عبدالرحمن بن مسلم خراسانی از مردم ماخان در سرزمین مرو بود که به فرمان خلیفه عباسی کشته شد. مشخص است که آیین جوانمردی که در آن روزگار تا بدین پایه ریشه گرفته بود که بسیاری از مردم پیرو آن بوده‌اند می‌بایست سابقه‌ای پیش از اسلام داشته باشد. (نفیسی، ۱۳۴۳: ۲۷۹)

بسیاری از بزرگان متصوفه در برابر کتاب‌هایی که در تصوف به نظم و نثر تازی و پارسی پرداخته‌اند آثاری نیز در فتوت به نظم و نثر دو زبان فراهم کرده‌اند و در فارسی بیشتر آن‌ها را «فتوت‌نامه» نامگذاری کرده‌اند. فتوت‌قرن‌ها در ایران دوشادوش تصوف رواج کامل داشته و در میان عوام مؤثرترین وسیله بقای روح ملی ایران و قیام و ایستادگی در برابر بیگانگان و ستمگران بوده است (ولایتی، ۱۳۹۱: ۹۵). صوفیان نامدار و بزرگان عرفان اسلامی نیز درباره فتوت سخنانی دارند که به چند مورد اشاره می‌کنیم:

شیخ حسن بصری می‌گوید که خدای تعالی در این آیه کریمه همه اوصاف فتیان را جمع کرده است:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (النحل: ۹۰) (رک: ابن معمار، ۱۹۵۸: ۱۳۳)

محمد بن علی ترمذی نیز در تعریف فتوت گفته است: «جوانمردی آن است که راهگذر و مقیم نزدیک تو یکی باشد.» (همان) فضیل عیاض که صوفی جوانمردی است می‌گوید: «فتوت اندر گذاشتن عثرات بود از برادران» (همان: ۳۵۵) نجم الدین زرکوب

(متوفی ۷۱۲ ه.ق) در فتوت نامه خود درباره جوانمردی چنین آورده است: «فتوت صرف کردن وجود است یا طاعت حق یا در راحت خلق» (صراف، ۱۳۷۰: ۱۷۷). عبدالرزاق کاشی (متوفی ۵۳۶ ه.ق) در کتاب تحفه الاخوان خود در بیان حقیقت فتوت می‌گوید: «فتوت، عبارت است از ظهور نور فطرت و استیلاء آن بر ظلمت نشات تا تمامت فضایل در نفس ظاهر شود و رذایل منتفی گردد...» (همان: ۵۱) میرسید علی همدانی (متوفی ۷۸۶ ه.ق) در رساله فتوت خود می‌نویسد: «فتوت مقامی است از مقامات سالکان و جزوی است از فقر و قسمتی است از ولایت...» (ریاض، ۱۳۸۹: ۱۹)

عبدالرحمن سئلمی (متوفی ۴۱۲ ه.ق) از تأمل در وجه آموزش‌های «فتوت» آمیز در میان صوفیه کتاب الفتوة خود را پرداخته است که در آن معنا که او و دیگر صوفیان سخن از فتوت می‌گویند گروهی به نام فتیان نداریم بلکه همان صوفیه‌اند که در باب تصوف سخن می‌گویند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

جنید بغدادی درباره فتوت می‌گوید: «جوانمردی آن است که با درویشان تفاخر نکنی و با توانگران معارضه نکنی» و در جای دیگر می‌گوید: «فتوت رنج بازداشتن است و آنچه داری بذل کردن» (قشیری، ۱۳۸۵: ۳۵۷).

سیر تاریخی فتوت و جوانمردی

این که فتوت از کجا آغاز شده و فتیان و جوانمردان سلسله خویش را به چه کس و کسانی مرجوع و منسوب می‌کنند موضوع مهمی است که اکثر منابع و نویسندگان در باره آن بحث کرده‌اند. در این میان شاید بتوان در یک نگاه کلی انبوه این آراء را به دو دسته کلی تقسیم نمود: دسته‌ای که خاستگاه فتوت را ایران، خاصه ایران پیش از اسلام، می‌دانند و دسته‌ای که در پی سرچشمه‌ای دینی و خاصه اسلامی برای این جریان هستند. ملک الشعراء بهار سرآغاز جوانمردی را در ایران و به طور خاص از میان اسواران عصر قدیم و دوره هخامنشی می‌داند. این اسواران در ایالات ایران پراکنده بودند و هفت خانواده از آنان از همه معروف‌تر بوده‌اند و هر خانواده در یک ایالت ریاست آن ایالت را بر عهده داشته است. از طرفی این اسواران باید چند ویژگی می‌داشتند از جمله

اینکه خانواده‌دار باشد، نامش در دیوان دولتی ثبت باشد، شجاع و راستگو و صاحب هنر و اسب‌بار باشد و شاید از همه مهم‌تر جوانمرد باشد. (بهار، ۱۳۲۰). سعید نفیسی نیز سرآغاز این جریان را از جوانب تاریخ اجتماعی ایران پیش از اسلام می‌داند به اعتقاد او ورود باورهای مانوی به این جریان خود گواه این مدعا است در عین حال، در اواسط قرن دوم هجری که ایرانیان در گوشه و کنار و مخصوصاً در مشرق ایران و بیشتر در سیستان و خراسان در برابر بیدادگری‌ها و تعصب نژادی امویان و دست‌نشانندگان در ایران برخاستند راهنمای این جنبش ملی بیشتر جوانمردان بودند؛ بزرگ‌ترین راهنمای این دسته ابوالمسلم خراسانی (قرن دوم) بود که به دست خلیفه عباسی کشته شد (نفیسی، ۱۳۲۵).

دلیل دیگری که برای انتساب سرآغاز فتوت به ایرانیان آورده‌اند آن است که ایشان در مرام و مسلک خویش خاصه جهت تشریف به آیین فتوت، شلوار مخصوصی تحت عنوان سروال می‌پوشند که این نوع لباس خاص ایرانیان و سلحشوران و جنگجویان آسیایی و خاصه ایرانیان بوده است و این نوع پوشش در میان اعراب رواج نداشته است. (حاکمی، ۱۳۴۶).

اعراب قدیم به کسی فتی می‌گفتند که به منتهای مفهوم انسانیت رسیده بود، از میان فضایل بیشتر به سخاوت و شجاعت توجه داشتند و بعدها هم همین دو فضیلت را از ارکان عمده فتوت به شمار آوردند. در این موارد برای شخص فتی حد و حصری وجود نداشت. فتی در جنگ از فدا کردن جان خود در راه دوستانش مضایقه نمی‌کرد. بهترین نمونه برای مهمان‌نوازی و سخاوت یک فتای حقیقی حاتم طایی است و بهترین مثال جنگجویی یک فتای راستین برای فتیان دوره بعد حضرت علی ابن ابی طالب (ع) پسرعمو و داماد و جانشین پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) است. (حاکمی، ۱۳۸۹: ۲۱) در اواخر عصر بنی‌امیه یعنی در نیمه اول قرن دوم هجری در شام و عراق طبقه‌ای از مردم که فتیان خوانده می‌شدند برای تفریح و میگساری و آواز خواندن فراهم می‌آمدند و داشتن ساز و طرب از شرایط بارز ایشان بود. از همین روزگار بود که آیین فتوت با

عیاری آمیخته شد و راه و رسم و آداب و ترتیب و حتی زبانی خاص برای آن پدید آمد. جوانمردان (مثل داش مشدی‌ها و جاهلان امروزی) لباس خاصی داشتند و موی سر خود را روغن می‌زدند.

در آغاز قرن سوم این‌گونه فتوت کاملاً نضج و قوام یافت و پایه‌های آن مستحکم شد و آداب و رسوم آن چندان استقرار یافت که قاضی نیز یافتند. از این پس رفته‌رفته فتوت در شعر و ادب نیز راه یافت و شاعران به فتوت گراییدند و یا فتیان در خصوص نهاد خود شعر گفتند. اما درست در اواخر همین قرن بود که جوانمردان در فساد و رذایل اخلاقی غوطه‌ور شده بودند و از هیچ منکری روی گردان نبودند. البته فتوت همچنان در بین مردم بسیار وسعت می‌یافت تا جایی که می‌توان گفت به مذهب مختار عصر بدل شده بود.

در قرن چهارم هجری لفظ‌های فتی و فتوت کاملاً با شاطر و عیار مترادف شد. عیاری که آیینی بود در میان ایرانیان پیش از اسلام اکنون به فتوت اسلامی پیوسته و رنگ دینی گرفته است. درست در همین هنگام است که دزدان و راهزنان نیز «فتوت» را راهی برای توجیه دزدی و غارت خویش فراموده و چهره جوانمردی و عیاری را خدشه دار کردند.

در عصر سلطنت آل بویه در عراق، جوانمردان و عیاران دسته‌های مخالف و موافق تشکیل می‌دادند و تعصب مذهبی نیز بر عصبیت مسلکی آنها افزوده می‌گشت. در اواسط همین قرن بود که عیاران و فتیان کوشیدند تا راه و رسم و مسلک خویش را به تکیه گاهی دینی متکی سازند و فتوت را بر اصلی دینی نسبت دهند، خواه این اسناد درست و معتبر باشند و خواه مورد تردید گروهی قرار گیرند. همین امر نفاق و شقاق را در بین بیوت و قبایل و احزاب جوانمردان برانگیخت و خطری بزرگ برای جامعه اسلامی پیش آورد.

در اوایل قرن پنجم هجری در شهرهای شام گروهی از جوانمردان پدید آمدند که آنان را «احداث» می‌نامیدند، این کلمه مترادف فتی است و در اصطلاح نیز معادل آن به کار

می‌رود. و در همین اوان گروه‌های جوانمردی در آسیای صغیر و آناتولی به وجود آمد که یکدیگر را «اخی» می‌خواندند.

در عصر سلجوقی فتوت جوانمردان با مقاومتی سخت و جدی مواجه شد علت این امر یکی آن بود که فتنه انگیزی و فساد و آدم کشی این قوم از حد گذشته بود، دیگر آن که دولت سلجوقی در دوران درخشش خود دولتی سخت نیرومند و توانا بود و سیاستی قوی و قاطع داشت و نمی‌خواست که جز دولت و کارگزاران آن هیچ حزب و گروهی در کار مملکت‌داری دخالت کند. نتیجه این سختگیری‌ها باعث شد که بار دیگر جوانمردان به تقوی و دیانت پناه بردند و اجتماع‌های خود را یا پنهانی و یا تحت نام‌های دیگر تشکیل دادند. در همین دوران است که جوانمردان به فاطمیان می‌پیوندند. از نیمه قرن پنجم کوشش به منظور ساختن سابقه ممتد برای آیین فتوت آغاز شد. دولت عباسی نیز در پی تعقیب و از بین بردن جوانمردان برآمد شاید بتوان علت اصلی آن را پیوستن این گروه به فاطمیان دانست. اما با این حال جوانمردان همچنان در حفظ و حمایت از راه و رسم خویش پافشاری می‌کردند.

با روی کار آمدن الناصر لدین‌الله (خلافت ۶۲۲-۵۷۵ ه.ق) خلیفه چهارم عباسی و پیوستن او به گروه جوانمردان و در بر کردن سراویل فتوت تحولی بسیار بزرگ در موقعیت جوانمردان امری حساب شده و توأم با دور اندیشی و روشن بینی بود زیرا پس از آن خاص و عام بدین آیین گرویدند و پادشاهان نواحی مختلف خواستار ورود در جمع جوانمردان شدند و ناصر رسولانی نزد آنان گسیل کرد تا به نیابت از او ایشان را لباس فتوت بپوشانند و این دوستداری و خواستاری فتوت در بغداد و تمام شهرهای اسلامی رواج یافت و کوچک و بزرگ به جوانمردان پیوستند.

در همین دوران بود که الناصر لدین‌الله سراویل فتوت را برای سلطان روم عزالدین ابوالمظفر کیکاووس بن کیخسرو بن قلج ارسلان که از شاهان سلجوقی روم (حکومت ۶۱۶-۶۰۷ ه.ق) بود به آسیای صغیر فرستاد و این نخستین بار بود که آیین جوانمردی به سرزمین ترکان که در روم شرقی ساکن بودند وارد می‌شد و مبدأ فتوت در آن ناحیه

همین دوران است.

به همین ترتیب فتوت ناصری در شرق و غرب روان شد تا به سرزمین‌های اروپایی هم رسید. چنانکه یکی از فرمانروایان آلمانی رسولی نزد ناصر خلیفه فرستاد و تقاضا کرد که او نیز در سلک جوانمردان در آید و از پیروان این آیین محسوب شود. (محبوب، ۱۳۵۰: ۶۱) عصر خلافت الناصر لدین‌الله دوران کمال رواج و رونق بازار فتوت بود. بعد از ناصر فرزندش محمد ملقب به الظاهر چندان بر تخت خلافت نشست که بتوان درباره عنایت او به فتوت چیزی نوشت. اما بعد از او پسرش منصور ملقب به المستنصر بالله به خلافت نشست و به آیین جوانمردی و کار جوانمردان توجه ویژه داشت.

کار جوانمردان همچنان در رونق بود تا در سال (۶۵۶ ه.ق) دولت عباسی به دست هلاکو و لشکریانش سقوط کرد و آیین جوانمردی افول کرد و به فترت افتاد. چند سال بعد یک دولت صوری در مصر ظاهر شد و فتوت نیز با آن از نو ظهور کرد. در نیمه دوم قرن هفتم بود که فتوت در مصر و شام قوت گرفت و در عراق از رواج افتاد.

فتوت آیینی بود که در میان مردم پدید آمده و به پایمردی و پشتیبانی ایشان رشد کرده و موقعیت اجتماعی مهمی یافته بود تا آنجا که دولت‌های پهناور و قدرتمند، تنها راه گسترش و نفوذ خود را روی آوردن بدین آیین دانسته و می‌کوشیدند تا با جوانمردان ارتباط نزدیک و مستقیم برقرار کنند.

همان‌گونه که قبلاً ذکر شد تصوف، که خود یک جریان فکری و مکتب تربیتی و فلسفی خاصی را بی مقاومت منفی در برابر ستمکاری و تجاوز دولت‌های زورگو و ستمگر تشکیل داده بود پس از آن که در میان خواص و مردم درس خوانده نضج و قوام کافی یافت، می‌خواست راه خود را در میان مردم کوچه و بازار نیز بگشاید، برای این کار آیین فتوت پدید آمد. پدید آمدن و رواج و رونق یافتن فتوت بر اثر جریان‌های اجتماعی خاصی بود که ارتباطی با ظهور دولت عباسی یا انقراض آن نداشت. بعد از این دوران و در قرن هفتم هجری فتوت راه‌های دیگری برای گسترش خود می‌یابد و همچنان در میان پدیدآورندگان خود یعنی عامه مردم رواج و رونق دارد. از فتیان سپاهی و مبارز در این

دوران خبری نیست اما دو گروه شربی و قولی که بیشتر جانبدار زهد و تصوف و خدمت به خلق بودند همچنان قوت می‌گیرند و راه خود را ادامه می‌دهند. اما هر چه زمان به جلوتر می‌رود جوانمردی از قدرت می‌افتد و از اصالت آیین آن کم می‌شود به طوری که در اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم هجری که حسین واعظ کاشفی فتوت‌نامه سلطانی را می‌نویسد دیگر از جوانمردان واقعی و راه و رسم آنان و از دلیری و شجاعت و سخاوت جوانمردان سخنی نمی‌گوید.

از قرن دهم و در عهد صفوی فتوت در میان عامه مردم ایران رواج بسیار می‌یابد، چنانکه نگارش آثار جوانمردان در این زمان به صورت رساله‌های موسوم به «فتوت‌نامه» رواج و رونق بیشتری پیدا می‌کند. پیگیری نام جوانمردی در دوران حاضر معادل با دو نام «پهلوان» و «لوتی» است. دادن عنوان پهلوان به جوانمردان از دیر باز در ایران مرسوم بوده است، پهلوان بیشتر به جوانمردانی اطلاق شده که ورزشکار بوده و خاصه در «کشتی گرفتن» مهارت داشته‌اند. این گروه از جوانمردان چنانکه از کتبی مانند شاهنامه بر می‌آید در ایران سابقه طولانی دارند و تا عصر حاضر نیز باقی مانده‌اند. در قرون اخیر پهلوان به اهل زورخانه اطلاق می‌شود، زورخانه ورزشگاه ویژه پهلوانان است. پهلوانان به مانند جوانمردان برای خود آیین و رسومی دارند و در مکانی خاص گرد هم می‌آیند. در واقع این گروه بازماندگان جوانمردان قرون اولیه‌اند و آداب آنان برگرفته از رسوم فتیان است.

در عصر حاضر یکی از واژگانی که در زبان مردم ایران مترادف جوانمردی به کار می‌رود، واژه «لوتیگری» است زیرا لوتیان نیز مانند اهل زورخانه به جوانمردی مشهورند (افشاری، ۱۳۸۲: ۵۶). لوتی در یک قرن گذشته به دو گروه از مردم طبقه پست جامعه اطلاق می‌شد، یکی گروهی از معرکه‌گیران که با هنرنمایی‌های خود در کوچه و بازار مردم را سرگرم می‌کردند و دیگری گروهی که در چاقو کشی مهارت داشتند و به صورت اجتماع چند نفره در گذرگاه‌ها می‌ایستادند و رهگذران را ریشخند می‌کردند، به طرز خاصی لباس می‌پوشیدند و با لحنی خاص و واژگانی مختص به خودشان سخن

می‌گفتند و ابزارهایی مخصوص به خود داشتند.

لوتیان به اصول جوانمردی خاصه مهمان‌نوازی و سخاوتمندی سخت پایبند بوده اند و برای همین است که در گفتار مردم واژه « لوتی » به معنی کریم و بخشنده و مهمان‌نواز به کار می‌رود. اما کارهای ناشایست این گروه سبب شده که آنان را « جاهل » نیز بنامند. به هر حال لوتیان را باید آخرین بازماندگان و بقایای جوانمردان در ایران به حساب آورد (رک: مستوفی، ج ۱: ۳۰۴)

شرایط فتوت و سلسله مراتب جوانمردان

برای گرویدن به آیین فتوت پنج شرط ضروری بود: توبه به صدق، ترک عیال و اشتغال دنیوی، دل با زبان راست داشتن، اقتدای درست به بزرگان فتوت، و در همه مرادات را بر خود بستن (ریاض، ۱۳۸۹: ۵۷) کسی که بدین شرایط عمل می‌کرد او را داوطلب فتوت می‌نامیدند، مشروط به این که هفت شرط را که در فتوت نامه ابن معمار آمده است داشته باشد:

- ۱- مرد بودن
- ۲- بالغ بودن
- ۳- عقل داشتن
- ۴- دین داشتن
- ۵- استقامت حال
- ۶- مروت
- ۷- حیا.

مراسم تشریف به فتوت

تشریف به فتوت با رسم و آیین ویژه ای انجام می‌گرفته است. پس از آنکه طالب فتوت، جوانمردی را به استادی خود برمی‌گزید، فتیان مجلسی می‌گرفتند و همگی در یک جا جمع می‌شدند. « شدّ » یا همان میانبند را در وسط مجلس قرار می‌دادند، «نقیب» در انجمن فتیان بر می‌خاست و از «کبیر» و هم از «استاد» اجازه می‌خواست، خدا را می‌ستود و پیامبر (ص) را ثنا می‌گفت و امام و سلطان عصر را درود می‌فرستاد و سپس آیاتی از قرآن را می‌خواند و احادیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کرد که در آنها از فضیلت فتوت یاد شده بود. پس از آن به طالب فتوت فرمان می‌داد که از جایگاه خود برخیزد و به جماعت می‌گفت: آیا سخنی دارید؟ و سپس نام «طالب» را به احترام بر زبان می‌آورد و می‌گفت که او می‌خواهد فلانی را به رفاقت بپذیرد. جماعت بر می‌خاستند. کبیر به استاد

می‌گفت: این جماعت می‌خواهند که فلانی را به رفاقت بپذیری. او پاسخ می‌داد: می‌پذیرم. سپس نقیب به کمر فرزند و یا همان طالب، ایستاده شد می‌بست و شرب را - همان نوشیدن قحح آب و نمک را - او شروع می‌کرد و به صاحب یا همان استاد انجام می‌یافت، و وی می‌گفت: سلام بر شما جوانمردان! نقیب از جانب جماعت پاسخ سلام او را می‌داد. سپس می‌گفت: پذیرفتم از برای پروردگار و پیروی کردم از برای پیامبر (ص) و فلانی را به شرب خود برگزیدم. پس از آن نقیب خود آب و نمک را می‌نوشید و مراسم به پایان می‌رسید (افشاری، ۱۳۸۲: ۳۴)

اصول اخلاقی فتوت

آیین فتوت و جوانمردی به عنوان آیینی اخلاقی و اجتماعی، همواره یک سلسله باورها و اصول اخلاقی خاص داشته است که پایبندی به این اصول از ضروریات جوانمردان بود و در فتوت نامه‌ها این اصول اخلاقی را منسوب و مأخوذ از بزرگان دین اسلام میدانستند. با رعایت این اصول در میان جوانمردان بود که آیین جوانمردی، آیینی اخلاقی و اجتماعی شد که به زندگی اجتماعی و عدالت ورزی در میان انسان‌ها اهمیت فراوان میداد. از جمله الگوها و باورهای اخلاقی در نزد اهل فتوت می‌توان به موارد ذیل اشاره داشت:

راستی، وفای به عهد، مهمان نوازی، رازداری یا ستاری، یاری درماندگان، عفت، فداکاری و ایثار، رعایت حق نان و نمک، امانت‌داری، قناعت و آزادگی، عدالت‌خواهی

اصناف فتوت

اگر جریان فتوت بعد از اسلام واکاوی شود، دو گروه عمده برجسته میشوند. گروهی سپاهی و عیار پیشه که به سیفی شهرت یافته‌اند و گروهی هم به زهد پیشگی و وعظ مشغول بوده‌اند و به «قولی» معروف‌اند. برخی اصناف فتوت را نیز سه قسم دانسته‌اند: شربی و قولی و سیفی

« شربی » کسانی بودند که قبل از بعثت پیامبر اسلام مرید او شدند. اینان در مقابل فتوتی که ابوجهل مدعی رهبری آن بود به محمد (ص) متوسل شدند. با او شیر و نمک

خوردند و هم قسم شدند و به «شربی» معروف شدند. به روایتی دیگر، در شبی که پیامبر به معراج رفت و به مسجدالاقصی رسید، جبرئیل با دو جام شیر و شراب بهشتی به نزد پیامبر آمد. پیامبر قلدح شیر برگرفت و خورد و به تأثیر آن از پیامبر هنگامی که در زیر درخت با اصحاب خود بیعت کرد اصحاب او شیر و نمک خوردند تا پیمان نشکنند و از این رو به شربی شهرت یافتند.

اهل «قولی» به این علت چنین لقب یافتند که در جریان صلح حدیبیه شکل گرفتند؛ هنگامی که پیامبر (ص) زیر درخت رضوان با یاران خویش متحد شد و آنان به پیامبر قول یاری دادند به روایتی دیگر، جوانمردان قولی، در مراسم تشریف به فتوت، به زبان وعده می‌دادند که یار استاد و پیر خویش باشند. این وعده دادن را در اصطلاح «قولی» می‌گفتند و از این رو آنان را قولی نامیده‌اند. برخی نیز اصل آن را ظهور انسانیت دانسته‌اند. آن‌گاه که خداوند انسان را آفرید و خطاب به او گفت: «آیا من پروردگار شما نیستم؟». همگی گفتند آری و بر آن قول ثابت ماندند. بعضی روی گردانیدند و بر آن نماندند و برخی روی گردانیدند و هرگز بازنگشتند کافران و مشرکان بودند. کسانی که ابتدا منکر شدند و باز آمدند و اقرار کردند فاسقان بودند که فسق کنند و توبه کنند. اصل جوانمردان «سیفی» نیز به امیرالمؤمنین می‌رسد. حقیقت آن این است که با کفار در راه حق بستیزند و با نفس درونی خویش نیز به جهاد برخیزند. به روایتی دیگر، جوانمردان سیفی به سبب این که پس از ذکر نام استاد و نوشیدن قلدح، به جای پوشیدن سراویل فتوت، از دست استاد خود شمشیر دریافت می‌کردند به سیفی معروف شدند (ولایتی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۳۷ - ۱۳۵)

اما نوع چهارمی نیز از فتوت نامه‌ها قابل طرح و بررسی است و آن فتوت نامه‌هایی که در آن‌ها چاشنی عرفان به کار رفته و نویسندگان آن‌ها معمولاً عارفان جوانمرد بوده‌اند و برای تبیین و تعلیم آیین خود رساله‌هایی نوشته‌اند که عنوان فتوت نامه به شخص دیگری - که او را استاد شد می‌نامیده‌اند - میان وی را شد می‌بسته و او را قلدح آب و نمک می‌نوشانده است. (محبوب، ۱۳۵۰: ۱۳۸ - ۱۳۱). به اعتقاد جوانمردان مهم‌ترین

رسم، پوشیدن شلوار است که جزوی از لباس فتوت می‌باشد. در لباس فتوت کلاه و عمامه برای احترام و بزرگداشت مقام فتیان است و سراویل (مفرد آن سروال که همان شلوار مخصوص جوانمردان است) علامت عفاف و پاکدامنی و تقوی است. فتیان عقیده داشتند که حضرت رسول (ص)، حضرت علی (ع) را سراویلی پوشانده است و سند سراویل خود را مانند خرقة صوفیان به حضرت علی (ع) می‌رساندند. لباس فتیان یعنی همان سراویل که در حکم خرقة صوفیانه است برای جوانمردان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است و خود جوانمردان در باب آن می‌گفته‌اند: سر بده سروال مده.

تهذیب نفس در فتوت‌نامه‌های عرفانی

تهذیب در لغت به معنای پاکیزه کردن، اصلاح کردن، خالص کردن و شتاب کردن است و مُهذَّب کسی است که پیراسته از عیوب اخلاقی و آراسته به اوصاف نیکو باشد. تهذیب در عرفان، از مقامات سلوک و به معنای تبدیل اخلاق مذموم به محمود یا جدا شدن از نفس اماره و شیطان است؛ از این‌رو، عبودیت جز با تهذیب به دست نمی‌آید. علمای اخلاق به جای تهذیب، بیشتر از اضافه تهذیب نفس یا تهذیب اخلاق استفاده کرده و کتابهای بسیاری نیز با عنوان تهذیب الاخلاق نوشته‌اند.

در کتب اخلاقی، علم تهذیب اخلاق، قسم اول از حکمت عملی و درباره تعدیل قوای غضبیه و شهویه به کمک نفس ناطقه (قوه عاقله) و شرع است. از نظر علمای اخلاق، این علم شریف‌ترین علم است، زیرا ثمره آن کمال اشرف مخلوقات یعنی انسان است. در فتوت‌نامه‌های عرفانی، تهذیب نفس براساس فضایل ذیل محقق می‌شود:

- عفت و پاکدامنی

- امانت داری

- سخاوت

- عفو و شفقت

- مخالفت با نفس و تهذیب آن

- وفای به عهد

- عیب پوشی

- احترام به سالمندان

- اکرام مهمان

سیاست مدن در فتوت نامه‌های عرفانی

جوانمردی اساساً یک مسأله اجتماعی است. در جوانمردی یا فتوت نسبت انسان با خدا را در مرکز اصول و عقاید نمی بینید. جوانمردی، یک بنیاد و یک نظام اخلاقی است. نظامی مبتنی بر اینکه جوانمرد با انسان‌های دیگر چگونه باید رفتار کند.

سیاست مدن تنها به حوزه سیاست و کشورداری مرتبط نیست؛ بلکه حوزه روابط اجتماعی افراد جامعه با یکدیگر نیز در بر می‌گیرد؛ که در این بخش از پژوهش نحوه رابطه جوانمردان با سایر افراد جامعه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تهذیب نفس در فتوت نامه‌های عرفانی بیشتر از سایر مسائل مورد توجه قرار گرفته است، به بیان دیگر اصلاح و تربیت نفس از اهمیت بیشتری برخوردار بوده با این فرض که در هر مقطعی که نفس در حال پاک شدن از صفات ناپسند است رابطه با خلق نیز اصلاح و تنظیم می‌شود؛ چرا که اول شرط در بهبود رابطه فرد با دیگران پاک شدن روح آدمی از ناپاکی‌ها و صفات ناپسند است.

هنگامی که جوانمرد شرایط جوانمردی را احراز نمود، وظایفی را می‌بایست در ارتباط با خود و دیگران برعهده بگیرد. بخشی از این روابط به حوزه رفتاری جوانمردان با یکدیگر و برخی نیز به حوزه رفتاری با مردم عادی باز می‌گردد. در فتوت نامه‌ها اصولی را در مقابل دو گروه فوق (جوانمردان و مردم) نام برده اند؛ به عنوان مثال «اول چیزی که فتوت‌دار به آن وصف می‌شود اصل پاکدامنی است که فتوت‌دار بند شلوار گشاده نباشد الا به حلال و چشم خیانت نکند در عالم و هرچه در وی است؛ و باید که زبان فتوت‌دار جز نیکو نگوید، زبانش از غیبت، بهتان، دشنام، کفر و لغو بسته باشد؛ امانت‌دار باشد، حسود نباشد و همگی این‌ها صفاتی است که جوانمرد بعد از درآمدن در انجمن فتیان باید در مقابل جامعه خود بدست آورد. (افشاری، ۱۳۸۲: ۸).

در فتوای نامه افشاری ده خصلت از حضرت علی (ع) برای کسی که می‌خواهد در طریقه جوانمردی وارد شود بیان شده که اگر این ده صفت در جوانمرد جمع نشود از فتیان نیست و میان بستن بر او تلقین دادنش به عنوان مرید جوانمردی درست نیست. این ده صفت در ارتباط شاگرد با خلق خدا و بزرگان و علما و دوستان و زیردستان و در کل این صفات رابطه طالب جوانمردی را با اهل جامعه و کسانی که به نوعی با وی در ارتباط‌اند و جوانمرد با آنان زندگی می‌کند را روشن می‌سازند. این صفات عبارتند از « ۱ - با حق به صدق بود ۲ - از خلق به انصاف ۳ - با نفس به قهر ۴ - با بزرگان به خدمت ۵ - با علما به تواضع ۶ - با دوستان با نصیحت ، ۷ - با دشمنان جاهل خاموش ، ۸ - با زیردستان به شفقت ، ۹ - در فقیران و مسکینان با سخاوت و ۱۰ - با اهل الله به یقین » (افشاری ، ۱۳۸۲ : ۱۱۲).

سیاست مدن در فتوای نامه اصناف

در فلسفه اسلامی اصطلاحی که برای سیاست و فلسفه سیاسی و علم سیاست به کار گرفته شده (سیاست مدن) است که بخشی از کل فلسفه را تشکیل می‌دهد. مدن جمع مدینه به معنی شهر است و بنابراین سیاست مدن به معنی تدبیر امور شهرها و جوامع است. محتملاً علت بکار گرفتن اصطلاح سیاست مدن بخاطر تأثیر فلاسفه اسلام از تفکرات سیاسی و فلسفه سیاسی قبل از اسلام مخصوصاً فلسفه یونان است. سیاست مدن که از ریشه POLITICE یعنی شهر که از زبان یونان باستان اتخاذ شده است بین کلمه سیویلیزیشن CIVILIZATION یعنی تمدن که از ریشه CIVIL لاتین گرفته شده است اختلاف صوری و ظاهری به وجود آمده است در حالی که این اختلاف در زبانهای شرقی متأثر از زبان عربی و همچنین در خود زبان وجود ندارد و ریشه مدنیت به معنی سیاست و مدینه به معنی شهر و تمدن یکی است و اساس همه اینها شهرگرایی شهروندی و اجتماع و وحدت است. علت رعایت واحد اجتماعی شهری و شهرگرایی و شهری‌گری مدنیت سیاست مدن و تمدن در سیاست و فلسفه سیاسی از آن جهت است که جوامع کوچک روستائی

جوامعی نیستند که در آنها افراد ضرورتاً مجبور باشند تن به تعهدات اجتماعی بدهند و افراد می‌توانند به صورت انفرادی زندگی خود را اداره کنند و حوائج محدود خود را رفع کنند. ولی در جامعه شهری افراد قادر نیستند بطور انفرادی زندگی کنند. بنابر این لازم است به قانون و سیاست تن در دهند و برای زندگی با هم و در کنار هم باید قراردادی طبیعی یا اجتماعی را بر خود بپذیرند و از واحداً اجتماعی شهری است که مدنیت تعاون سیاست تمدن آغاز می‌شود. به احتمال علت آنکه پیامبر پس از هجرت به یثرب نام آنجا را (مدینه) نهاد و بعداً به (مدینه النبی) شهرت یافت آن بود که پیامبر (ص) می‌خواست پایه‌های مدنیت و تمدن اسلامی را بنیانگذاری نماید.

اگر صورت‌گر زیربنای سیاست را مدنیت و اجتماعی بودن انسان قرار دهیم با تغییر میزان و سطح مدنیت و تجمع می‌توان سیاست را متغیر دانست. شهرها و مدن مورد بررسی افلاطون شهرهای پنج یا شش هزار نفری بودند و بشریت برای هزارها سال در جوامع بسیار کوچک می‌زیستند ولی با انقلاب صنعتی معاصر شهرهای پر جمعیت چندین میلیونی بوجود آمدند که هرگز در طول تاریخ بشریت سابقه نداشتند. از طرف دیگر مکتب‌های مختلف در اثر انقلاب صنعتی دارای وحدت ملی شدند و تمام اعضای روستایی و شهری آن منسجم گشتند و بهم پیوسته شده اند بلکه جامعه بشریت بصورت یک جامعه واحد منسجم در آمده است و کشورها و ملت‌ها با یکدیگر وابسته هستند. (عزتی، ۱۳۶۲)

آن چه در فتوای اصناف مهم است آن که فرد می‌بایست در اشتغال به کار و حرفه خود طریق انصاف پیش گیرد، راستی و درستی پیشه کند و از هرگونه مکر و فریب و دغل در کارش پرهیزد تا روزیش حلال باشد. کاشفی سبزواری در فتوای نامه سلطانی آدابی را برای همه حرفه‌ها ذکر کرده است که بدین قرارند:

۱- کسب روزی حلال و پاک.

۲- کار برای ضرورت معاش در نظر گرفته شود، نه برای جمع کردن مال.

۳- کسب و کار را سبب روزی داند و روزی را از خداوند بطلبد.

- ۴- از معامله کردن با کسی که مال او حرام است بپرهیزد.
- ۵- در حرفه و کار خود از غل و غش دور ماند و کار معیوب و روی کشیده نکند.
- ۶- انصاف را نگه دارد و کسی را که بهای کالایی را نمی‌داند، بر او گران نفروشد.
- ۷- اگر اهل ترازو باشد، کم ندهد و زیاده نستاند.
- ۸- اگر اهل کشاورزی و زراعت است، زیاده بر خود نپیماید و کم بر دیگران، تا بدینوسیله برکت یابد.
- برای خرید و فروش هم آدابی را در نظر می‌گیرد:
- از جمله آداب فروختن را آن می‌داند که فروشنده با خریدار به نرمی سخن گوید، از مالی که می‌فروشد زیاد تعریف و تمجید نکند چیزی را که معیوب و مغشوش است نفروشد و اگر فروخت و خریدار آن را پس آورد، بپذیرد. اگر خریدار جنسی را نسبه مطالبه کرد، به او بدهد. جنس را به قیمت بفروشد و زیاده نستاند و آخر آن که در وزن کردن تقلب نکند. در آداب خرید نیز به این موارد اشاره می‌کند که جنسی را که می‌خرد، بر وجه و پول حلال بخرد. نقد (پول) قلب و مغشوش به فروشنده ندهد. سعی کند جنس را به قیمت واقعی اش بخرد. با فروشنده کالا سخن درشت و سخت نگوید. فروشنده را بسیار تکلیف نکند که از فلان جا و فلان چیز به او بدهد. جنس خریده شده را پس ندهد. چیزی را که خریده است بسیار بخشد. جنسی را که خریده است در ظاهر نبرد، بلکه آن را پوشیده دارد. شرایطی را که کاشفی سبزواری در این باره بر می‌شمرد بسیار شبیه شرایطی است که قرن‌ها پیش در قابوس نامه آمده است (ولایتی، ۱۳۹۱، جلد ۲: ۱۶۲).
- گفتنی آن که این رسالات اصناف، به منزله منشور هر پیشه به فردی که بدان روی می‌آورد، تاریخچه آن پیشه را می‌آموزد و هم نکاتی فنی را گوشزد می‌کند. مهم تر آن که نکات اخلاقی و اجتماعی را فراوانی را یادآوری می‌کند. اگر آن گونه که در رسالات خوانده می‌شود، فرد بدان توصیه‌ها عمل کند، توفیق روزافزون می‌یابد و می‌تواند

مراتب پیشرفت و ترقی را در کارش طی کند و هم صنف‌های او و مردمان به وی احترام خواهند گذاشت .

این رسالات می‌توانست شالوده اخلاقی مهمی در جامعه ایرانی - اسلامی پی ریزی کند و ثبات اجتماعی و فرهنگی جامعه را به همراه داشته باشد . عامیه بودن رسالات زبان فهم آن را برای همه مردمان آسان می‌نماید و از این رو در مقام اجرا نیز آسوده‌تر انجام می‌پذیرد .

جامعه را از تعارضات و تضادها می‌رهاند و در تار و پود و اصناف جامعه معنویت و انصاف و اخلاق را گسترده می‌سازد . حرص و طمع و آز را از چهره زندگی انسان شهر نشین ، که جاذبه‌های زندگی شهر آن را پررنگ کرده است ، دور می‌کند و به آدیان این نوید را می‌دهد که هرچند کوشش و تلاش برای امرار معاش امری ضروری است روزی در دست پروردگار است و آز بی معناست . (ولایتی ، ۱۳۹۱ ، جلد ۲ : ۱۷۱) .

تهذیب نفس در فتوت‌نامه اصناف

همه اصناف پیشه‌وران به ویژه از اواخر قرن هشتم هجری در همه جا خود را به شاخه‌ای از فتوت منسوب داشتند و هریک از پیشه‌وران سعی کردند تا پیشه و صنعت خود را از دیگران بهتر و برتر قلمداد کنند « کتاب آیین جوانمردی » از فتوت‌نامه‌های اصنافی همچون قصابی ، خبازی و سلمانی یاد می‌کند. در این اثر جوانمردی پیشه‌وران را از جوانمردی عیاران متفاوت می‌داند.

رساله‌های اصناف نشان می‌دهد که جوانمردی پیشه‌وران صبغه زهد و تصوف داشته است؛ و همین نکته است که جوانمردان پیشه‌وران را از جوانمردی عیاران و سپاهیان جدا می‌کند . بر طبق این رساله ها هر یک از اصناف به یکی از پیامبران منسوب است ؛ مثلاً کرباس بافتن و بافندگی از شیث علیه السلام و ساخت بیشتر ابزارهای نانوایی از ابراهیم علیه السلام مانده است. اما بیشتر پیشه ها را نخستین بار آدم علیه السلام تعلیم گرفت و از آن جمله نمدمالی و نانوایی و کفش‌دوزی. برخی از پیشه‌وران نیز در

دوره‌هایی از تاریخ، پشوایی افسانه‌ای داشته‌اند. برای نمونه جوانمرد قصاب پس از ابراهیم علیه السلام پیشوای قصابان و سلاخان شمرده می‌شد. بی‌گمان ارزشمندترین فتوت‌نامه‌ها، فتوت‌نامه صنفی است؛ چه این جوانمردی نامه‌ها افزون بر اینکه منش جوانمردی را به خوانندگان خود می‌آموزد آنان را با آداب و رسوم و پندارهای پیشه‌وران گذشته سرزمین خود نیز آشنا می‌کند. فتوت‌نامه آهنگران، سلمانیان، سقایان، قصاب، طبّاخان و ... از جمله این گونه فتوت‌نامه‌ها هستند (ناظمی، ۱۳۸۹).

وجوه مشترک و اساسی حاکم بر فتوت‌نامه‌های اصناف:

- ۱- توحید محوری و داشتن نیت تقرب در کار و حرفه.
- ۲- انتساب هریک از حرف به یکی از پیشوایان.
- ۳- اخلاق‌گرایی در کار.
- ۴- رعایت چارچوب‌های شرعی و عدم کم‌توجهی به مسایل دینی.
- ۵- ارزش دادن به کار و مفید بودن برای جامعه برای سیر و سلوک.
- ۶- سودمندی اجتماعی از طریق تولید در جهت منافع جامعه.
- ۷- وجود نظام استاد و شاگردی.
- ۸- برکت در کار و مال از طریق شکرگزاری.
- ۹- تعهد کاری و اهتمام در آن.

نتیجه‌گیری:

جوانمردان یک گروه اجتماعی با ویژگی‌ها و روابط خاص میان خود بودند اما نفوذ و جاذبه‌ای خاص نیز داشتند به همین دلیل است که صوفیه هم در کتب خود فصلی را به نام فتوت اختصاص داده‌اند هرچند که ظاهر فتوت و تصوف رابطه‌ای بسیار نزدیکی دارند و این اثراتی روی یکدیگر داشته‌اند اما کتاب‌هایی نیز وجود دارند که مطالب قابل توجهی در خصوص جوانمردی نوشته‌اند از جمله قابوس‌نامه که عنصرالمعالی در آخرین باب از کتاب خود تحت عنوان «در آیین جوانمرد پیشگی» و «تفسیر سوره یوسف» اثر محمدبن زیدطوسی را می‌توان نام برد.

بر اساس مستندات و منابعی که در دسترس است تاریخچه ورود فتوت به قرن دوم باز می‌گردد. و منشأ آموزه‌های آن، اخلاق مدنی ایرانیان پیش از اسلام، قرآن، حدیث و سیره و تصوف بوده است. و نحوه ورود آن بدان شکل بوده که اهل فتی با سازمان منظمی که داشتند، با رعایت نظام استاد - شاگردی و سلسله مراتب این آموزه‌ها را تعلیم می‌کردند. لیکن مسلم است که این آیین اخلاقی که این همه پرمایه بوده ریشه‌های کهن و گسترده‌ای داشته است؛ از طرفی هیچ پدیده مهم تاریخی و فکری و اخلاقی به یکباره ظهور نمی‌کند و تا سابقه طولانی نداشته باشد پایدار و ماندگار نخواهد بود.

تحقیقات انجام شده نشان می‌دهد که ابتدا فتوت عرفانی شکل گرفته و پس از آن آداب و شرایط و ترتیبات خاصی وارد فتوت‌نامه‌ها شده است، فتوت‌نامه اصناف نیز برگرفته از فتوت‌نامه‌های عرفانی است و یکی از پایه‌های فتوت و جوانمردی، ایثار است بدین معنی که شخص خودش را نبیند و یا منافع خودش را به خاطر دیگری فدا کند و هیچ توقعی نداشته باشد.

بر اساس بررسی‌های انجام شده فتوت‌نامه‌ها در زمره نوع ادبیات تعلیمی قرار گرفته‌اند چرا که موضوع این رساله‌ها تعلیم اصول اخلاقی به جوانمردان است. محتوای این رساله‌ها دارای دو وجه حکمت عملی و حکمت نظری است و حکمت عملی به سه بخش تهذیب نفس، تدبیر منزل و سیاست مدن دسته‌بندی می‌شود؛ عمده مباحث مطرح شده در فتوت‌نامه‌ها به حوزه تهذیب نفس مرتبط است؛ در بخش تدبیر منزل مطالب بسیار اندکی در فتوت‌نامه‌ها مشاهده گردیده و در بخش سیاست مدن نیز که عمدتاً به رابطه طالب جوانمردی با خانواده خود و سایر مردم است نیز مطلب قابل توجهی مشاهده نمی‌شود. نویسندگان فتوت‌نامه‌ها بیشتر به حکمت عملی پرداخته‌اند و حکمت نظری به صورت کم‌رنگ‌تری مورد توجه قرار گرفته است؛ از آن‌جا که مباحث حکمت، رابطه حکومت و دولت با مردم را تنظیم می‌کند به همین دلیل عمده‌ی مباحث، در زمره حکمت عملی است؛ و همچنین اخلاق در فتوت‌نامه‌ها به صورت کاربردی مطرح گردیده است. از سوی دیگر بخش عمده‌ای از فتوت‌نامه‌ها توسط نویسندگان گمنام

نوشته شده که از جنبه ادبی ضعیف اما از لحاظ کاربردی از درجه اهمیت بالایی برخوردارند .

منابع و مأخذ :

۱ - قرآن کریم

- ۲ - ابن معمار بغدادی حنبلی ، محمد ابی المکارم . (۱۹۵۸) . کتاب الفتوه ، تحقیق مصطفی جواد و همکاران ، بغداد : مکتبه الامثنی .
- ۳ - ابن منظور ، محمد ابن مکرم . (۱۴۱۴) . لسان العرب ، بیروت : دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع - دار صادر .
- ۴ - افشاری ، مهران ، (۱۳۸۲) . فتوت نامه‌ها و رسایل خاکساریه (سی رساله) ، تهران : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی .
- ۵ - جرجانی ، ابوالمحاسن حسین بن حسن . (۱۳۷۷) جلاءالاذهان و جلاءالاحزان ، تهران : دانشگاه تهران
- ۶ - حائری تهرانی ، مهدی ؛ بهجو ، حسین ؛ مشتاق عسگری ، علی . (۱۳۶۹) . بنیادهای اخلاق اسلامی ، قم : بنیاد فرهنگی امام مهدی (ع) .
- ۷ - حاکمی ، اسماعیل . (۱۳۸۹) . آیین جوانمردی ، تهران : اساطیر .
- ۸ - دهخدا ، علی اکبر . (۱۳۷۷) . لغت نامه دهخدا ، تهران : موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران ، چاپ دوم از دوره جدید .
- ۹ - رضوی ، سید مسعود . (۱۳۹۱) . تاریخ و فرهنگ جوانمردی ، تهران : اطلاعات .
- ۱۰ - ریاض ، محمد . (۱۳۸۲) . فتوت نامه تاریخ ، آیین ، آداب و رسوم ، به انضمام رساله فتوتیه علی همدانی ، به اهتمام عبدالکریم جریزه دار ، تهران : اساطیر .
- ۱۱ - شفیعی کدکنی ، محمدرضا . (۱۳۸۶) . قلندریه در تاریخ (دگردیسی های یک ایدئولوژی) ، تهران : سخن .
- ۱۲ - صراف ، مرتضی . (۱۳۵۲) . رسایل جوانمردان مشتمل بر هفت فتوت نامه ، تهران : معین .
- ۱۳ - طبری ، محمد بن جریر . (۱۳۵۶) . ترجمه تفسیر طبری ، حبیب یغمایی ، تهران : توس .

- ۱۴ - عزتی ، ابوالفضل . (۱۳۶۲) سیاست مدن مدنیت تمدن ، مجله حوزه شماره ۱ .
- ۱۵ - عطار ، فریدالدین . (۱۳۵۵) . تذکره الاولیا ، تصحیح محمد استعلامی ، تهران : زوار .
- ۱۶ - قشیری ، ابوالقاسم . (۱۳۶۱) . ترجمه رساله قشیری ، با تصحیح و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر ، تهران : علمی و فرهنگی .
- ۱۷ - محجوب ، محمدجعفر (۲۰۰۰ م) . آیین جوانمردی یا فتوت ، نیویورک Bibliotheca Persica press .
- ۱۸ - مستوفی ، عبدالله . (۱۳۴۲) . شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه ، تهران : زوار .
- ۱۹ - نسفی ابوحفص نجم الدین محمد . (۱۳۶۷) . ترجمه تفسیری ، به کوشش دکتر عزیزالله جوینی ، تهران : سروش ، جلد ۲ .
- ۲۰ - نفیسی ، سعید . (۱۳۴۳) . سرچشمه تصوف در ایران ، تهران : پارسه .
- ۲۱ - ولایتی ، علی اکبر . (۱۳۹۳) دانشنامه جوانمردی ، تهران : امیر کبیر .
- ۲۲ - بهار ، محمدتقی (۱۳۲۰) رساله جوانمردی ، مهر ایران .
- ۲۳ - اسماعیل حاکمی ، مقاله آیین فتوت و عیاری ، مجله سخن ، دوره ۱۷ ، ص ۷۸-۲۷۱ ، ۱۳۴۶ ؛ پرویز ناتل خانلری ، مقاله آیین عیاری ، مجله سخن ، دوره ۱۹ ، ش ۱-۶ ، ۱۳۴۸ ، به نقل از کرین ، آیین جوانمردی ، ص ۱۶۷ و ۱۶۹ .
- ۲۴ - ناظمی ، میترا (۱۳۸۹) آیین جوانمردی ، مجله اطلاعات حکمت و معرفت ، سال پنجم شماره ۱۲ پیاپی ۶۰ .
- ۲۵ - نفیسی ، سعید . (۱۳۲۵) جوانمرد خراسان ، منقول از مجموعه ماه نخشب .

بازتاب اعمال انسان از منظر پروین اعتصامی

دکتر علی گراوند¹

علیرضا پاویر²

چکیده

یکی از مسائلی که از دیرباز همواره برای بشر حایز اهمیت بوده است، بازتاب و نتایج اعمال انسان است. این موضوع در قرآن، سخن ائمه، بزرگان و شاعران کم و بیش مطرح بوده و برای هر یک اعمال نیک یا بد انسان جزا و نتیجه‌ی بخصوصی را بیان کرده‌اند. این مسئله به جهان‌بینی و اعتقادات شاعر بستگی تام و تمام دارد. پروین اعتصامی نیز شاعری متعهد و اخلاق‌مدار معاصر است که با تأثیر از اعتقادات، تجربیات و فراز و نشیب‌های روزگار خود در اشعار خود به این موضوع پرداخته و برای بسیاری از اعمال انسان چون حرص و آز، قناعت، نیکوکاری، ستم‌کاری، پرهیزکاری و ... نتایجی را مطرح کرده است. در این نوشتار سعی شده است، اعتقادات پروین در این زمینه بررسی و تجزیه و تحلیل گردد تا با جهان‌بینی وی خصوصاً در ارتباط با معاد و دنیای آخرت آشنایی حاصل گردد. لذا ابتدا نظر قرآن و بزرگان ر هر موضوع بیان شد. سپس بازتاب هر یک از اعمال از نظر پروین بر اساس اشعار وی تجزیه و تحلیل گردید و مشخص شد پروین معتقد است اعمال انسان چه نیک و چه بد بازتاب‌ها و نتایجی را به دنبال دارد که در دنیا و آخرت متوجه فاعل آن است و هر عملی هرگز در لوح هستی گم نمی‌شود و در دنیا و آخرت بازتاب و جزایی متناسب با آن، نصیب فاعل آن می‌گردد. **واژه‌های کلیدی:** بازتاب اعمال، قرآن، پروین اعتصامی، انسان، اخلاق.

1- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام.

2- دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام.



۱- مقدمه

پروین اعتصامی از شاعران اخلاق‌مدار معاصر ایران است که در ۲۵ اسفند ۱۲۸۵ در تبریز زاده شد و از ۶ سالگی به تهران مهاجرت کرد. وی ادبیات را در کنار پدر، دهخدا و ملک‌الشعرای بهار آموخت و از ۷ سالگی سرودن شعر را آغاز کرد. پروین اعتصامی شعر سنتی را با اندیشه‌های تازه تلفیق کرده است. پروین رسالت شاعری خود را در دعوت به نیکی‌ها و برحذر داشتن از بدی‌ها می‌داند و طرزی واقع‌بینانه به بیداری و تربیت انسانها می‌پردازد:

گرت فضل بوده است رتبت دهند
ورت جرم بوده‌ست تاوان کنند
چو آتش برافروزی از بهر خلق
همان آتشت را به دامان کنند

^۱(۵۵/۳-۵)

به همین دلیل به انحای مختلف مخاطب شعر خویش را دعوت به نیکی و از بدی باز میدارد. یکی از این راههای تشویق به نیکی و دوری از بدی، گوشزد نمودن نتیجه و بازتاب اعمال انسان است. در راستای همین رسالت به بازتاب بسیاری از اعمال انسان چون حرص و آز، قناعت، نیکوکاری به دیگران، ستم‌کاری، غرور و خودپسندی، فروتنی، علم و دانایی، جهل و نادانی، پرهیزکاری و غیره اشاره میکند؛ لذا این نوشتار با توجه به اهمیت موضوع و توجه خاص پروین اعتصامی به آن، بر آن شد که به بررسی بازتاب اعمال انسان از منظر پروین اعتصامی بپردازد و بررسی کند که از نظر پروین هر یک از اعمال انسان چه بازتابی دارند؟ آیا انسان نتیجه و انعکاس اعمال خود را فقط در آخرت خواهد دید یا این‌که رفتار او بر زندگی دنیوی وی نیز تأثیر خواهد گذاشت؟ اهمیت و ارزش این موضوع از آن جهت است که پرداختن به موضوع بازتاب اعمال انسان دارای نقش آموزشی و بیدارکننده بسیار بالایی است و ما را با گوشه‌ای از دنیای ذهنی و اعتقادات پروین آشنا میکند. هدف از این کار هم تبیین و نشان دادن تأثیر تربیتی و گوشزد نمودن و روشن کردن بازتاب اعمال از منظر پروین اعتصامی است.

در خصوص موضوع بازتاب اعمال انسان در دنیا و آخرت و مسایل مربوط به آن تاکنون کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات زیادی نوشته شده است، چون کتاب‌های «بازتاب اعمال از دیدگاه قرآن» نوشته‌ی محمدباقر خوزانی، «پیامدهای دنیوی اعمال در قرآن» اثر شهناز سادات جعفری، «انعکاس اعمال انسان در دنیا» از قاسم سبحانی‌فر، «در آغوش نور» اثر بتی جین، پایان‌نامه‌هایی چون «بررسی مسئله تجسم اعمال از دیدگاه ملاصدرا» نوشته شیمای عبدی‌زاده، مقالات «بازتاب اعمال از منظر قرآن و حکمت متعالیه» از عبدالعلی شکری، «بازتاب اعمال در دنیا و آخرت نوشته امالبنین صادقیان و غیره؛ اما هیچ‌کس به‌طور ویژه تاکنون این موضوع را از منظر پروین اعتصامی و سایر شعرا بررسی نکرده است؛ لذا این نوشتار از این جهت تازگی دارد و میتواند کاری ارزشمند و سرمشقی برای تحقیقات آینده باشد.

۲. بحث

همان‌طور که در عالم طبیعت برای هر عملی، عکس‌العمل ویژه‌ای وجود دارد، هر یک از اعمال انسان نیز با بازخوردها و نتایج خاصی مواجه می‌شوند. این مسأله یکی از موضوعاتی است که در آموزه‌های دینی، ادبی و فلسفی به شیوه‌های مختلف به آن اشاره شده است. چنان‌که در قرآن صراحتاً می‌فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (الزلزله/۸) طبق فرمودهی قرآن هرکس به اندازه‌ی ذره‌ای نیکی کند، نتیجه‌ی آن را خواهد دید و هرکس به اندازه‌ی ذره‌ای بدی کند، نتیجه‌ی آن را می‌بیند. برای رسیدن به سعادت و خوشبختی در این دنیا هرکس بنا به اعتقاد و دیدگاهی که دارد، زندگی می‌کند. عده‌ای اسیر جاذبه‌های نفسانی شده و ابتدای راه متوقف می‌شوند و عده‌ای دیگر با توکل به خدا و اعتقاد به جزای نیک و بد اعمال، با عزمی راسخ و دلی آکنده از عشق مسیر واقعی سعادت را می‌پیمایند.

از نظر قرآن و روایات معصومین (ع) هر عملی که از انسان سر می‌زند، از بین رفتنی نیست و آثاری دارد که در دنیا و آخرت تلخی یا شیرینی آن به فاعلش بر می‌گردد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» (فصلت/۴۶). هر کس عمل صالح کند به نفع

خویش کرده و هرکس بدی کند به خود کرده است. امام صادق (ع) فرموده‌اند: «يَحْشِرُ النَّاسُ عَلَى صُورَةِ أَعْمَالِهِمْ» (میزان الحکمه/ج ۱/۱۳۹۱) مردم به صورت اعمالشان محشور می‌شوند.

فلاسفه و متکلمان سه نوع مجازات را برای رسیدگی به اعمال انسان در سرای اخروی برشمرده‌اند که عبارتند از: مجازات قراردادی، مجازات تکوینی و طبیعی، مجازاتی که تجسم خود اعمال است (نقل از: سادات جعفری، ۱۳۸۶: ۴۶).
ملاصدرا نحوه مجازات اخروی را تجسم خود اعمال می‌داند و اعتقاد دارد پاداش و کیفر اخروی انسان همان حقایق دنیوی است (نقل از: عبدی‌زاده ۱۳۹۲: ۱).
بوعلی‌سینا نیز عذاب نفوس و ارواح را چیزی خارج از وجود خود انسان نمی‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۶).

ابوحامد محمد غزالی نیز می‌گوید: «بی‌تردید دوزخ در باطن شماست، پس آن را با علم یقینی جويا شوید» (غزالی، ۱۳۴۵: ۱۱).
از نظر علامه طباطبایی آن جزایی که مردم در برابر عمل خود به زودی به آن مواجه می‌شوند، در حقیقت همان عمل ایشان است و چنان نیست که خدای متعال مانند مجتمعات بشری عملی را در نظر گرفته و جزای معینی را در ردیف آن قرار داده باشد و به سبب جعل و قرارداد این را اثر آن کرده باشد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۵۳۹).
این موضوع از دیدگاه شعرای بزرگ نیز مغفول نمانده است. چنان‌که مولوی می‌فرماید:

این جهان کوه است و فعل ما ندا باز آید سوی ما از که صدا

(مولوی، ۱۳۷۲: ۲۱)

و حافظ نیز به این موضوع معتقد است و می‌گوید:

ستم از غمزه میاموز که در مذهب عشق هر عمل اجری و هر کرده جزایی دارد

(حافظ، ۱۳۷۳: ۱۰۸)

فردوسی نیز در شاهنامه می‌فرماید:

چو نیکی کنی، نیکی آید برت	بدی را باشد اندر خورت
چو نیکی نمایدت کیهان خدای	تو با هر کسی نیز، نیکی نمای
مکن بد، که بینی به فرجام بد	ز بد گردد اندر جهان، نام بد
به نیکی بیاید تن آراستن	که نیکی نشاید ز کس خواستن
وگر بد کنی، جز بدی ندروی	شبی در جهان شادمان نغوی

(فردوسی، ۱۳۷۷: ۱۱۰۶)

ناصر خسرو این موضوع را چنین آورده است: روزی عقابی برای یافتن شکار به آسمان پرواز کرد، پر و بال راست و زیبایش او را مغرور کرد و خود را برای انجام هر شکاری توانا دید تا این که ناگهان تیری جگردوز از کمانی رها شد و آن را زخمی و نقش بر زمین کرد و از تیزی و تندی آن تیر شگفت زده شد، عقاب وقتی با دقت نگریست پره‌های خود را سوار بر تیر دید و گفت:

چون نیک نگه کرد پر خویش بر او دید گفتا ز که نالیم که از ماست که برماست

(ناصر خسرو، ۱۳۹۰: قصیده ۴۴)

به گفته سعدی: مردی شرور که مردم را دائماً آزار می‌داد در چاهی افتاد و در چاه نیز به مردم ناسزا می‌گفت:

بد اندیش مردم، به جز بد ندید بیفتاد و عاجزتر از خود ندید

صبح مردم ناله‌های او را شنیدند، اما کسی حاضر نبود به او کمک کند:

تو هرگز رسیدی به فریاد کس	که می‌خواهی امروز فریادرس؟
همه تخم نامردمی کاشتی	بین لاجرم بر چه برداشتی
که بر جان ریشتم نهی مرهمی	که دل‌ها ز ریشتم بنالد همی

بالاخره ریش سفیدی سر در چاه کرد و گفت:

تو ما را همی چاه کندی به راه	به سر لاجرم در فتادی به چاه
اگر بد کنی، چشم نیکی مدار	که هرگز نیارد گز انگور، بار

نپندارم ای در خزان کشته جو

که گندم ستانی به وقت درو

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۱۳)

عمر به خشنودی دل‌ها گذار

تا ز تو خشنود شود کردگار

دردستانی کن و درمان دهی

تات رسانند به فرماندهی

هر که به نیکی عمل آغاز کرد

نیکی او روی بدو باز کرد

(نظامی، ۱۳۷۴: ۳۰۵)

خداوند هیچ یک از اعمال انسان را بدون پاسخ نمی‌گذارد. با عنایت به قرآن و سخن بزرگان هرچند انسان کارنامه‌ی کامل اعمال خود را در قیامت خواهد گرفت؛ اما این دنیا نیز دار مکافات است و بخش عظیمی از نتایج رفتار و کردار انسان در همین جهان به انسان بازمی‌گردد و این بازتاب‌ها متناسب با عملکرد فاعل آن است.

چنان که گذشت در مورد نتیجه اعمال انسان برخی معتقدند که این عمل موکول به قیامت و سرای دیگر است، برخی هم آن را در همین دنیا می‌بینند و گاه آن را تجسم اعمال انسان میدانند، عده‌ای هم حالت بینابین را انتخاب کرده و معتقدند درست است که انسان در قیامت نتیجه‌ی اعمالش را می‌بیند اما در همین دنیا هم نتیجه‌ی بعضی از اعمال انسان بدو باز می‌گردد. پروین اعتصامی نیز به بازتاب اعمال انسان هم در دنیا و هم در آخرت معتقد است؛ اما در دیوان خود به نتایج اخروی رفتار انسان بیشتر اشاره می‌کند:

بد من که اکنون شریک من است پس از مرگ هم مرده ریگ من است

(۸ / ۲۶۵)

در جایی دیگر در خصوص جاودانگی عمر انسان نیکوکار اشاره می‌کند:

گر عمر گذاری به نیک‌نامی آن گاه تو را عمر جاودان است

(۸ / ۳۸)

این نیک نامی و عمر جاودان پس از مرگ جسم اتفاق می‌افتد:

ماند آن کس که بجا نام نکو دارد تو پس از خویش ز نیکی چه به جا داری

(۷ / ۴۰)

اما در بسیاری از ابیات به بازتاب دنیوی اعمال اشاره کرده است:

چو پتک از زیردستان را بکوبی و نیندیشی رسد روزی که چرخ پتک است و تو سندان
(۱۰۲ / ۱۴)

یا در رابطه با حسرت دوران پیری چنین میگوید:

مخسب آسوده ای برنا که اندر نوبت پیری به حسرت یاد خواهی کرد ایام جوانی را
(۱۹ / ۹)

سرنوشت پرنده‌ی حریص را شکستن و خونین شدن پر و بال میداند:

طائری کز آشیان پرواز بهر آز کرد کیفرش فرجام بال و پر به خون آلودن است
(۴۱۵ / ۷)

در دیوان پروین به بازتاب بسیاری از اعمال انسانی از جمله حرص و آز، قناعت پیشگی، ستمکاری، نیکوکاری، علم و دانایی، غفلت و نادانی، غرور و خودپسندی، فروتنی و تواضع، سستی و تنبلی، پاکی و پرهیزکاری، بی‌احتیاطی و سهل‌انگاری، فضل و بخشش، پیروی از شیطان و گمراهی، ریاکاری، دروغ و تزویر، عمل‌گرایی، عقل‌گرایی، هنرگرایی، دوران‌دیشی، بداندیشی، بخل و حسادت و غیره اشاره شده است که در این نوشته عمدتاً بازتاب ده عمل انسانی که بیشترین کاربرد و نمود را در شعر پروین دارند، بررسی و تحلیل مینماید و در ادامه نیز اشاره ای به بازتاب دیگر اعمال نیز میکند. مهمترین این اعمال از نظر پروین عبارتند از:

۲-۱- حرص و آز

در قرآن، روایات و سخن بزرگان از حرص و آز همواره به عنوان صفتی پست و غیرانسانی یاد شده و در هر حال انسان را از داشتن چنین صفتی بر حذر می‌دارند و برای آن نتایج و بازتاب‌هایی چون گمراهی و انحراف از مسیر حق، فراموش کردن آخرت، گرفتار شدن در غل و زنجیر و عذاب دوزخ ... برشمرده‌اند. «فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا» (نساء / ۱۳۵) از هوا و هوس پیروی نکنید که از تعادل و حق منحرف می‌شوید. پیامبر (ص) نیز می‌فرماید: خطرناک‌ترین چیزی که بر امت از آن می‌ترسم، هواپرستی و



آرزوهای دراز است؛ چرا که هواپرستی انسان را از حق باز می‌دارد و آرزوی دراز، آخرت را از یاد می‌برد (نقل از: عبدی‌زاده، ۱۳۹۲: ۷۶). ملاصدرا نیز در شعری چنین می‌گوید:

دل چو دربند زر و زیور کنی در سر و تن غل و زنجیر افکنی
چون به دنیا خوی بگرفتی تمام دوزخت باشد بدان عالم مقام

(ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۵۳)

اما کسی که با آن مبارزه کند از وحشت قیامت در امان می‌ماند. چنان‌که رسول خدا (ص) می‌فرماید: کسی که با نفس خود دشمنی کند، خداوند او را از وحشت روز قیامت ایمن می‌گرداند. (نقل از: عبدی‌زاده، ۱۳۹۲: ۷۶)

پروین در اشعار خود حرص و آز و پیروی از هوی و هوس را بیش از دیگر صفات پلید مورد سرزنش قرار داده و آن را برای انسان ناپسند و مضر می‌داند و برای آن نتایج و عواقب زیادی برمی‌شمارد که مهمترین آنها عبارتند از:

الف) کشنده روح و سفله پرور: پروین معتقد است که گهواره‌ی هوای نفس روح را به شیوه‌ی خود پرورش خواهد داد و سرانجام آن را نابود خواهد کرد و یا آن را پست و بی‌مقدار می‌کند:

در مهد نفس چند نهی روح طفل پرور این گاهواره رادکشو سفله‌پرور است

(۲۷/۷)

ب) از بین برنده رزق و روزی: شاعر اعتقاد دارد که پیروی از هوی و هوس حتی روزی انسان را از بین خواهد برد:

نان تو گه سنگ گاه خاک گردد تا به تنور تو هوی نانو است

(۱۶/۲۹)

پ) فریبنده: چنانکه زمام دل به دست هوای نفس بیفتد باعث گمراهی و فریب آن خواهد شد:

دل را به دست نفس نمی‌بود

گر زمام راه فریب هیچ گهی کاروان نداشت

(۴۶/۱۲)

ت) در هم پیچنده امور زندگی: راه حرص و آز، راهی پر درد سر توصیف شده و پیمودن آن را سبب گره خوردن و در هم پیچیدن امور میدانند:

ره پر پیچ و خم آز چو بگرفتی

روی درهم نکش از کار تو شد درهم

(۷۶/۲)

ث) همراهی با شیطان: رفاقت و همراهی با شیطان حتی می‌تواند فرشته را گمراه نماید و او را به شیطان تبدیل کند. از همین روست که بزرگان می‌گویند: هر کس را با دوستانش می‌توان شناخت و پروین می‌گوید:

بی‌شبهه فرشته اهرمن گردد

چندی چو شود رفیق اهریمن

(۸۷/۱)

ج) تاریک کننده دل: پروین بارها نفس را به دیوی تشبیه نموده که دل پاک و روشن را تاریک و ظلمانی می‌کند:

گر سوی دیو نفس ره یابد

تاریک نماید دل روشن

(۸۶/۱۳)

چ) سرنگون کننده: انسان را از همراهی با کاروان حرص و آز منع میکند چرا که مسیر آن پر از دام و چاه است و باعث سرنگونی و گمراهی میشود:

از پی کاروان آز مرو

که در این ره به هر قدم چاهی است

(۲۲۹/۱۵)

ح) گرفتار کننده: فرجام هوی و هوس را گرفتاری میدانند و دیگران را به درس گرفتن از آن دعوت می‌کند:

ز گرفتاری من عبرت گیر

که سرانجام هوا و هوس است

(۳۰۶/۹)



خ) دزد شدن: آنکس که طمع بورزد حتی ممکن است در اثر حرص و طمع خود
مجبور به دزدی شود:

هر که شاگرد طمع شد دزد شد این چنین مزدور، اینش مزد شد

(۳۷۵/۸)

د) آسیب دیدن: آن که در مسیر حرص و آز حرکت کند سرانجام دچار آسیب و
نابودی خواهد شد:

طائری کز آشیان پرواز بهر آز کرد کيفرش فرجام بال و پر به خون آلودن است

(۴۱۵/۷)

در شعر پایمال آز موری می‌خواست چون پیل قدرتمند شود. موضوع را با پیل در
میان نهاد ولی فیل مور را از پیمودن این راه منع کرد، اما مور به نصایح فیل گوش نداد و
از هوای نفس خود پیروی کرد و به دنبال فیل به راه افتاد تا این که در زیر پای فیل له شد
و نابود گردید.

فیل را آن مور از دنبال رفت هر که رفت از ره بدین منوال رفت

ناگهان افتاد زیر پای پیل همکثیر از دسترفت و همقلیل

(۱۵۹/۷-۸)

پروین عامل همه‌ی بدبختی‌های بشر را حرص و آز می‌داند. و عقلانیت را نقطه‌ی
مقابل هوس‌بازی قرار می‌دهد و هرچه عقل ضعیف‌تر عمل کند، هوی و هوس بیشتر
غلبه می‌کند و انسان چون کودکی اسیر غرایز می‌گردد.

جامهٔ رنگین ما آز و هوی است هرچه بر ما می‌رسد از آز ماست

در هوس افزون و در عقل اندکیم سال‌ها داریم اما کودکیم

(۱۸۲/۵-۶)

از طرفی دیگر پروین دل‌کندن از حرص و آز را سبب نتایجی از جمله موارد زیر
می‌داند:

الف) رهایی از بلا:

هر کس ز آز روی نهفت از بلا رهید
آن کو فقیر کرد هوی را توانگر است
(۲۷/۸)

ب) جمع شدن بساط دیو:
گر ما نمی‌شدیم خریدار رنگ و بوی
دیو هوی به رهگذرما، دکان نداشت
(۴۵/۷)

پ) سبک باری و ارزانی نرخ‌ها:
بکاهند گر دیده و دل ز آز
بسا نرخ‌ها را که ارزان کنند
(۵۴/۷)

ت) رهایی از گرفتاری‌ها:
پروین نیز مانند دیگر بزرگان عامل همه گرفتاریها را هوای نفس میدانند او شرط
رهايي از ديگر گرفتاريها را، رهايي از گرداب نفس ميدانند:
زگرداب نفس ار توانی رهیدن
زگرداب‌ها خویش را وا رهانی
(۱۰۶/۷)

چو، بستیم دیو آز را دست
چه‌م گر دیو گردون دستما بست
(۱۵۵/۱۰)

انسان تا زمانی که در صید آز گرفتار باشد دچار زحمت و دردسر می‌شود اما اگر
خود را از دام آز رهایی بخشد بی‌نیاز می‌گردد و از دردسرها نجات می‌یابد:
دچار زحمتی تا صید آزی
اگر زین دام رستی بی‌نیازی
(۲۲۹/۱۵)

۲-۲-۲ قناعت پیشگی

در آموزه‌های دینی و سخن بزرگان قناعت یکی از صفات پسندیده و مورد تأکید
است و بارها به آن توصیه شده است و بازتاب‌هایی از جمله: آسان شدن گرفتاری‌ها،
بی‌نیازی و ثروت، محتاج نشدن به دیگران و غیره را برای آن برشمرده‌اند.

- پیامبر اکرم(ص) فرمودند: کسی که در دنیا زاهد و قانع باشد، گرفتاری‌ها برایش آسان می‌شود(نقل از: دشتی، ۱۳۸۸: ۱۲۴)
- علی(ع) می‌فرمایند: «الْقَنَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْفَدُ» قناعت مالی است که پایان نمی‌پذیرد(نقل از: دشتی، ۱۳۸۶: ۵۳۰). باز می‌فرمایند: هرکس به خدا توکل کند و قناعت پیشه کند و در امور زندگی راضی باشد، محتاج دیگران نمی‌شود. (همان: ۱۵۴)
- پروین در دیوان خود بارها انسان را به قناعت پیشگی و خویشستن داری دعوت می‌کند و برای آن بازتاب‌هایی و نتایجی را بر می‌شمارد. از جمله:
- الف) غم نخوردن:** آنکس که به روزی اندک خود قانع و راضی باشد، هیچگاه غم مال و ثروت را نخواهد خورد و خیالی آسوده خواهد داشت:
- آن‌که با خوشه قناعت می‌کرد چه غم از خرمن و خروار نداشت (۴۳/۶)
- ب) قدرت یافتن:** پروین نیز مانند دیگر بزرگان به گنج قناعت معتقد است و می‌گوید، آنکس که قانع باشد قدرت سلیمانی خواهد یافت:
- زان گنج شایگان که به گنج قناعت است مور ضعیف گر چو سلیمان شود رواست (۳۳/۸)
- پ) صاحب نظر شدن:** چنانکه کسی از دیگران درخواستی نداشته باشد نشانه‌ی دانایی و صاحب‌نظر بودن اوست:
- صاحب‌نظر کسی که در این پست خاکدان دست از سر نیاز، سوی این و آن نداشت (۴۵/۷)
- ت) غنی شدن:** به اندک قانع بودن و دوری از حرص و طمع بیهوده خود باعث خیر و برکت میشود:
- کمتری جوی گر افزون طلبی پروین که همیشه ز کمی خواسته بسیاری (۹۶/۸)
- قناعت جوی اگر در آرزوی گنج قارونی گدای خویش باش ارطالاب ملک سلیمانی (۱۰۱/۳)

ث) آزادی: پروین در گفتگو و مناظره‌ای که بین طوطی و جغد صورت می‌گیرد، به خوبی نتیجه و بازتاب قناعت را ترسیم می‌کند. در این داستان طوطی نماد مرفهین بی درد و جغد نماد قناعت پیشگان است. طوطی که شهرنشین است و در رفاه کامل زندگی می‌کند، جغد خرابه‌نشین را به تماشای شهرها و قصرهای بلند دعوت می‌کند و ساده‌زیستی جغد را در خرابه‌ها مورد نکوهش قرار می‌دهد؛ اما جغد با تکیه بر قناعت خود، دعوت و سوسه‌انگیز طوطی را نمی‌پذیرد، فریب زرق و برق شهر نمی‌خورد و زندگی ساده در خرابه‌ها را برگزیننده‌ی شهرنشینی ترجیح می‌دهد. بدین صورت نتیجه‌ی رفاه‌طلبی طوطی از نظر پروین گرفتاری در قفس و زندانی شدن اوست؛ ولی بازتاب ساده‌زیستی و قناعت جغد به دست آوردن نعمت آزادی است.

جغد را گفت شبانگاه طوطی از سرچشمه که چند بابت زیست این‌گونه سرگردان
مرا زعاج و زر و سیم ساختند قفس گهم به خانه نگه داشتند و گه بر دکان
چه سود محبت‌شان چون نیست آزادی چرا دهیم گرانمایه وقت را ارزان

(اعتصامی، ۱۳۶۹: ۲۴۲)

۲-۳- ستم‌کاری و دیگرآزاری

دشمنی و ستم کردن بر دیگران هیچ جایی در نگرش اسلام به فرد و جامعه ندارد و به عنوان گناهی بزرگ شمرده می‌شود که حتی مانع استجاب دعا و پذیرفته نشدن اعمال دیگر می‌شود و در قرآن و روایات و سخن بزرگان آثار و بازتاب‌های بدفرجام و ناخوشی برای آن ذکر شده است. از جمله: محرومیت از رستگاری، عذاب دردناک آخرت، تاریکی روز قیامت، سقوط انسان و نزدیک ساختن مرگ، لرزش قدم‌ها، سلب نعمت‌ها و نابودی امت‌ها، جزای بد و غیره. خدا در قرآن میفرماید: «إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الظَّالِمُونَ» (انعام / ۲۱) مسلماً ستمکاران رستگار نخواهند شد. «إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (الشوری / ۲۱) قطعاً برای ستمکاران عذاب دردناکی است و بسیاری آیات دیگر. رسول اکرم (ص) نیز فرمودند: از ظلم بپرهیزید؛ زیرا در روز قیامت، ظلم باعث تاریکی است (نقل از عبدی‌زاده: ۱۳۹۲: ۷۴). علی (ع) نیز فرمودند: ظلم و تجاوز انسان را بر زمین

می‌زند و مرگ‌ها را نزدیک می‌سازد. ظلم‌ها قدم‌ها را می‌لرزاند، نعمت‌ها را سلب می‌کند و امت‌ها را به نابودی می‌کشاند (آمدی ۱۳۸۴: ۴۵۶). آیات و روایات در این زمینه بسیار است. اما به همین چند مورد بسنده می‌گردد. بزرگان و اندیشمندان نیز سخنهای ارزشمندی در این زمینه دارند من باب نمونه کلام سعدی در این زمینه قابل تأمل است:

مکن بد که بدبینی ای یار نیک
بد اندیش مردم، بجز بد ندید
که تخم بدی ناورد بار نیک
بیفتاد و عاجز تر از خود ندید

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۱۳)

پروین در شعر خود انسان را از ستم کردن به دیگران برحذر میدارد و از زوایای گوناگون بازتاب و نتایج بدی کردن به دیگران را گوشزد می‌کند و مخاطبش را از این کار باز میدارد. از جمله بازتاب‌ها و نتایج ستم‌کاری از منظر پروین می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) بدی کردن به خود: از نظر پروین آنکه بدخواه دیگران باشد، پیش از آنکه به دیگران بدی کند خودش را مورد آزار و ستم قرار داده است و آنکه شب را به مستی و عیاشی سپری نماید صبحگاهان دچار خماری و دردسر خواهد شد، پس پاسخ هر بدی چیزی جز بدی نخواهد بود:

بیش از همه با خویشان کند بد
ای دوست مجازات مستی شب
آن کس که بد خلق خواستار است
هنگام سحر، مستی خمار است

(۲۶/۳-۵)

هر که آزار روا داشت شد آزرده
گر نخواهی که رسد بر دلت آزاری
هر که چه کند درافتاد به چه اندر
بر دل خلق مزن بی‌سببی نشتر

(۶۱/۵-۶)

از تن خویش بسائی، چو شوی سوهان
دامن خویش بسوزی، چو شوی اخگر

(۶۲/۱۳)

چنین است فرجام بدکارها

چو خاری بکاری دهد خارها

(۲۶۶/۴)

ب) ناامنی: آن کس که برای دیگران دامی بگستراند و باعث رنجش آنان شود بیشک در امان نخواهد بود و همان دام خود او را تهدید میکند:

مرو آزاد چو در دام تو صیدی باشد مشو ایمن چو دلی از تو مکدر گردد

(۵۰/۱۵)

ایمن مشو ز فتنه، چو خود فتنه می کنی گر چیره ایتو، چیره تراستاز تو روزگار

(۲۸۲/۴)

پ) انتقام پس دادن: از نظر پروین پس دادن انتقام ستم حتمی است و بالاخره انتقام ستم‌دیدگان از ستمکاران گرفته خواهد شد:

از زورمند ضعیفان سیه مکن خونابه می چکد همی از دست انتقام

(۷۳/۹)

مرو زین ره سخت با پای سُست مکشچون که خون را بجز خون نشست

(۲۶۶/۸)

کسی که به زیردستان خود ظلم کند، سرانجام روزگار چون پتکی او را ضربه خواهد زد و وی را به سزای عملش خواهد رساند و آن کس که خار بکارد نه تنها میوه‌های شیرین نخواهد چید، بلکه به سزای عمل خود خواهد رسید و روزگار در انتقام خود دچار اشتباه نمیشود و سیاهیها و تباهیها را به همان شکل پاسخ میدهد:

چو پتک از زیردستان را بکوبی و نیندیشی رسد روزیکه بینی چرخ پتک است و تو سند

(۱۰۲/۱۴)

باید بجز بدی نکند چرخ نیلگون از خار هیچ میوه نچیدند غیر خار

(۳۸۲/۸)

نه برخیره گردون تباهی کند سیاهی چو بیند سیاهی کند

(۲۶۵/۱۵)

کسانی که بر ما گواهی دهند

سزای تباهی، تباهی دهند

(۲۶۵/۱۶)

پی کیفر روزگارم برند

بدین پای تا پای دارم برند

(۲۶۵/۱۷)

ت) عذاب پس از مرگ: عذاب اخروی حتمی است و بدون شک انسان نتیجه تمام اعمال نیک و بد خود را در دنیای آخرت خواهد دید؛ لذا عذاب اخروی نتیجه ستم انسانهاست که هیچ شک و شبهه‌ای در آن نیست و پروین هم به این موضوع اشاره می‌کند:

بد من که اکنون شریک من است

پس از مرگ هم مرده ریگ من است

(۲۶۵/۸)

خواهی که نه تلخ باشدت حاصل

در مزرعه تخم تلخ میرا کن

(۸۶/۱۱)

هنگام زراعت آنچه کشتستی

آنت برسد به موسم خرمن

(۸۶/۱۲)

۲-۴- نیکوکاری با دیگران

در آموزه‌های دینی و سخن بزرگان به نیکی کردن به دیگران سفارش فراوان شده است و به بازتاب‌ها و نتایجی برای آن در دنیا و آخرت ذکر شده است؛ از جمله: محو کردن و پوشیدن گناهان، نداشتن غم و اندوه در دنیا و آخرت، خوشحالی و برآوردن آرزوها در روز قیامت، پاداش الهی در شرایط سخت، بالا رفتن مقام و منزلت و غیره. آیات و روایات در این زمینه چنان زیاد است که نیازی به ذکر نمونه و شاهد نیست. اما من باب نمونه در قرآن آمده است: «وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُفَكِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ» (عنکبوت / ۷) آنان که به خدا ایمان آوردند و نیکوکار شدند، هم گناهشان را محو و مستور می‌کنیم و بهتر از آن اعمال نیکشان به آنان پاداش می‌دهیم. یا: «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا

خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/۱۱۱). آری کسی که از هر جهت تسلیم حکم خدا گردید و نیکوکار گشت مسلماً اجرش نزد خدای بزرگ خواهد بود و او را هیچ خوف و اندیشه و هیچ حزن و اندوهی در دنیا و آخرت نخواهد بود. و بسیاری آیات دیگر. امام صادق (ع) نیز فرمودند: کسی که مؤمنی را خوشحال کند، خدا در روز قیامت او را خوشحال می‌کند و به او می‌گوید هر چه دوست داری از خدا بخواه (شیخ صدوق، ۱۳۸۳: ۱۵۱) و بسیاری احادیث دیگر. بزرگان نیز به این موضوع پرداخته‌اند. مثلاً شیخ اجل سعدی شیرازی، می‌فرماید:

کسی نیک بیند به هر دو سرای که نیکی رساند به خلق خدای

(سعدی، ۱۳۸۳: ۷۲)

در مثنوی مولوی نیز یکی از عوامل و نتایج به نبوت رسیدن حضرت موسی (ع) را نیکی و ترحم به حیوانات نقل می‌کند، موسی (ع) آن گوسفندی را که از گله جدا شده بود نوازش و ترحم نمود و در عوض فرشتگان از خدا برای او درخواست مقام نبوت کردند:

گوسفند از ماندگی شد سست و ماند بس کلیم‌الله گرد از وی فشاند
کف همی مالید بر پشت و سرش می نوازش کرد هم چون مادرش
با ملایک گفت یزدان آن زمان که نبوت را همی زبید فلان

(مولوی، ۱۳۷۲: ۴۰۲)

پروین مانند دیگر بزرگان انسان را به نیکوکاری با دیگران دعوت می‌کند و در ابیات گوناگون به بازتاب‌ها و نتایج آن اشاره می‌کند و نتایج زیادی را برای آن بر می‌شمارد؛ از جمله:

الف) پابندی و عمر جاودان: نیکی به دیگران نام و یاد انسان را حتی پس از مرگ

در اذهان مردم پایدار و جاودان میداند، زیرا که مردم همیشه از کسی به خوبی یاد می‌کنند که به آنها نیکی کرده باشد:



- جز گرد نکویی مگرد هرگز
نیکی است که پاینده در جهان است
(۳۸/۷)
- گر عمر گذاری به نیک نامی
آن‌گاه تو را عمر جاودان است
(۳۸/۸)
- ماند آن‌کس که به جا نام نکو دارد
تو پس از خویش ز نیکیچه بجا داری
(۹۵/۱۳)
- ب) رسیدن به آرزوها: چنانکه انسان به حل مشکلات دیگران پردازد در پاسخ این
نیکی مشکلات خود او نیز حل خواهد شد:
گر که کار آگهی از بهر دلی کاری کن
تا که کار دل تو نیز میسر گردد
(۵۱/۱۶)
- پ) دریافت رحمت الهی: اگر کسی از روی مهربانی انسان ناامیدی را امیدوار سازد،
درهای رحمت الهی به روی او گشوده خواهد شد:
به نومیدی در شفقت گشودن
بس است امید رحمت پارسا را
(۱۵۴/۱)
- ت) دعای مستمدان: نیکی کردن به فقرا دعای نیک آنان را به دنبال خواهد داشت و
این بهترین پاداش کار نیک است:
تو نیکی کن به مسکین و تهیدست
که نیکی خود سبب گردد دعا را
(۱۵۴/۲)
- ث) نیکنامی: پروین نتیجه نیکی به دیگران را نیکنامی میداند:
نیک‌بخت آن‌که نیتش نیکوست
نیک نام آن‌که نیک رفتار است
(۱۶۰/۱۲)

۲-۵- علم و دانایی

علم و حکمت سرچشمه‌ی اخلاق و نیکوکاری است این موضوع به وضوح در قرآن و سخن بزرگان آمده است و همواره انسان را به دانایی و بصیرت دعوت می‌کند و مهم‌ترین نتایج و بازتاب‌های آن را، ترس از خدا، مقام و منزلت یافتن، توانا شدن در انجام امور و ... می‌دانند.

«يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله / ۱۱) خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند و کسانی که علم به آنان داده شده درجات عظیمی می‌بخشد.
«أَنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ عِبَادَهُ الْعُلَمَاءُ» (فاطر/ ۲۸) در میان بندگان خدا، تنها عالمان از او می‌ترسند.
- پیامبر(ص) نیز می‌فرماید: دانش و حکمت باعث افزونی شرافت و شخصیت انسان می‌گردد و برده‌ی تحت سلطه را چنان ارتقا می‌بخشد که بر جایگاه پادشاهان تکیه زند. (نقل از دشتی، ۱۳۸۸: ۳۶۱)

ز دانش دل پیر برنا بود

توانا بود هر که دانا بود

که او باد جان تو را رهنمای

به دانش فزای و به یزدان گرای

(فردوسی، ۱۳۷۳: ۱۱)

از موضوعاتی که به بازتاب آن در دیوان پروین زیاد آمده است علم و دانایی است.
آن زنده که دانست و زندگی کرد در پیش خردمند زنده آن است

(۳۹/۶)

پروین نیز مانند دیگر بزرگان بر علم و دانایی تأکید دارد و انسان را به کسب علم و حکمت فرا می‌خواند و برای رفتاری که براساس علم و دانایی باشد بازتاب‌هایی را از جمله:

الف) زنده شدن دل و جان: علم و دانش باعث زینت و زیبایی، هنر و دانایی موجب

طراوت و دلزنگی خواهد شد:

زنده گردد دل و جان از هنر و عرفان

زیب یابد سر و تن از ادب و دانش

(۸۴/۱۳)

ب) پوشیدن عیب‌ها: دانایی و خرد نهنها سبب زیبایی و زینت انسان میشود بلکه با هنر دانایی میتوان عیبها را پوشاند:

با خرد جان خود آن به که بیارایی با هنر عیب خود آن به که بیوشانی

(۹۷/۱۲)

پ) سرافرازی: علم و هنر باعث عزت و سرافرازی انسان میشود و دانایان همیشه در جامعه مورد احترام دیگران قرار می‌گیرند:

مزن جز خیمه علم و هنر، تا سرافرازی مگو جز راستی، گوش اهریمن بیچانی

(۱۰۱/۱۱)

ت) راهنمایی زندگی: فضل و دانایی مانند ماه و خورشید عالم را پر از نور هدایت میکند و مردم را از ظلمت جهالت نجات میدهد:

هنر و فضل در سپهر وجود عالم افروز چون خور و قمر است

(۱۳۷/۷)

روی متاب از ره تدبیر و رای تا شودت پیر خرد رهنمای

(۳۰۴/۱۵)

آن کس که هم‌نشین خرد شد، زهر نسیم چون پیر کاه بی‌سروسامان نمی‌شود

(۲۰۸/۱۳)

ث) انسان دانا و هنرمند به جهت نیازی که به دانش و هنر او وجود دارد، هم‌نشین بزرگان جامعه خواهد بود:

فضیلت و هنر، ای بی‌هنر، نمود مرا جلیس بزم بزرگان و همسرشان

(۲۴۴/۲)

ج)؟؟

چه مرد و چه زن کسی شد بزرگ و کامروا که داشت میوه‌ای از باغ علم در دامان

(۲۹۴/۸)

چ) عقل و نادانی چون طبیعی دردها را درمان میکند و سبب حل معضلات خواهد بود:
چراغ فکر دهد عقل را پرتو
طیب عقل کند درد را درمان

(۳۳۵/۱۵)

۲-۶- غفلت و نادانی

جهل و نادانی به عنوان صفتی ناپسند در اسلام و قرآن دانسته شده و در قرآن بیش از ۵۰ اثر برای آن بیان شده از جمله: اختلاف در مسایل (نساء/ ۱۵۷)، خطا و اشتباه (بقره/ ۲۷۳)، اعراض از حق (انبیاء/ ۲۴)، انکار معاد (نحل/ ۲۸) و ... در احادیث و سخن بزرگان نیز بازتاب‌هایی برای آن از جمله: گمراهی، خواری، بدبختی، دشمنی با مردم، افراط و تفریط ... بیان شده است.

علی (ع): «عقل راهنمایی می‌کند و نادانی گمراه می‌کند و نابود می‌سازد.» (آمدی، ۱۳۸۴: ۵۱)، «چه بسیار عزیزی که، نادانی‌اش او را خوار ساخت.» (همان: ۷۶)، «نادانی مایه مرگ زندگان و دوام بدبختی است.» (همان: ۵۶)، «سرآغاز نادانی دشمنی با مردم است.» (همان: ۵۱)، «جاهل یا افراط‌گر و تجاوزکار است یا کندرو و تفریط‌کنند» (طوسی: ۴۲۵)

پروین انسان را از جهل و نادانی برحذر می‌دارد و برای این صفت ناپسند در شعر خود بازتاب‌ها و نتایجی را گوشزد میکند. از جمله:

الف) بی‌سر و سامانی: شخص نادان همیشه سرگردان و بی‌سر و سامان است
تو گه سرگشته‌ی جهلی و گه گم‌گشته غفلت سر و سامان که خواهد داد این بی‌خانمان را
(۲۱/۶)

ب) حسرت دوران پیری: غفلت و ناآگاهی روزگار جوانی، حسرت و پشیمانی

دوران پیری را به دنبال خواهد داشت:

مخسب آسوده برنا که اندر نوبت پیری به حسرت یاد خواهی کرد ایام جوانی را

(۱۹/۹)



- روز جوانی آن‌که به مستی تباه کرد پیرانه سرشناخت که بخت جوان نداشت
(۴۵/۱۳)
- پ) به خود آسیب رساندن: چوپانی که از گرگ غفلت کند، سرانجام باعث نابودی گله
خویش میشود:
شبان فارغ از گرگ بد اندیش بود فرجام گرگ گله خویش
(۳۳۸/۵)
- ت) محرومیت از فواید عقل:
یاری نکند با تو خسرو عقل تا جهل به ملک تو حکم راند
(۴۰/۹)
- ث) انتقام روزگار: هرچه انسان در غفلت و بیخبری به سر ببرد روزگار بیدار است
و همچنان به چرخش خود ادامه میدهد و این درحالی است که انسان راهی پر پیچ و
خم در پیش دارد و غفلت به هیچ وجه زیننده او نیست:
چشم‌ها خفت و فلک هیچ نخفت خبر این خفته ز بیدار نداشت
(۴۴/۳)
- تو بیخود و ایام در تکاپوست تو خفته و ره پر پیچ و تاب است
(۳۵/۶)

۲-۷- غرور و خودپسندی

قرآن و بزرگان غرور و خودپسندی را از صفات شیطانی دانسته و ریشه‌ی بسیاری از بدبختی‌های بشر را در آن جستجو می‌کنند، زیرا نخستین جرقه‌های غرور در چهره‌ی شیطان دیده شد و در مقابل انسان سجده نکرد. پس غرور را سبب گمراهی از راه خدا، سرچشمه‌ی اصلی بسیاری از گناهان، محرومیت از بهشت، مایه زیان دنیا و آخرت و ... می‌دانند.

«قَالَ أَنَّهُ خَيْرَ مَنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف / ۱۲) شیطان گفت که من از او بهترم که مرا از آتش و او را از خاک آفریده‌ای.

علی (ع): حرص و تکبر و حسد سبب می‌شود که انسان در انواع گناهان فرو رود (دشتی، ۱۳۸۶: ح ۳۲)

رسول خدا (ص): کسی که به اندازه یک دانه خردل غرور در دل داشته باشد وارد بهشت نمی‌شود. (دشتی، ۱۳۸۸: ۸۴)

امام صادق (ع): المغرور فی الدنيا مسکین و فی الآخره مغبون لانه باع الافضل بالادنی . (آمدی، ۱۳۸۴: ۳۳)

خویشتن دیدن و از خود گفتن صفت مردم کوتاه‌نظر است

(۳۱۷/۱۱)

پروین غرور و خودپسندی را همواره مورد سرزنش قرار داده و انسان را از آن برحذر داشته است و آن را صفتی ناپسند و زشت می‌داند. وی در ابیات مختلف برای غرور به بازتاب‌ها و نتایجی از جمله موارد زیر برمی‌شمارد

الف) محرومیت از بهشت: غرور و خودپسندی باعث محرومیت انسان از نعمتها الهی میشود چنانکه غرور بود که سبب رانده شدن آدم و حوا از بهشت شد:
خود رأی مباش که خود را بی راند از بهشت، آدم و حوا را

(۱۴/۱۲)

ب) گمراهی: پروین غرور را باعث زبونی و ذلت و حرص را سبب پستی و کم ارزش شدن میداند و این صفات را از ویژگیهای دیو و شیطان به حساب می‌آورد:

ای دل، غرور و حرص زبونی و سفلیگی است ای دیده راه دیو ز راه خدا جداست (۳۳/۳)

پ) صفات شیطانی: خودبینی میتواند صفات پاک و نجیب را به خصلتهای درندگی و شیطانی تبدیل کند:

بره‌ها گرگ کند، مکتب خودبینی گر به تدبیر نبندیم دبستانش

(۶۹/۱۵)

بندگی خود مکن که خویش پرستی کرده بسی پاکدل فرشته، شیطان

(۸۱/۵)

ت) رنجش خاطر: حسادت باعث رنجش همه می‌شود و سرانجامی ناخوش دارد:
همه دود است کباب حسد و نخوت نخورد کس نه ز خام و نه ز بریانش

(۷۱/۶)

نباشد خود پسندی را سرانجام کسی دیبا نباد با نغ خام

(۹۲/۴)

ث) سلب آسایش: نادانی، حرص و آز و غرور آسایش و آرامش را از انسان خواهد گرفت، پروین انسان را از چنین دشمنانی برحذر میدارد:
جهل و حرص و خودپسندی دشمن آسایشند زینهار از دشمنان دوست صورت زینهار

(۷۸/۳)

۲-۸- فروتنی و تواضع

افتادگی آموز اگر طالب فیضی هرگز نخورد آب زمینی که بلند است

تواضع در قرآن به صورت مستقیم نیامده ولی در سخن‌های دیگر به آن سفارش شده است از منظر ائمه و بزرگان تواضع از صفات پسندیده‌ی انسانی است که بازتاب‌هایی چون: رفع ظلم و ستم، پاداش الهی، خویشتن داری مستمندان، کامل شدن نعمت، حکمت و دانایی و ... به دنبال دارد.

رسول خدا (ص) می‌فرماید: نسبت به یکدیگر فروتن باشید تا کسی بر دیگری ستم روا ندارد. (مجلسی، ۱۳۸۶: ۵۳)

علی (ع) نیز می‌فرماید: «چه نیکوست فروتنی توانگران در برابر مستمندان برای بدست آوردن پاداش الهی و نیکوتر از آن خویشتنداری مستمندان و توکل به خداوند» (دشتی، ۱۳۸۶: ح ۴۰۶) «با تواضع نعمت‌ها کامل می‌شود» (دشتی، ۱۳۸۶)

چو خواهی که در قدر، والارسی زشیب تواضع به بالا رسی

گدا گر تواضع کند خوی اوست

زگردن فرازان تواضع نکوست

بلندیت باید تواضع گزین

که آن بام را نیست سلّم جز این

(سعدی، ۱۳۸۲: ۱۱۷)

پروین فروتنی و تواضع را مورد ستایش قرار داده و این صفت پسندیده را موجب:

الف) بزرگی و شرافت: افتادگی و تواضع سبب ارتقا مقام و منزلت انسان میشود و

آنکه رنج شاگردی را تحمل کند، سرانجام استاد خواهد شد:

در این درگه بلند او شد که افتاد کسی استاد شد کاو داشت استاد

(۱۶۶/۹)

ب) حکمت و دانایی: بنظر پروین آن که در مقابل استاد و آموزگارش متواضع باشد

بی‌شک او نیز به حکمت و دانایی خواهد رسید:

اگر کار آگهی آگه ز کاریست هم از شاگردی آموزگاریست

(۱۶۶/۱۰)

هیچ دانی چه کسی گشت استاد آن که شاگرد شد و عار نداشت

(۴۳/۱۷)

پ) آزادی و آزادگی: تواضع میتواند سبب آزادگی و رهایی از قید و بندها شود:

مرا افتادگی، آزادگی داد نیفتاد آن‌که مانند من افتاد

(۱۷۲/۳)

ت) شهرت یافتن: آنکه مانند قطره متواضعانه به دریا بیوندد سرانجام معروف و

سرشناس خواهد شد:

تا نباشی قطره، دریا چون شوی تا نه‌ای گم گشته، پیدا چون شوی

(۱۹۶/۹)

۲-۹- سستی و تنبلی

سستی و تنبلی یکی از صفات مذموم است که بزرگان همواره انسان را از دچار شدن به آن برحذر می‌دارند و برای آن بازتاب‌هایی در دنیا و آخرت از جمله: محروم شدن از آرزوها، بی‌بهره بی‌نصیبی ماندن از بهره‌های دنیا و آخرت، دچار غم و اندوه شدن، سربار دیگران شدن، فقر و غیره را بیان کرده‌اند.

علی (ع) فرمودند: هرکس سستی و تنبلی‌اش استمرار یابد به آرزویش نرسد (آمدی، ۱۳۸۴: ۴۶۳)

امام کاظم (ع) نیز می‌فرمایند: پدرم در سفارشی به یکی از فرزندان فرمودند: از تنبلی و ملامت بپرهیزید چه این دو تو را از یافتن بهره‌هایت از دنیا و آخرت بازمی‌دارند (کلینی، ۱۳۶۲، ۸۵)

پروین دنیا را محل کار تلاش دانسته و سستی و رخوت را مورد نکوهش قرار می‌دهد و برای آن بازتاب‌هایی از جمله موارد زیر بیان می‌کند:

الف) آلوده شدن روح و روان: به عقیده‌ی پروین آثار سستی جسم به روح و روان نیز لطمه می‌زند و آن را آلوده می‌سازد:

از بس بختی این تن آلوده آلود این روان مصفا را

(۱۴/۸)

ب) تنبیه و مجازات روزگار: آنکه در خواب و سستی به سر میبرد چرخ فلک برای بیداریش او را مجازات میکند تا بلکه از غفلت و سستی به در آید:

مخسب تا نیچاند آسمان گوش چنین معامله را بهره انتباه کنند

(۳۸۹/۶)

پ) بی‌مزد شدن: هیچ گنجی بدون رنج و زحمت به دست نخواهد آمد و آنکه

خواب و تنبلی را پیشهی خود کرده است مزدی دریافت نخواهد کرد:

مزدور خفته را ندهد مزد هیچ کس میدان همت است جهان خوابگاه نیست

(۲۶۲/۱)

و در عوض معتقد است چنان‌که انسان از تنبلی و سستی دوری کند. سود بی‌پایانی نصیب او خواهد شد.

از ساحل تن اگر کنار گیری سود تو در این بحر بی‌کنار است

(۲۶/۱۳)

۲-۱۰- پاک‌ی و پرهیزکاری

در آیات و روایات و سخن بزرگان برای پاک‌ی و پرهیزکاری انسان نتایج و بازتاب‌های مختلفی بیان شده است؛ از جمله: پاداش نیکو، ارتقا مقام و منزلت، نزول نعمت و برکت، فرشته‌ی الهی شدن، پوشش گناه و خطا، رستگاری و روزی حلال و غیره. «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ» (نحل / ۱۲۸)، اهل تقوا هم در دنیا نیکویی می‌بینند و هم در آخرت بهترین منزل و جایگاه دارند. «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف/۹۶) اگر آدمیان پارسایی پیشه می‌ساختند، همواره نعمت‌ها و برکات را از آسمان و زمین برایشان فرو می‌ریختیم. رسول اکرم (ص) نیز می‌فرماید: انسان عفیف و پاکدامن فرشته‌ای از فرشتگان خدا شود (دستی، ۱۳۸۸:۲۳۵). امام صادق (ع) نیز فرمودند: اگر از گناهان کبیره‌ای که از آن نهی شدید، دست بردارید، گناهان شما را می‌پوشانیم (شیخ صدوق، ۱۳۸۳:۱۲۰).

تا نگردي از درون هم چون ملک کی رود غیر از ملک سوی فلک

(ملاصدرا، ۱۳۸۲:۶۴)

تقوا سبب رستگاری و رزق حلال است از راهی که شخص گمان ندارد. (عبدی‌زاده، ۱۳۹۲:۳۳۲).

پروین به انسان توصیه می‌کند که همواره پاک‌ی و پرهیزکاری را برگزیند و برای آن بازتاب و نتایجی چون موارد زیر ذکر می‌کند:

الف) ارتقا مقام و منزلت: به عقیده‌ی پروین پرهیزکاری جایگاه انسان را ارتقا می‌دهد چنان‌که حضرت مسیح (ع) به سبب پرهیزکاریش به آسمانها راه یافت:



پاکی گزین که راستی و پاکی

بر چرخ برافراشت مسیحا را

(۱۴/۱۳)

ب) آینه اوصاف خدا شدن: خداوند مظهر تمام پاکیهاست و انسان میتواند با

پرهیزکاری آینهی صفات الهی باشد:

این چنین آینه ز نگار نداشت

دل پاک آینه روی خداست

(۴۳/۸)

پ) پاکی و طهارت: از نظر پروین پاکی چشم و دل سبب طهارت سراسر وجود

انسان میشود:

که سرا پای وجود تو مطهر گردد

پاکی آموز به چشم و دل گر خواهی

(۵۱/۱۲)

ت) حضور خدا در قلب انسان: همانطور که بزرگان قلب انسان را جایگاه خداوند

میدانند پروین نیز معتقد است:

دیگر آن دل نشود جای کس دیگر

اندر آن دل که خدا حاکم و سلطان شد

(۶۳/۱۳)

ث) نجات از عذاب و اندوه: هر آن کس که پاک و پرهیزکار گردد غم ناپاکی و

آلودگی را نخواهد خورد؛ زیرا انسان پاک در خور مجازات نیست:

نیک شو تا ندهندت به بدی کیفر

پاک شو تا نخوری اندوه ناپاکی

(۶۶/۷)

کجا زآلودگی‌ها پاک دارد

کسی کاو کعبه دل پاک دارد

(۴۷/۱۳)

۲-۱۱- بازتاب دیگر اعمال

پروین اعتصامی باتوجه به اعتقادات، تجربیات و رسالت شاعری خود برای تربیت و

بیداری انسان امروزی به بازتاب اعمال زیادی اشاره نموده که برخی از این اعمال را

مفصل‌تر و بعضی از آن‌ها را کم‌رنگ‌تر آورده است. برای روشن شدن مطلب به چند نمونه آن‌ها نیز اشاره می‌کنیم:

ریاکاری: پروین همواره انسان را از صفات ناپسند چون ریاکاری برحذر می‌دارد و ریا را موجب فساد و تباهی بشر می‌داند:

ریا و ریا را مکن آیین خویش هر چه فساد است ز روی و ریاست

(۲۹/۱۱)

فضل و بخشش: باتوجه به اعتقاداتش فضل و بخشش را موجب بزرگی و افتخار معرفی می‌کند:

فضل است که سرمایه بزرگی است علم است که بنیاد افتخار است

(۲۶/۱۰)

گمنامی: وی مانند بسیاری از عرفا و بزرگان به جای تلاش برای کسب شهرت. گمنامی را به انسان توصیه می‌کند و آن را سبب در امان ماندن از رهنز ایام می‌داند:

آن کس که چو سیمرغ بی‌نشان است از رهنز ایام در امان است

(۳۶/۹)

راه راست: مانند دیگر بزرگان راه راست را توصیه می‌کند و گام نهادن در راه راست را موجب موفقیت و کامرانی می‌داند:

آن کو به راه راست می‌زند گام هر جا که برد رخت کامران است

(۳۹/۷)

دروغ و تزویر: پروین انسان را از دروغ و تزویر برحذر می‌دارد و می‌گوید هر که دام دروغ و تزویر را برای دیگران بگستراند عاقبت خودش در دام دروغ شکار خواهد شد

دام تزویری که گسترديم بهر صيد خلق کرد ما را پای‌بند و خود شدیم آخر شکار

(۵۸/۱۱)

اخلاص و صداقت: آدمی را به اخلاص و صداقت دعوت می‌کند و به بازتاب آن یعنی روشن شدن چشم به نور حق نوید می‌دهد:

تا دیده‌ات از پرتو اخلاص روشن است انوار حق ز چشم تو پنهان نمی‌شود

(۵۶/۸)

عقلگرایی و خردورزی: پروین شاعری عقل‌گرا و خردورز است و عقل‌گرایی را سبب ریشه‌کن ساختن جهل می‌داند و دوراندیشی را موجب پرهیز از خطا و لغزش:

به معمار عقل و خرد تیشه ده که تا خانهٔ جهل ویران کند

(۵۵/۷)

بزرگان نلغزند در هیچ راه کز آغاز تدبیر پایان کنند

(۵۵/۹)

نتیجه‌گیری

بازتاب اعمال انسانی یکی از موضوعات مهم زندگی بشر است که سابقه‌ی بحث آن به پیش از اسلام می‌رسد، چنان که برخی از فلاسفه یونان باستان چون فیثاغورث، سقراط و افلاطون در خصوص آن اظهار نظر کرده‌اند. همان‌طور که در جهان هستی هر کنشی، واکنش خاصی را به دنبال دارد، هریک از اعمال نیک و بد انسان نیز با بازتاب‌ها و نتایج خاصی را به همراه دارند. پروین اعتصامی، از شاعران اخلاق‌مدار و پندآموز معاصر، رسالت خود را در بیداری انسان به خوبی انجام داده و با اعتقاد به قاعده «هرچه کنی کشت همان بدروی» در اشعار خود بازتاب دنیوی و اخروی بیش از سی عمل نیک و بد را به زیبایی گوشزد نموده است. اما به بازتاب اعمالی چون حرص و آز، قناعت‌پیشگی، ستمکاری، نیکوکاری، علم و دانایی، غفلت و نادانی، غرور و خودپسندی، فروتنی و تواضع، سستی و تنبلی، پاکی و پرهیزکاری در شعر او با گستردگی و نمود بیشتری اشاره شده است. پروین به بازتاب و نتیجه اعمال در دنیا و آخرت معتقد است اما به بازتاب اخروی اعمال بیشتر توجه دارد و معتقد است که هیچ یک از اعمال انسان در دنیا و آخرت بدون پاسخ نخواهد ماند و هر عمل نیک و بدی که از ما سر می‌زند نتیجه و

بازتابی را به همراه دارد که در خود عمل نهفته است و به شکل‌های گوناگون در زندگی دنیوی و اخروی انسان آشکار می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- در ارجاع به ابیات پروین جهت رعایت اختصار داخل پیرانتز ابتدا و در سمت راست ممیز شماره بیت و در شمت چپ آن شماره صفحه آن بر اساس دیوان پروین اعتصامی آمد.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم. (۱۳۹۲). ترجمه الهی قمشه‌ای، ج ۲، تهران: نشر مبین اندیشه.
- ۲- نهج البلاغه. (۱۳۸۶). ترجمه دشتی، قم: نشر شاکر.
- ۳- آمدی، عبدالواحد. (۱۳۸۴). غررالحکم و درالحکم، قم: نشر دفتر تبلیغات.
- ۴- ابن‌سینا، حسین‌ابن عبدالله. (۱۳۶۴). رساله‌ی اضحویه، شرح و تعلیق حسین خدیو جم، تهران: نشر اطلاعات.
- ۵- اعتصامی، پروین. (۱۳۶۹). دیوان شعر، تهران: نشر ناس.
- ۶- خاتمی، احمد. (۱۳۸۶). فرهنگ موضوعی قرآن کریم، ج ۱، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- ۷- دشتی، محمد. (۱۳۸۸). فرهنگ سخنان پیامبر اکرم «ص»، قم: نشر امیرالمؤمنین «ع».
- ۸- دهباشی، علی. (۱۳۷۰). یادنامه‌ی پروین اعتصامی، تهران: نشر دنیای مادر.
- ۹- سادات جعفری، شهناز. (۱۳۸۶). پیامدهای دنیوی اعمال در قرآن، تهران: نشر بین‌الملل.
- ۱۰- سبحانی‌فر، قاسم. (۱۳۸۱). انعکاس اعمال انسان در دنیا از نظر قرآن و روایات، قم: نشر جمال.
- ۱۱- سعدی شیرازی، مصلح‌بن عبدالله. (۱۳۸۳). کلیات سعدی، مقدمه و تصحیح بهالالدین خرمشاهی، تهران: نشر دوستان، چ چهارم.
- ۱۲- شیخ صدوق «ره». (۱۳۸۳). فضایل عجیب اعمال، تنظیم علامه طباطبایی، قم: نشر جمال.
- ۱۳- شیرازی، صدرالدین‌بن ابراهیم. (۱۳۹۲). مجموعه اشعار، تهران: نشر مولی.

- ۱۴- طباطبایی، سیدمحمدحسین . (۱۳۸۵) . تفسیرالمیزان، ج ۶، قم: نشر حوزه علمیة.
- ۱۵- عبدی‌زاده، شیما . (۱۳۹۲) . بررسی مسئله تجسم اعمال از دیدگاه ملاصدرا و فیلسوفان صدرایی، پایان‌نامه دانشگاه ایلام.
- ۱۶- غزالی، ابوحامد محمدبن محمد . (۱۳۴۵) . المضمون به علی غیراهله، تهران.
- ۱۷- فردوسی، ابوالقاسم . (۱۳۷۷) . شاهنامه، تحت نظر برتلس، تهران: نشر سوره.
- ۱۸- قبادیانی، ناصر خسرو . (۱۳۹۰) . ق‌صاید، تصحیح جعفر شعار، تهران: نشر قطره.
- ۱۹- قدردان ملکی، محمدحسن . (۱۳۷۷) . جهنم چرا؟، تهران: نشر بوستان کتاب.
- ۲۰- مجلسی، محمدباقر بن محمدنقی . (۱۳۸۶) . بحارالانوار، تهران: نشر اسلامیه.
- ۲۱- مطهری، مرتضی . (۱۳۷۱) . انسان و ایمان، ج ۱، قم: نشر صدرا.
- ۲۲- _____ . (۱۳۷۸) . عدل الهی، قم: نشر صدرا.
- ۲۳- نظامی، الیاس ابن یوسف . (۱۳۷۴) . مخزن الاسرار ، شرح برات زنجانی، تهران: نشر دانشگاه تهران.
- ۲۴- مولوی، جلال‌الدین محمد . (۱۳۷۲) . مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: نشر نگاه.
- ۲۵- نوروزی، محمد . (۱۳۸۴) . آسیب‌شناسی رفتاری انسان از دیدگاه قرآن ، قم: نشر حوزه علمیة.

نگاهی به دست‌نوشته "نصیحت‌نامه" اثر جنت‌علی شاه

دکتر مریم محمودی^۱

حکیمه فتاحی نسب^۲

چکیده

نسخه‌های خطی، گنجینه‌های عظیمی از میراث گذشتگان است. اهمیت و ضرورت تصحیح نسخ خطی که سند هویت ملی ما است بر کسی پوشیده نیست و آنچه باعث ترقی و تعالی یک جامعه آگاه و مقتدر میشود این است که از پیشینه تاریخ تمدنش آگاه باشد. احیای متون کهن ادب فارسی از مهمترین وظایف محققان حوزه نقد و تصحیح متون است. رساله نصیحت‌نامه اثر عرفانی - تعلیمی علی نقی بن محمد رضا همدانی است که در قرن سیزدهم نوشته شده است. این اثر به شماره ۳۰۸۲ در کتابخانه دانشگاه تهران نگهداری میشود. تعداد صفحات نسخه ۳۶۹ صفحه و قریب چهار هزار و هشتصد سطر است. محتوای نصیحت‌نامه، موعظه، پند و اندرز و مسائل عرفانی - تعلیمی است. واژه‌های کلیدی: نسخه خطی، نصیحت‌نامه، علی نقی بن محمد رضا همدانی، عصر قاجار.

۱- دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

۲- کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

مقدمه:

حاج میرزا علی نقی ابن محمد رضا همدانی، که به نام طریقتی خویش «جنت علیشاه» شهرت دارد از عارفان کامل و مشایخ دوران خویش و از اقطاب سلسله جلیله نعمه اللهی (کوثریه) است. وی در مذهب، شیعه دوازده امامی و در تصوف، صوفی پایبند به اصول و عقاید اسلام است که هدف اصلی و مقصد اساسی مسلمانان حقیقی است. در اثنای نصیحت نامه از کتابهای دیگر خود نام برده است از جمله: آیات الاثمه، اسرار الصلوه و رساله ای که در باب مناسک حج نوشته است.

او که در همدان به ارشاد طالبان مشغول بود از جمله علما و اهل فضل و دانش محسوب میشود. جنت علیشاه مدت ۴۹ سال در مسند ارشاد بود و عاقبت الامر روز پنجشنبه ۲۲ رجب ۱۲۹۶ ه ق در همدان وفات یافت و در بقعه بابا طاهر عریان مدفون گردید. وی فرزندی داشت به نام حاج میرزا محمد رضا که از وعاظ معروف زمان بوده و در تهران شهرت بسزایی داشته است. (همایونی، بی تا: ۱۰۳)

وی در مذهب شیعه دوازده امامی، پیرو پیامبر (ص) و ائمه اطهار و پایبند به اصول و عقاید اسلام است. این عارف والا مقام کوشیده است تا وحدت تصوف و تشیع و روح دستورات دینی را در این دو زمینه در آثار خویش نشان دهد و از آن دفاع کند. او هم ظاهرا و هم باطنا به شریعت پایبند است.

مؤلف در آغاز اثرش بیان میکند که هدفش از نوشتن نصیحتنامه این است که برای هر طایفه‌ای از پیران و جوانان و مردان و زنان سودمند واقع شود و برای معاش و معاد به کار آید.

جنتعلیشاه توصیهها و پندواندرزهای خود را بازبانی ساده، قابل فهم اما تأثیرگذار برای مردم روزگار خود بیان و آنان را هدایت و ارشاد میکند. او سعی دارد به دور از تکلف آن چه را که برای زندگی دنیوی و اخروی بشر لازم است و به کار می‌آید در قالب پندواندرز بیان کند. وی با آموزه‌های تعلیمی و اخلاقی انسان خفته را بیدار و هشیار می‌-

کند تا به رفتار و کردار خود توجه کند و پند و اندرز را چون حلقهٔ مرصع در گوش کشد. وی موعظه و پند بر بی خردان را چون بر بلندی رفتن اسب دانسته است.

نصیحت‌نامه از منظر ادبیات تعلیمی

«ایرانیان از قبل از اسلام انسانهایی اخلاق مدار و آراسته به صفات پسندیده بودند و به همین دلیل اخلاقیات مهمترین بخش ادبیات پهلوی را تشکیل می‌دهد» (تفضلی، ۱۳۷۷: ۱۸۰). بعد از ورود اسلام به ایران بیشتر از گذشته به اخلاق و صفات انسانی اهمیت داده شد به همین دلیل تالیف اندرزنامه نویسی رونق گرفت. این کتابها وظیفه تعلیم و اشاعه اخلاقیات در جامعه را به خوبی ایفا کردند.

نسخه خطی "نصیحت‌نامه" به شماره ۳۰۸۲ در مرکز اسناد و نسخه‌های خطی دانشگاه تهران حفظ و نگهداری میشود. خط این نسخه شکسته نستعلیق است و همانطور که از نامش مشخص است در مواعظ و پند و اندرز و شامل یک سلسله معارف عرفانی و دینی است که مولف در پایان عمرش نوشته است. آنچه که در این اثر درخور توجه و اهمیت است بعد تعلیمی و اخلاقی آن است. آنچه که به ارزش اثر افزوده است این است که هر مطلبی را که ذکر کرده است شواهدی از قرآن و روایات آورده است و به همین دلیل روح قرآن و تعالیم دینی در سرتاسر این رساله حاکم است.

اقتباس از آیات قرآن و احادیث نبوی از مهمترین خصیصه‌های سبکی این اثر به شمار میرود که به سخن او اعتباری خاص بخشیده و موجب انسجام آن شده است. اما باید متذکر شد که استفاده از آیات و احادیث بیشتر به اقتضای معنی یا بعنوان تایید یا تاکید بوده است نه برای زینت نثر و آرایش کلام، انچنان که در نثر فنی دیده میشود. مطالعه این اثر نشان میدهد که مولف احاطهای بی نظیر و دقیق به علوم رسمی عصر خویش از جمله فقه و حدیث و منطق و کلام و فلسفه داشته و برای بیان و تفهیم مقاصد خویش به منابع دست اول و کتب هر فن استناد کرده و شواهد بسیار آورده است.

آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی نصیحت نامه

برخی از آموزه‌های اخلاقی نصیحت نامه به شرح زیر است :

- آداب راه رفتن:

راه رفتن شاید از نظر ما یک مسئله ساده و بی اهمیت باشد اما خداوند در قرآن کریم در مورد راه رفتن توصیه‌هایی دارد :

« وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ »

و در زمین با غرور و تبختر قدم بر مدار که خدا هرگز مردم متکبر خودستا را دوست نمی‌دارد. (لقمان : ۱۸)

و در نصیحت نامه آمده است: با فرح و شادی راه مرو «(ص ۱۸۷) (شماره صفحات مربوط به نسخه خطی است) و در همین زمینه باز می‌گوید: «نه بسیار تند برو نه بسیار آهسته» (همان) و در ادامه توصیه می‌کند: «بی ضرورت و احتیاج راه مرو» (همان).

- آداب سخن گفتن

بیشک سکوت و سخن گفتن هریک جایی و مقامی دارد و هرکدام از آنها دارای جنبه‌های مثبت و منفی است. هدف از سکوت مبارزه با انبوه فضول کلام و سخنان اضافی و بیهدف، و احیاناً بیمعنی یا گناه آلود است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۰۶) سخن گفتن باید به موقع و به هنگام باشد. جایی که ضرورت ندارد نباید سخن گفت و چه بسا سکوت بهتر از سخن گفتن باشد. انسان در پشت زبانش پنهان است و به محض این که شروع به سخن گفتن میکند عقاید و افکار او مشخص می‌شود.

مولای متقیان حضرت علی (ع) فرمودند: «لَا خَيْرَ فِي الصَّمْتِ عَنِ الْحُكْمِ كَمَا أَنَّهُ لَا خَيْرَ فِي الْقَوْلِ بِالْجَهْلِ» آنجا که باید سخن درست گفت، در خاموشی خیری نیست. چنان که در سخن ناآگاهانه نیز خیری نخواهد بود. (نهج البلاغه: حکمت ۱۸۲)

از نظر جنتعلیشاه سخنی که در آن فایده و ثمری نیست نباید بیان شود و زیاد سخن گفتن صفای درون را از بین می‌برد. او سکوت را بر زیادگی گویی ترجیح می‌دهد و آن را باب النجات مینامد. توصیه‌های او در این زمینه:

- زیاده گویی صفای دل را زایل کند . (ص ۲۰۳)
- مهر بر زبان خود زن چنانکه بر طلا و نقره خود میزنی . (ص ۲۰۵)
- چون مالک زبان خود نشوی به زبان آفتی و پشیمان‌های بزرگ بینی. (ص ۳۱۷)
- سخنی که در آن ثمری نبینی البته مگو . (ص ۳۱۳)
- در نصیحت نامه میخوانیم: « صدای خود را پست کن و همچون خر صدا مکن
» (ص ۱۸۷) که تلمیح است به آیه شریفه:
« وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ » . (لقمان : ۱۹)
- در رفتار میانروی اختیار کن و سخن آرام بگو ، نه با فریاد بلند که منکر و زشت
ترین صداها صوت الاغ است .
- نویسنده بارها مخاطب خود را از لغو و بیهوده گویی و خنده بی جا باز داشته است:
- « شوخی کمتر کن و هیبت خود را به باد مده » (ص ۱۸۹) .
- « در غیر موضع تعجب خنده مکن . از خنده پری دهان برحذر باش » (ص ۱۸۹) .

– دل نبستن و توجه نکردن به دنیا

دنیا با تمام شگفتیها و زیباییهایش برای انسان خلق شده است تا در آن زندگی کند
و راههای کمال را طی کند و به مقصد نهایی که وصال الی الله است برسد . دنیا سرای
گذراست نه جای ماندن ، همانطور که پیامبر اکرم (ص) فرمودند « الدنيا مزرعُ الآخرة »
باید به فکر توشهای برای آخرت خود بود و نباید فریب دنیا را خورد .

از گذشته تا کنون شاعران و اندیشمندان بسیاری درباره ناپایداری و بی اعتباری دنیا
سخن گفته و به مذمت دنیا پرداخته اند . اگر با دقت توجه کنیم در میابیم که دنیا جای
رشد و بالندگی و پراز زیباییهایی است که مارا به یاد خالق یکتا میاندازد . به در یای
بیکرانس نگاه کن و بین که چگونه آرامش را به تو هدیه میدهد . اگر به آسمان پرستاره -
اش نگاه کنی تمام آلام و دردهای خود را فراموش میکنی . باید بیدار و آگاه باشیم و
مشغول زیباییها و خوشیهای زود گذر نشویم .

«دنیا و دنیاخواهی از موضوعاتی که در جامعه ما دارای دوجلوه متفاوت و حتی متضاد است. در یک سو چهرهای منفی با هشدارهای تند و دافعه‌های بسیار می‌یابیم، به گونه‌های که افزون بر نهی از نزدیک شدن دنیا و زینتهای خیره کننده آن، ملعون نامیده شده،..... اما از سوی دیگر "دنیا خانه پرهیزگاران"، "محل ذخیره اعمال صالحان" و "پلکان صعود به سوی آخرت" معرفی شده است» (لقمانی، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

جنتعلیشاه با وجدان بیدار خود به مردم سفارش میکند که غرق در دنیا نشوید و به آن دل نبندید. از طرف دیگر ترک کامل دنیا را نمیپذیرد و درمورد دنیا و زندگی در آن توصیه‌هایی دارد:

- «هرکه انقلاب دنیا را درست ملاحظه کند هرگز دل به او نبندد» (ص ۱۸۷)
- «عمر دنیا دراز است برای صاحبان اعمال شایسته و کوتاه است برای اهل غفلت» (همان)
- «از فوت امور دنیوی خود اندوهناک مشو که بلا از تو دور شده» (ص ۱۸۹).
- «بالکلیه تحصیل دنیا را ترک مکن که عیال مردم گشته، محتاج به ایشان شوی و احتیاج عین مذلت است» (ص ۱۸۹)
- «به دنیا آن قدر فرو مرو که به آخرت تو ضرر رساند» (ص ۳۱۱).
- «اگر در دنیا مغلوب شوی سهل باشد. سعی کن که در آخرت مغلوب نشوی مغلوب شدن در امر آخرت به آن می شود که علم را از جایی که باید تحصیل کنی نکردی» (ص ۳۱۱).
- «بی پروا پای بر دنیا منه که دریایی است پنهان در زیر کاه» (ص ۳۲۳).
- «چون به پنجاه رسیدی دیگر اعتباری به عمر خود مدار و در تلافی مافات تعجیل کن و آرزوها را از دل دور نما که چندان فرصتی نخواهی داشت و خود را به زودی سبکبارکن و آنچه برای سفر آخرت لازم باشد به تعجیل تمام مهیا کن و ایمن منشین» (ص ۳۱۹).

امامان معصوم نیز هشدار می‌دهند که دنیا سرای گذر است و نباید به این دنیای فانی دل بست. باید به فکر توشه برای سفر آخرت بود. امام علی (ع) فرمودند:

«ایها الناس، انما الدنیا دار مجاز و الاخره دار قرار، فخذوا امن ممرکم لمقرکم، ولا تهیکوا استارکم عند من یعلم اسرار کم و اخرجوا من الدنیا قلوبکم، من قبل ان تخرج منها ابدانکم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۴) ای مردم این دنیا سرایی است که گذرگاه شماس است و آخرت، سرایی است پایدار. پس از این سرای که گذرگاه شماس است برای آن سرای که قرارگاه شماس است، توشه بگیرید.

- آداب مصاحبت و همنشینی

یکی از مسائل مهم در ارتباط اجتماعی انسانها با یکدیگر انتخاب دوست و همنشین است. افراد ناخودآگاه تحت تأثیر افکار، عقاید، اخلاق و رفتار همنشین خود هستند و بسا همان افکار و عقاید را تقلید میکنند. همنشین انسان باید به رشد و تعالی او کمک کند نه اینکه مایه تباهی و نابودی او شود. «شک نیست که هر کس به تناسب درک و دریافت خود به همنشینی و مجالست با دیگران نیازمند است و در این وظیفه رعایت ادب و اخلاق، حتی آراستن خود برای مردم باید مطرح باشد. البته ما را هشدار داده‌اند با هر کسی همنشینی و مؤانست نداشته باشیم به ویژه افراد پرحرف، فحاش، بیماران اخلاقی، آلودگان، حتی حضور در مجالس زیانبخش، و دیگر عوامل فسادانگیز. علی (ع) فرمود از مصاحبت با فسّاق بپرهیز که شر به شر ملحق میشود. "ایاک و مصاحبه الفسّاق فان الشر بالشر یلحق" (قائمی، ۱۳۷۲: ۲۹۶). خداوند بلند مرتبه درقرآن کریم می - فرماید:

« وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصّٰدِقِیْنَ الشُّهَدَاءِ وَ الصّٰلِحِیْنَ وَ حَسُنَ أُولَئِكَ رَفِیْقًا » (نساء: ۶۹) و آنانکه خدا و رسول را اطاعت کنند البته با کسانی که خدا به آنها لطف و عنایت کامل فرموده یعنی با پیمبران و صدیقان و شهیدان و نیکوکاران محشور خواهند شد و اینان (در بهشت) چقدر نیکو رفیقانی هستند.

- حضرت علی علیه السلام می فرمایند: «از دوستی با بی خردان و خلافکاران بپرهیز زیرا هر کس را از آنکه دوست اوست می شناسند.» (نهج البلاغه: نامه ۶۹)
- جنتعلیشاه توصیه میکند که یاران و برادرانی که انتخاب میکنی باید صاحب مروت و عقل و عفت باشند. وی انسان را از مصاحبت و دوستی با ستمکار، فاسق، نادان برحذر میدارد و در مقابل، به همنشینی با حکما تشویق میکند.
- «با حکما همنشینی کن» (ص ۱۸۹).
- «با علما و حکما مجادله مکن که علم و حکمتشان از تو منتزع خواهد شد» (ص ۱۸۹).
- «برادران و یاران که اختیار کنی از صاحبان مروت و ثروت و مال و عزت و عقل و عفت باشند» (ص ۳۱۳).
- «در راه دوستان مشقتی که بینی نفس خود را صبر فرما و از پیش در مرو» (ص ۳۱۳)
- .
- «با ستمکاران همراهی مکن و دوستی منما . با فاسق برادری منما» (ص ۳۱۱).
- «اگر حکیم و دانا تو را بزند و برنجاند خوشتر از آن است که نادان تو را بنوازد» (ص ۳۱۹).
- «با متهم مصاحبت مکن» .
- «منازعه با دانا البته مکن» .
- «یاران دینی بهتر از فرزندان جانی» (ص ۳۱۱).
- «با هر که نشستی از او توقع مدار امری را که بر او دشوار باشد که آن همنشین از تو متنفر خواهد بود و بی مونس و بی یاور خواهی ماند و چون تنها ماندی مخذولی ، و خواری و بی مقداری را مهیا باش» (ص ۳۱۵) .
- «البته هرگز جاهلی را به رسالت مفرست اگر عاقلی برای رسالت نیابی پس خود رسول خود شو» (ص ۳۱۵)

میانه روی و اعتدال از دیگر مواردی است که در مصاحبت با افراد باید به آن توجه داشت. در نصیحت نامه آمده است: «نه بسیار شیرین باش که تورا بخورند نه بسیار تلخ که به دورت افکنند» (ص ۳۲۱)

- مذمت اذیت و آزار دیگران

تنها بعد جسمی آزار و اذیت نکوهیده نیست. خیلی وقتها بدون توجه حتی با حرفی نسنجیده باعث آزار دیگران میشویم. تهمت، استهزا، تمسخر طعنه زدن و نگاه تحقیر آمیز خود نوعی آزار و اذیت روحی - روانی است.

در قرآن کریم آیات بیشماری در ارتباط با آزار و اذیت بیان شده است. خداوند از این صفات به عنوان صفات رذیله یاد میکند و مردم را از داشتن چنین صفاتی برحذر میدارد: «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيَرٍ مَّا اكْتَسَبُوا فَكَذَلِكَ أَحْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» (احزاب: ۵۸) و آنانکه زنان و مردان با ایمان و بی تقصیر و گناه را بیازارند (بترسند که) دانسته گناه و تهمت بزرگی را مرتکب شده‌اند.

جنتعلیشاه با بهره گیری از تعالیم اسلامی و آموزه‌های دینی توصیه میکند که از آزار و اذیت، ستم کردن، بهتان زدن به مؤمن باید پرهیز کرد و عواقب این گناه بزرگ بزرگ را گوشزد میکند.

- «از اذیت رسانیدن به خلق حذر کن که پایمال خواهی شد».

- «از ستم و ظلم بر ضعیف بسیار بترس که سرنگون میشوی»

- «تا میتوانی کسی را خجالت مده».

- «البته طعنه به کسی مزین» (ص ۳۱۹).

- «چون به کسی ستم کنی بر خود رحم کن که ضرر آن ظلم را به خود میرسانی»

(ص ۳۲۱).

- «اگر به مؤمنی بهتان بگویی یا بگویی در حق او چیزی که در او نیست روز قیامت به زیر آتش نشانند».

- «کم آزار باش و زاری هرچند بیشتر بهتر».

- «تا میتوانی کسی را میازار که خیر ندارد» .
- «اگر مؤمنی را به حزن اندازی پس تمام دنیا را به او بدهی کفاره این معنی نخواهد شد و اجری نخواهد داشت» .
- «هر کس به غیر حق اذیت کند کسی را مثل ان است که مکه و بیت المعمور را خراب کرده باشد ده مرتبه و مثل این است که هزار ملک مقرب را کشته باشد» .
- «مؤمن را به اعتبار فقر او خوار و حقیر مشمار که روز قیامت مفتضح خواهی شد» .
- «به عبث حیوانی را میازار که روز قیامت از دست تو فریاد خواهد برآورد» (ص ۲۰۱).

- توصیه به نیکویی ، خوش رویی و حسن خلق

«روایات اسلامی ما تعبیرهای ارزنده ، مهم و هشداردهنده‌ای در رابطه با اخلاق و حسن خلق دارند. در تعبیری آمده است که حسن خلق رأس ایمان است و تعبیر از آن به رأس بدان معنی است که اگر اخلاق نیکو نباشد ایمان حیاتی نخواهد داشت» (قائمی ، ۱۳۷۲ : ۵۷).

برای ادامه حیات و داشتن زندگی مسالمت آمیز همراه با آرامش در کنار یکدیگر باید موازین اخلاقی را رعایت کرد. با داشتن اخلاق نیکو و داشتن فضائل اخلاقی، در عین حال میتوان هم به رشد و تعالی خود کمک کرد و هم جامعه‌های سالم و بدون فساد داشت.

در قرآن و روایات اسلامی بر اخلاق نیک و حسن خلق تأکید بسیار شده است و اهمیت این فضیلت اخلاقی تا آنجا است که خداوند بلند مرتبه در قرآن خطاب به پیامبر رحمت و مهربانی میفرماید : « وَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ » (القلم : ۴) و در حقیقت تو بر نیکو خلقی عظیم آراسته ای .

پیامبر اکرم (ص) نیز که خود اسوه اخلاق حسنه بودند فرموده‌اند : «أقربُکُم مِنِّي مَجْلِساً یَوْمَ الْقِیَامَةِ أَحْسَنُکُمْ خُلُقاً وَ خَیْرُکُمْ لِأَهْلِهِ» (ابن بابویه ، ۱۳۷۸، جلد ۲ : ۴۰) نزدیک‌ترین شما به من از نظر جایگاه در قیامت نیکوترینتان از جهت اخلاق و بهترینتان نسبت به خانواده‌اش است.

امام علی (ع) در همین زمینه چنین فرمودند: «حُسْنُ الْخُلُقِ مِنْ أَفْضَلِ الْقِسْمِ، وَأَحْسَنُ الشُّبُهَاتِ» (غرر الحکم: ۴۱۵) حسن خلق از برترین بهره‌ها و بهترین خوی‌هاست. جنت علیشاه بازبانی ساده و به دور از تکلف توصیه می‌کند که با مردم خلق نیکو داشته باشید و از کج خلقی کردن پرهیز کنید. او معتقد است که دل دوستان را با خوش رویی میتوان به دست آورد. از نظر او بدکرداری همانند زهری است که به محض دیدن باید از خود دور کرد.

- «با جمع مردم خلق خود را نیکو کن که فواید بیمنتها خواهی یافت».
- «اگر آن قدر مال نداری که دل خویشان و دوستان خود را بدست آوری باری از خوش خویی و خوش رویی با ایشان مضایقه مکن».
- «زندهار زندهار حذر کن از دلتنگ شدن و کج خلقی کردن و صبر نکردن بر آنچه از دوستان خود بینی که با وجود این اخلاق دوستی دیگر برای تو باقی نمی‌ماند و همه از تو روی گردان خواهند شد» (ص ۳۱۳)
- «به عادات پسندیده خود را عادت ده تا خلف نیکان گذشته شوی» (ص ۳۱۱)
- «نیکی به کسی کن که اهل آن باشد».
- «در احسان به خلق میانه رو باش».
- «از بدی دوری کن تا بدی از تو دوری کند» (ص ۳۱۵).
- «هر که به تو نیکی کند مکافات نیکی کن و هر که با تو بدی کند اگر نتوانی به او نیکی کنی لااقل او را به بلائی خود واگذار که تو هر قدر با او بدی کنی نتوانی به قدر به قدر آن چه او به خود بدی کرده به جای آری» (ص ۳۲۱)

- توصیه به صلۀ رحم

از بهترین و نیکو ترین اعمال پسندیده که در قرآن و تعالیم اسلامی به آن سفارش شده صلۀ رحم و پیوند خویشاوندی است. اما اینکه صلۀ رحم دارای چه فواید و آثاری است آیات و روایات ما در این رابطه پاسخهایی داده‌اند که برخی از آنها بدین قرار است: صلۀ رحم موجب آبادانی شهرها و افزایش عمرهاست.

- صله رحم اخلاق رانیکو میگرداند. باعث گشادگی، پاکی روان، افزایش روزی و به تأخیر افتادن مرگ است.
- هیچ چیز به میزان صله رحم موجب افزایش عمر نیست.
- صله رحم و نیکوکاری حساب قیامت را برافراد آسان میسازد، افراد را از گناهان دور میدارد. (قائمی، ۱۳۷۲: ۱۵۱)
- جنت علیشاه نیز با تکیه بر تعالیم اسلامی و آموزه‌های دینی به اهمیت صله رحم پی برده است و به ترک نکردن این امر الهی سفارش میکند.
- «هر که صله رحم را ترک نکند حضرت امیر علیه السلام ضامن است که اهلش او را دوست بدارند و مالش فراوان گردد و داخل بهشت گردد».
- «قطع رحم عمر را کوتاه کند تا آن که اگر سی سال از عمر او باقی باشد به یک سال برسد» (ص ۱۱۹).

نتیجه‌گیری

- بنا بر آنچه گفته شد میتوان نتیجه گرفت که:
- علی نقی ابن محمد رضا همدانی در مذهب، شیعه دوازده امامی و در تصوف صوفی پایبند به اصول و عقاید اسلام است. البته تشیع مؤلف و ارادت ایشان به ائمه اطهار با توجه به مندرجات متن امری روشن است. علی نقی بن محمد رضا همدانی در اثنای متن اشاره‌ای به مقامات و احوال سیرو سلوک می‌کند و بیانگر این مطلب است که او به مراحل سیرو سلوک عرفان آشنایی دارد.
- مؤلف با نگارش این اثر کوشیده است از عقاید و افکار عرفای حق و ارباب معرفت دفاع کند و بازبانی تأثیر گذار و با دلیل و برهانی قاطع بیان میدارد که آنها در متابعت احکام شرع سر مویی پافراتر نمیگذارند و به غیر آنچه از انبیا و ائمه اطهار علیهم السلام رسیده اعتقاد ندارند و راه آنها ادامه دهنده راه انبیا است. او هر جا که از عقاید عرفای حق دفاع میکند به هیچ فرقه و طریقه دیگری توهین نکرده و از آنان به احترام یاد میکند.

- نصیحت نامه از لحاظ بعد تعلیمی ارزشمند است . جنت علیشاه از علمای شیعه و اقطاب سلسله کوثریه است و با بهره‌گیری از تعالیم اسلامی و آموزه‌های دینی به پند و اندرز و ارشاد مخاطب خود پرداخته و مقصود خود را در قالب جملات کوتاه و ساده بیان کرده است .

منابع و مأخذ

- ۱ - قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه ای.
- ۲ - نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.
- ۳ - تفضلی، احمد. (۱۳۷۷). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران: سخن.
- ۴ - ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۷). عیون اخبار الرضا، جلد ۲، ترجمه حمید رضامستفید، علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۵ - جهانبخش، جويا. (۱۳۷۸). راهنمای تصحیح متون، تهران: میراث مکتوب.
- ۶ - شیخ الاسلامی، حسین. (۱۳۷۷). غررالحکم، جلد ۱، قم: انتشارات انصاریان.
- ۷ - درایتی، مصطفی. (۱۳۸۹). فهرست دست نوشته های ایران (دنا)، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- ۸ - قائمی، علی. (۱۳۷۲). اخلاق و معاشرت در اسلام، تهران: انتشارات امیری.
- ۹ - لقمانی، احمد. (۱۳۸۷). اخلاق فاطمه (ع). خانواده و جامعه، قم: بهشت بینش.
- ۱۰ - مایل هروی، نجیب. (۱۳۶۹). نقد و تصحیح متون، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۱۱ - مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). اخلاق در قرآن (اصول مسائل اخلاقی)، جلد، قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع).
- ۱۲ - همایونی، مسعود. (بی تا). تاریخ سلسله های نعمه الهیه در ایران از سال ۱۱۹۰ هجری قمری تا سال ۱۳۹۹ ه ق، تهران: مکتب انتشارات ایرانی.
- ۱۳ - نرم افزار فرهنگ جامع روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

اخلاقیات و آموزه‌های اجتماعی در مثنوی معنوی

دکتر مریم محمودی¹

حسن قربانی²

چکیده

آموزه‌های اخلاقی و تربیتی مولانا در مثنوی معنوی تاکنون از جهات مختلفی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته اما نظرات او درخصوص اخلاق یا آموزه‌های اجتماعی کمتر مورد توجه محققان واقع شده است. نگارندگان در مقاله حاضر به بررسی این مهم پرداخته‌اند. بررسیها نشان داد که اندیشه اجتماعی مولانا را، به اعتباری می‌توان، به دو بخش تقسیم کرد. نخست آن بخشی که مأخوذ از روابط اجتماعی موجود (وضع موجود) است که می‌توان از آن به رئالیسم اجتماعی تعبیر کرد. رستنگاه این بخش از اندیشه اجتماعی مولانا، باید‌ها و نبایدهای واقع‌گرایانه جامعه است و مولانا آن‌ها را در قالب نظریه‌های اجتماعی، برای اصلاح ساختار اجتماعی موجود و هنجارمند کردن و ضابطه‌مند ساختن روابط انسانی بیان داشته است. بخش دیگری از دیدگاه‌ها و نگرش‌های اجتماعی مولانا نیز جهت‌گیری آرمان‌گرایانه دارد و انسان آرمانی و مدینه فاضله (آرمان شهر) را ترسیم می‌کند، که به دلیل گستردگی بحث در مجالی دیگر به آن پرداخته خواهد شد. **واژه‌های کلیدی:** ادبیات تعلیمی، اخلاق، آموزه‌های اجتماعی، مثنوی معنوی.

۱ - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

۲ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

۱ مقدمه

تعلیم، مصدر باب تفعیل عربی است به معنای آموزش دادن و در اصطلاح، ادبیات تعلیمی یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین انواع ادبی است که هدف اصلی آن آموزش است. این اصطلاح از بدو پیدایش به دو معنای خاص و عام به کار رفته، در گذشته معنای خاص آن بیشتر مورد توجه بوده، اما بعدها معنای عام آن اهمیت فوق‌العاده‌ای یافته است:

الف) ادبیات تعلیمی در معنای خاص خود شامل دستورالعمل‌هایی بوده که به آموزش یک فن یا هنر خاص اختصاص داشته است. قدیمی‌ترین نمونه از این دست، شعری از هسیود یونانی (قرن هشتم قبل از میلاد) است که تجربه‌های خود را در کشاورزی به برادر خود می‌آموزد. ویرژیل شاعر رومی نیز منظومه‌ای دارد که موضوع آن چگونگی اداره مزرعه و نگهداری از آن است. این نوع ادبیات در زبان فارسی نیز نمونه‌هایی دارد از جمله: «نصاب الصبیان» ابونصر فراهی در لغت، دانشنامه میسری در داروشناسی و طب. (رستگار فسایی، ۱۳۸۰: ۳۷۷)

ب) در معنای عام به آثاری گفته می‌شود که موضوع آن مسائل اخلاقی، عرفانی، مذهبی، اجتماعی، پند و اندرز، حکمت و ... است. امروزه وقتی از ادبیات تعلیمی سخن می‌گویند، منظور ادبیات تعلیمی در معنای عام است. (داد، ۱۳۸۵: ۲۰ و میرصادقی، ۱۳۸۵: ۱۷۹) در یک تقسیم بندی دیگر اگر آموزه‌های اخلاقی و تربیتی موجود در ادبیات فارسی را مورد مذاقه قرار دهیم، خواهیم دید که بخشی از این آموزه‌های را می‌توان آموزه‌های اخلاقی فردی، برخی را خانوادگی و برخی دیگر را اجتماعی نام نهاد. به نظر می‌رسد که شاعران فارسی زبان در سرودن شعر تعلیمی متأثر از اندرزنامه‌هایی باشند که قبل از اسلام در دوران ساسانیان نوشته شده بود. آفرین‌نامه اثر بوشکور بلخی و کلیله و دمنه منظوم رودکی که بیت‌هایی پراکنده از آن‌ها باقی مانده است، از قدیم‌ترین نمونه منظومه‌های تعلیمی است که در زبان فارسی دری به جا مانده است؛ امانخستین اثر

منظوم و مستقل فارسی در اخلاق، پندنامه انوشیروان است که بدایعی بلخی، معاصر سلطان مسعود، آن را سروده است.

در شعر فارسی اولین شاعری که به قطعاتی در وعظ و حکمت از او باقی مانده رودکی، شاعر قرن چهارم است، از معاصران او می‌توان از شهید بلخی، ابوشکور بلخی، دقیقی طوسی اشاره کرد. (شمیسا، ۱۳۸۹، ۲۶۹) این موضوع در ادبیات فارسی با فردوسی، کسایی و ناصر خسرو ادامه پیدا می‌کند. (صفا، ۱۳۸۶: ۹۹) از اوایل قرن ششم هجری سنایی غزنوی باب جدیدی را در سرودن اشعار حکیمانه و عارفانه باز میکند. وی معانی حکمی و عرفانی را آمیخته با اندرز و نصیحت با عبارات فصیح و خیالات عالی و تعبيرات کمنظیر همراه می‌آورد. (رزمجو، ۱۳۷۴: ۸۲-۷۹) پس از سنایی، شعرا و عرفای دیگری چون عطار، مولانا و ... این راه را ادامه می‌دهند. در واقع آنچه که باعث رونق و شکوفایی و دوام ادبیات تعلیمی گردید، شکل‌گیری عرفان و تصوف در فرهنگ ایران بود. عارفان که فرهنگ کناره‌گیری از دنیا را پیش گرفته بودند، مرتب انسان‌ها را به ناپایداربودن دنیا و گذرا بودن لذت‌ها و غم‌های آن متوجه می‌کردند؛ بنابراین عرفان عمده‌ترین سهم را در ادبیات تعلیمی ایران دارد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۲) در میان همه شعرا و عرفا سهم جلال‌الدین محمد بلخی و مثنوی معنوی او را نمی‌توان نادیده گرفت. مولانا و مثنوی او یکی از قله‌های رفیع عرفانی ماست و آموزه‌های تربیتی و اخلاقی مطرح شده در این کتاب از جهات مختلفی قابل بررسی است.

برخی از مهم‌ترین تحقیقاتی که تاکنون در خصوص آموزه‌های تربیتی و اخلاقی مثنوی معنوی تاکنون عبارتند از: حسین بهزادی اندوهجردی (۱۳۸۰)، در مقاله شیوه تعلیم در مثنوی معنوی، برخی از مفاهیم تربیتی موجود در مثنوی معنوی و شیوه مولانا برای تعلیم و تربیت را مورد بررسی قرار می‌دهد. مهدی ربیعی (۱۳۸۹) در مقاله اهداف تعلیم و تربیت از دیدگاه مولانا بر اساس دفتر اول مثنوی معنوی (۲۰۱): اهداف تعلیم و تربیت مولانا را بررسی می‌کند. خیرالنسا مسلمی‌پور (۱۳۹۲) در پایان نامه آموزه‌های تربیتی و اخلاقی در مثنوی معنوی: آموزه‌های تربیتی و اخلاقی را در مثنوی معنوی مورد واکاوی

قرار می‌دهد و اگرچه اشاره‌ای به اخلاق اجتماعی می‌کند ولی توجه بیشتر وی بر اخلاق و آموزه‌های فردی است، هر چند در آن خصوص نیز حق مطلب به خوبی ادا نشده و مطالب به صورت گسسته و بدون ایجاد پیوندی زیبا بین آن‌ها تنظیم شده است. محمد بارانی و رشید گل افشانی در مقاله مثنوی، دریای فضایل تربیتی و تعلیمی به معرفی خلیقات و آدابی می‌پردازد که می‌تواند انسان را به مقام خلیفه‌اللهی برساند. البته نویسندگان و محققان دیگری مانند علی بورونی (۱۳۹۲) در مقاله رویکرد اخلاقی مولوی به عقل و نفس در مثنوی معنوی، برخی از آموزه‌های اخلاقی را به صورت اختصاصی مورد بررسی قرار داده‌اند که به دلیل فراوانی این نوع از مقالات به آن‌ها پرداخته نمی‌شود. همچنین فرهاد طهماسبی (۱۳۸۹) در مقاله بازتاب مسائل اجتماعی - فرهنگی در مثنوی معنوی (نگاهی به مثنوی از منظر جامعه شناسی ادبیات) به بررسی مسائل اجتماعی در مثنوی معنوی می‌پردازد که البته در این مقاله بیشتر طبقه‌بندی اقشار مختلف جامعه در مثنوی نشان داده شده است.

همین موضوع نگارندگان را بر آن داشت که به بررسی آموزه‌های تربیتی و اخلاقی در مثنوی معنوی مولانا بپردازند؛ ولی به دلیل گستردگی مفاهیم تربیتی مطرح شده در مثنوی، در مقاله حاضر صرفاً به بررسی اندیشه‌ها و آموزه‌های مرتبط با حوزه اجتماعی در مثنوی معنوی پرداخته شده است؛ در واقع نگارندگان در پی آن هستند که بدانند نگاه مولانا به جامعه چگونه است و او چگونه تصویر از جامعه ارائه می‌دهد؟ و همچنین پاسخ دهند که مهم‌ترین آموزه‌های مولانا در حوزه ارتباط‌های اجتماعی چیست؟

۲ - آموزه‌ها و اندیشه‌های اجتماعی مولانا در مثنوی معنوی

مراد از اندیشه (نظر، نظریه)، اندیشیدن براساس اندازه و مقیاس (معین، ذیل کلمه نظریه) و محصول طبیعی و فرآیند شده آن، فرضیه‌هایی است که متغیرها یا علت‌ها و معلول‌های آن، عینی، غیرانتزاعی، کمی و قیاسی باشند نه سمعی. بنابراین عناصر تشکیل‌دهنده اندیشه (نظریه)، امور تصدیقی (احکام مبتنی بر تصورات) است: نه امور بدیهی یعنی معارف بی‌نیاز از تأمل و فکر و استدلال. موضوع اندیشه اجتماعی، ساختار

روابط کنش‌های اجتماعی و نمادها و نمایه‌های آن (گروه‌های اجتماعی، نهادهای اجتماعی، قشرهای اجتماعی، سازمان‌های اجتماعی، فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌ها و ...) می‌باشد. خاستگاه اندیشه اجتماعی (برداشت) نظریه پرداز و زمینه تولید آن «واقعیات موجود» در «حیات اجتماعی» و عناصر متشکله آن یعنی «نظم، منطق، توصیف و تبیین» است که این عناصر، کلیت نظریه را به صورت ساختار و پیوستاری قابل قبول در می‌آورند. در تعریفی دیگر نظریه اجتماعی محصول فرایند تفکر اجتماعی است و تفکر اجتماعی، در طول حیات انسان، به صورت‌های گوناگون وجود داشته و در هر دوره‌ای به نامی خوانده شده و به رنگی در آمده است. (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۲۰)

اندیشه اجتماعی مولانا را، به اعتباری می‌توان، به دو بخش تقسیم کرد. نخست آن بخشی است که مأخوذ از روابط اجتماعی موجود (وضع موجود) است که می‌توان از آن به رئالیسم اجتماعی تعبیر کرد و بخش دیگری که مأخوذ از نگاه آرمانگرایانه مولانا به زندگی و در واقع تصویری از مدینه فاضله و آرمانشهر اوست. بخش‌های قابل ملاحظه‌ای از حکایات و تمثیلات مثنوی، به تحلیل و تفسیر رفتارها و کنش‌های اجتماعی انسان دلالت دارد. عارف بلخ، در این تحلیل‌ها با استمداد از نیروی مشترک ذوق و استدلال، به ریشه‌یابی و ریشه‌شناسی و تأویل زیباشناختی کنش‌ها، تعامل‌ها و قضاوت‌های انسان در جامعه می‌پردازد. رستنگاه این بخش از اندیشه اجتماعی مولانا، بایدها و نبایدهای واقع‌گرایانه جامعه است و مولانا آن‌ها را در قالب نظریه‌های اجتماعی، برای اصلاح ساختار اجتماعی موجود و هنجارمند کردن و ضابطه‌مند ساختن روابط انسانی بیان داشته است که در ادامه به برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۲- تأویل انگیزه‌های سودپرستانه و پراگماتیستی برای رفتارهای اجتماعی و

ضرورت تقیه

نگاه نقاد و موشکاف مولانا، کنش‌ها و گرایش‌ها و نگرش‌های اجتماعی را با منطق روان‌کاوانه و واقع‌گرایانه به تحلیل می‌نشیند و انگیزش‌های مادی و منفعت‌طلبانه را منشأ تکوین آن‌ها می‌شمارد. او جامعه را مانند بازار بزرگی تصور می‌کند که در آن، روابط

انسانی و ارتباطات اجتماعی، براساس جلب منافع و دفع ضرر استوار است. در این جامعه، هیچ سلامی بدون طمع نیست. فرد فقط تا زمانی به ممنوع خود احترام می‌گذارد و به او ابراز دوستی می‌ورزد که برای او منشأ جلب منفعت و دفع مضرتی باشد؛ اما وقتی که احساس کرد، سیب به پیازی گندیده تبدیل شده و دیگر فایده‌ای از او بر نمی‌خیزد، او را رها می‌کند و به سیب دیگر روی می‌آورد و . . . در این جامعه، روابط انسانی براساس مدیریت نردبانی تنظیم می‌شود، مدیریتی که در آن نردبان‌ها پس از استفاده، تبدیل به هیزم می‌شوند.

دست کی جنبد به ایثار و عمل	تا نبیند داده را جانش بدل
تا نبیند کودکی که سیب هست	او پیاز گنده را ندهد ز دست
این همه بازار بر بوی غرض	بر دکانی شسته بر بوی عوض
صد متاع خوب عرضه می‌کنند	و اندرون دل عوض‌ها می‌تند
یک سلامی نشنوی ای مرد دین	که نگیرد آخرت آن آستین
بی طمع نشینده‌ام از خاص و عام	من سلامی ای برادر و السلام

(مولوی ، ۱۳۶۹: ب ۶۱-۳۳۵۳)

در نگرشی دیگر، شیوه‌های مختلف و ترفندی‌های رنگارنگ را در بهره‌کشی انسان از انسان گوشزد می‌کند و به انسان توصیه می‌نماید که اگر هنر و کمالی دارد، آن را پنهان نگه دارد؛ زیرا اگر دانه باشد طعمه مرغان می‌شود و اگر گُل باشد، سرش به دست کودکان از شاخه بریده می‌شود، پس باید به شیوه ملامت‌یان عمل کند؛ اگر دانه است، خود را دام بنمایاند و اگر گل است، خود را گیاه نارس نشان دهد؛ زیرا در جامعه مبتنی بر اصطحاک منافع، پر زیبای طاووس، دشمن جان او می‌شود، نافه معطر آهو، طمع صیادان را به سوی او برمی‌انگیزاند؛ عاج گران‌قیمت فیل، ضربه مرگ‌آور و نفس‌گیر پیل‌بان را بر پیکرش فرود می‌آورد و خونش را می‌ریزد و جاذبه پوستین لطیف، تیغ مرگبار صیادان را به سوی روباه صحرا سوق می‌دهد. پس هر کس که حسن و کمال خود را به نمایش درآورد، آرامش و قرار نخواهد داشت؛ زیرا حسادت دشمنان، او را پاره



پاره و مزاحمت دوستان، او را بیچاره خواهد کرد. این گونه تحلیل‌های اجتماعی مولانا نشأت گرفته از جامعه ایست که مردمانش آدمی خوارند. آنان در مصیبت هموعان، شادی‌کنان، الفاظ تأسف بر زبان می‌نشانند و به سلام‌ها و اظهار ارادت‌های آن‌ها نمی‌توان اعتماد کرد.

دانه باشی مرغکانت بر چندند	غنچه باشی کودکانت بر کنند
دانه پنهان کن به کلی دام شو	غنچه پنهان کن گیاه بام شو
هر که داد او حسن خود را در مزاد	صد قضای بد سوی او رو نهاد
چشم‌ها و خشم‌ها و اشک‌ها	بر سرش ریزد چو آب از مشک‌ها
دشمنان او را غیرت می‌درند	دوستان هم روزگارش می‌برند

(همان: ب ۴۷-۱۸۴۳)

۲-۲- تحلیل ناسپاسی و ظلم آدمیان به یکدیگر

مولانا در مثنوی انسان‌ها را بسیار ناسپاس نشان می‌دهد؛ زیرا اگر به آن‌ها خوبی کنی، در قبالت بدی می‌بینی، جواب جوانمردان را باناسپاسی و حق ناشناسی می‌دهند. در چنین جامعه‌ایست که بر قامت ناساز خودبینی و جهنم‌خویی، جامه دین می‌پوشانند و تندخویی و تعصب را نام، دین می‌گذارند.

قصه مردی که افعی از کنارش می‌گذشت، ولی او آن افعی را نمی‌دید؛ مرد دیگری که آن صحنه را می‌دید، فریاد کشید تا مرد غافل را آگاه کند؛ اما مرد غافل به جای سپاس، با آن مرد، از در پرخاش درآمد و گفت: خاموش باش و عیشم را منغص مکن. افعی به مرد غافل نزدیک شد و او را نیش زد. مارگزیده در حالی که از درد به خود می‌پیچید، روی به آن مرد کرد و گفت: چرا گریبان ندریدی و مرا از این خطر آگاه نکردی؟ آن مرد در جوابش:

گفت من کردم جوانمردی و پند	تا رهانم مر ترا زین خشک بند
از لثیمی حق آن نشناختی	مایه ایذاء و طغیان ساختی

این بود خوی لئیمان دنی

بد کند با تو چو نیکویی کنی

(همان: ب ۸۰-۹۷۸)

مولانا با وجود چنین دورنمای طاقت‌فرسا و مأیوس‌کننده‌ای از تبهکاری‌های جامعه، باز، امید خود را از دست نمی‌دهد؛ زیرا بر آن باور است که اگرچه ستمکاران بر سرنوشت جامعه چنگ انداخته و خون مردم را در شیشه کرده و «مستانه در زمین خدا نعره می‌زنند»؛ اما ظلم نیز مانند هر جریان طبیعی و اجتماعی دیگر، در روند قهقرایی خود به نقطه اشباع می‌رسد و ثمره تلخ آن در شریان ستمگران به جریان در خواهد آمد. و اذاقها الله لباس الجوع و الخوف بما كانوا یسنعون (قرآن کریم، سوره نحل، آیه ۱۱۲). بنابراین چاه کنی که چاه برای دیگران حفر کرده و ده‌ها تن را در آن زنده به گور می‌نماید، سرانجام خود نیز در اعماق همان چاه سرنگون می‌شود و طعمه مرگ می‌گردد و آن که بر جاه نازد و در زمین خدا استکبار ورزد، سرانجام، چاه جای وی خواهد شد.

۳-۲- نیرنگ و تأکید بر شناخت آن

شناخت ماهیت نیرنگ و شیوه‌های رنگارنگ و اغواگرانه نیرنگ بازان و نیرنگ سازان، بخشی از دغدغه‌های انسان‌اندیشی و انسان‌گرایی مولانا را تشکیل می‌دهد. دیدگاه‌های نیرنگ‌شناسی مولانا، مبتنی بر واقعیات اجتماعی (رئالیسم اجتماعی) و حاصل مشاهدات و تجارب گرانقدر شخصی مولانا و جزیی از ذخایر عقل معاش او، در مواجهه با کنش‌های اجتماعی است. او می‌دید که جامعه آن چنان به بحران هویت گرفتار آمده و روح همبستگی و همدلی آن چنان از جامعه رخت بر بسته که مواضع افراد، ریشه در منافع آن‌ها دارد و روابط انسان‌ها فقط بر حول منافع ناپایدار دنیا دور می‌زند. جامعه‌ای که در آن، نه از شیر خدا خبری است و نه از رستم دستان و نه حتی از انسان. حیوانات ناطق به جای آن که در روند تکاملی خود، به انسان‌های عاشق تبدیل شوند، در سیر قهقرایی، به جانوران درنده و بی‌منطق بدل شده‌اند و گوشت بدن یکدیگر را می‌خورند:

آدمی خوارند اغلب مردمان

از سلام علیکشان کم جوامان

(همان: ب ۲۵۱)

جامعه‌ای که در آن تا خورجینت پر نان است و کیسه‌ات به سامان دوستانت بسیارند،
اما وقتی که خورجینت بی نان و کیسه‌ات بی سامان شد، مگس‌های دور شیرینی از تو
می‌گریزند و به سوی شیرینی‌سرای دیگری روی می‌آورند و قس علیهذا:
ویسه و معشوق تو هم ذات توست وین برونی‌ها همه آفات توست

(همان: ب ۲۲۹)

پس به چرب و شیرین سخنان متملقان نباید فریفته شد و دعوت آن‌ها را نباید دلیل بر
ارادت و خواهندگی آن‌ها شمرد:
خرم آن باشد که چون دعوت کنند تو مگویی مست و خواهان منند

(همان: ب ۲۳۰)

نگاه مولانا به جامعه، محتاطانه است؛ نه بدبینانه و مبانی مردم‌شناسی مولانا، برگرفته از
جان مجروح و فریاد چاک چاک انسان‌هایی است که هنوز هم داغ شمشیرهای عریان و
خنجرهای پنهان بر سینه و پشت آن‌ها به نشانه عبرت روزگاران، به یادگار مانده است.
آن‌ها به هر کسی که گل دادند، به دستشان ساطور زد؛ پس به هیأت مارگزیدگانی
درآمدند که ریسمان‌های سیاه را هم مارهای یخ‌زده می‌پندارند؛ همان مارهای یخ‌زده‌ای
که با چشیدن جرعه‌ای از آفتاب، جان می‌گیرند و دندان‌های زهرآگین خود را در چشم
خانه همسفران و همسفرگان خود فرو می‌برند.

مبانی نیرنگ‌شناسی مولانا، زبان حال مارگزیدگانی است که داغ دندان‌های ماران
خانگی بر دست‌های آنان نقش بسته و برای آن‌ها آئینه عبرت شده است. مارگزیدگانی
که از زید و بکر، یکسره مکر دیده‌اند و زبان‌حال آن‌ها چنین است:

من هلاک فعل و مکر مردمم من گزیده زخم مار و گژدمم
گوش من لایلدغ المؤمن شنید قول پیغمبر به جان و دل گزید

(همان: ۱۱-۹۰۹)

پس در چنین جامعه‌ای، دعوت دوستی و همدلی به منزله صفیر مرگ‌آوری است که
از حنجره صیادان می‌روید نه از منقار مرغان؛ هم‌نفس صفیر مرگ‌آوری است که صیادان

خونریز، پشت آن به کمین نشسته‌اند، صیادانی که پرندگان را به جرم پرواز سر می‌برند و صغیر آن‌ها را نیز از منقار بی‌جان‌شان می‌ربایند تا دست‌مایه فریب مرغان دیگر سازند. مرغان صغیرپرست، چشم‌های آتش‌بار گرگ‌های بیابان را چراغ هدایت می‌پندارند و به کرشمه مهتابی رنگ صغیر، دل می‌بندند و وقتی که به دامگاه نزدیک شدند: سرها بریده بینند بی‌جرم و بی‌جنایت.

دعوت ایشان صغیر مرغ دان	که کند صیاد در مکمن نهران
مرغ مرده پیش بنهاده که این	می‌کند این بانگ و آواز و حنین
مرغ پندارد که جنس اوست او	آید بر دردشان پوست او

(همان: ۳۳-۲۳۱)

زندگی در جهانی که به مثابه لانه ماران است، بازی نیست، بلکه جانبازی و حيله و مکر و دغل‌سازی است و مکر آفرینان به جای شمشیر عریان، سکه‌های درهم و دینار به دست گرفته‌اند تا چشم‌ها را خیره کنند، پس هر خوانی را که تو را از یاوران واقعی جدا کند، اگر سود صد در صد هم پشتوانه‌اش باشد، مپذیر:

هرچه از یارت جدا اندازد آن	مشنو آن را کان زیان دارد زیان
گر بود آن سود صد در صد مگیر	بهر زر مگسل ز گنجور ای فقیر
این شنو که چند یزدان زجر کرد	گفت اصحاب نبی را گرم و سرد
زانک بر بانگ دهل در سال تنگ	جمعه را کردند باطل بی درنگ

(همان: ب ۴۲۲-۴۱۹)

نیرنگ، فقط در چهره روزمرگی رخ نمی‌نماید، بلکه از راه حکمت و دانش نیز وارد می‌شود. نیرنگ وقتی که در لباس حکمت درآید، از خطرناکترین نیرنگ‌هاست. حکمت از زبان ناحکیم جامه فاخری است که به صورت عاریت، بر تن پوشنده جامه، راست گردیده باشد و یا حله سرقت شده ایست که راهزنان بر تن می‌کنند تا دست سرقت نشان خود را در آن پنهان کرده و بر افکار عمومی خاک بپاشد:

حرف حکمت از زبان ناحکیم	حله‌های عاریت دان ای سلیم
-------------------------	---------------------------

گرچه دزدی حله‌ای پوشیده است

دست تو چون گیرد او ببریده است

(همان: ب ۷۴-۶۷۳)

مردان نیرنگ‌پیشه، ماهیت درونی خود را آشکار نمی‌کنند و غیر از آنند که می‌نمایانند. اگر با کسی سرستیز داشته باشند، این دشمنی را در پرده نگه می‌دارند. نیرنگ‌بازان مانند خاری هستند که در زیر آب جویبار به کمین نشسته‌اند تا به پای استحمام‌کنندگان، فرو روند. اگر انسان، بدون تأمل، در چنین جویباری، تن بشوید، خار پنهان، نیش خود را بر بدنش فرو خواهد کرد و در این میان فقط عاقلانند که ذهنی پربار و عقلی آفاق اندیش داشته و از دزدان حله‌پوش و ناحکیمان حکمت‌فروش حذر می‌کنند.

آدمی با حذر عاقل کسی است

آدمی را دشمن پنهان بسی است

می‌زند در دل بهر دم کویشان

خلق پنهان رشتشان و خویشان

بر تو آسیبی زند در آب خار

بهر غسل ار در روی در جویبار

(همان: ب ۳۹-۱۰۳۸)

۴-۲- تحمل و مدارا

مولانا در مقابل همه این ناملازمات انسان‌ها را به تحمل و مدارا دعوت می‌کند. تحمل و مدارا جزئی از فرهنگ روابط انسانی است و نقش کارساز، در ثبات و آرامش جامعه دارد. بنا به نص صریح قرآن مجید، یکی از رموز موفقیت پیامبر اسلام، در توسعه و تعمیق و نهادینه کردن تفکر اسلامی، خویشتنداری و مدارا و اجتناب از خشونت و ترش‌رویی، در ابلاغ و تبلیغ رسالت الهی بوده است، چنان که می‌فرماید: لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک. ای محمد! اگر تو سختگیر و نامهربان بودی، مسلماً مردم از دور تو پراکنده می‌شدند. البته آنچه که از آن به مدارا و سماحت اسلامی تعبیر می‌شود، جزء مباحث روش شناختی دینی است و کاربرد و جواز آن، در شیوه تحقق اصول است نه در خود اصول. مولانا نیز خویشتنداری و مدارا را، در شیوه بیان و نحوه عملی ساختن اصول و بنیان‌های دینی موجه می‌شمارد، نه در ذات اصول. صواب گفتن جزء اصول است و تسامح و نرمش، در اقامه گفتار صائب، روش تحقق اصول؛ مثلاً

اولین تجربه رسالت موسی (ع)، به امر خداوند، حضور در کاخ فرعون و گفت و گو با آن جبار بود. گفت‌وگوی موسی با فرعون، دو مشخصه دارد؛ یکی اعلام وحدانیت و ربوبیت خداوند و فراخواندن فرعون برای گردن نهادن حاکمیت رب السموات و الارض که در واقع، اساس دستور کار موسی بود و دیگری، شیوه ابلاغ وحدانیت خداوند و روش گفت‌وگو با فرعون و درباریان که در واقع مربوط به سبک مدیریت اجرای فرمان خدا بود و حوزه روش شناختی اجرای احکام را شامل می‌شد. مولانا این موضوع را به زیبایی به تصویر می‌کشد.

نرم باید گفت قولاً لینا	موسیا رو پیش فرعون ز من
دیگدان و دیگ را ویران کنی	آب اگر در روغن جوشان کنی
وسوسه مفروش در عین الخطاب	نرم گو اما مگو غیر صواب

(همان: ب ۳۸۱۵)

۱-۴-۲- مدارا با بی ادبان

یکی از مظاهر مدارا که خود از مصادیق ادب به شمار می‌آید، تحمل گستاخی بی ادبان است. تحمل گستاخی و تعنت بی ادبان، جلوه‌هایی از خوش خوئی است؛ همچنان که شکایت از ناسازگاری و ناسپاسی بدخویان خود از مصادیق بدخویی است؛ زیرا چون نیک بنگرید بدگویی هم از اطوار بدخویی است:

ای مسلمان خود ادب اندر طلب	نیست الاحمل از هر بی ادب
هر که را بینی شکایت می‌کند	که فلان کس راست طبع و خوی بد
این شکایت‌گر بدان که بدخو است	که مرآن بدخوی را او بدگو است
زان که خوش‌خو آن بود کو در خمول	باشد از بدخوی و بدطبعان حمول

(همان: ب ۷۷۲-۵)

۲-۴-۲- صبر و مدارا در مقابل گستاخی ناهلان

خویش‌تنداری در مقابل دشنام جاهل، با مدد از «عقل دوراندیش» نه (عقل سطحی‌نگر)، جلوه‌های دیگری از مصادیق مدارا است. صبر در مقابل ناهلان،

صیقل دهنده جان‌ها و شفاف‌کننده دل‌های شایستگان و وارستگان است. صبر ابراهیم در مقابل آتش کینه‌توزی‌های نمرود، او را مانند آئینه شفاف نمود؛ همچنان که صبر در مقابل کفرورزی‌های طاقت‌سوز نوحیان، آئینه جان نوح را صیقل داد. پس:

با سیاست‌های جاهل صبر کن	خوش مدارا کن به عقل من لدن
صبر با ناهل، اهلان را جلیست	صبر صافی می‌کند هر جادلیست
آتش نمرود ابراهیم را	صفوت آئینه آمد در جلا
جور کفر نوحیان و صبر نوح	نوح را شد صیقل مرآت روح

(همان، ۵۰-۲۰۴۷)

۲-۵- پرهیز از قضاوت‌های نادرست

مولانا در پرتو نگرش واقع‌گرایانه به زندگی، به تحلیل روان‌شناختی قضاوت انسان می‌پردازد و مواضع آسیب‌شناسی قضاوت را بیان می‌دارد. از دیدگاه مولانا، قضاوت‌های ما ریشه در حب و بغض ما دارند و کمتر اتفاق می‌افتد که امور و حوادث را خارج از زاویه حب و بغض مورد قضاوت قرار دهیم. انسان‌ها، آینه یکدیگرند؛ هرکس عکس خود را در آینه می‌بیند. اگر یوسف با همه حسن و جمالی که دارد در چشم برادرانش گرگ می‌نمایاند، به جهت حسادتی است که روح آن‌ها را تسخیر کرده و رستنگاه قضاوت و ارزیابی آن‌ها قرار گرفته است. اگر پسری پدر خود را مانند سگ می‌بیند، آن پدر سگ نیست تأثیر جفاست. وقتی که یخ‌های جفا ذوب شد و پدر با پسر صلح کرد و سگ‌پنداری از میدان قضاوت پسر خارج گشت آنگاه بابا، محبوب دل فرزند می‌گردد. بنابراین هرگاه نیک بنگریم، درمی‌یابیم که بسیاری از قضاوت‌های ما که براساس آن دیگرانی را به دشنام و اتهام می‌بندیم، نشأت گرفته از ذهن و ظن ما هستند و هرگاه به قول هوسرل پدیدارشناس آلمانی پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها را با تکیه بر اصل تعلیق پدیداری (ehcopE) بین‌الهللین قرار دهیم و ذهن خود را از رسوبات تعینات لایروبی کنیم، هوای دل آفتابی می‌شود و لایه‌های منجمد و شکن در شکن قساوت یکی پس از دیگری ذوب و توده‌های متراکم ابر در منتهی‌الیه حاشیه آسمان بایگانی می‌شوند.

ای بسا ظلمی که بینی در کسان
آن تویی وان زخم بر خود می‌زنی

خوی تو باشد در ایشان ای فلان
بر خود آندم تار لعنت می‌تنی

(همان: ۳۰-۱۳۲۸)

با پدر از تو جفایی می‌رود
آن پدر سگ نیست تأثیر جفاست
گرگ می‌دیدند یوسف را به چشم
با پدر چون صلح کردی خشم رفت

آن پدر در چشم تو سگ می‌شود
که چنان رحمت نظر را سگ نماست
چون که اخوان را حسد می‌بود و خشم
آن سگی شد گشت بابا یار زفت

(همان: ب ۵۹-۳۲۵۶)

۶-۲- تأکید بر اهمیت مشورت و پرهیز از مشورت با سست‌مایگان

مولانا، مشورت را از اصول زندگی اجتماعی دانسته و هم‌اندیشی با مشاور اهل و عاقل را، موجب پیشبرد اهداف اجتماعی و روشنگر ابهامات می‌داند؛ چنان که می‌گوید: هم‌رایی و هم‌گرایی خاک با نسیم بهاری، سر پای وجودش را شکفته می‌سازد و هم‌سخنی درخت با نسیم، دامن دامن شکوفه بر دست‌های سبزش می‌نشانند، اما مشورت نااهل با نااهل نه تنها گره‌گشای ابهامات نمی‌شود؛ بلکه کار را به کلافی سردرگم می‌نشانند:

نفس با نفس دگر چون یا رشد

عقل جزوی عاقل و بیکار شد

(همان: ب ۲۲)

مولانا، در دفتر چهارم مثنوی در «قصه آن آبگیر و صیادان و سه ماهی، یکی عاقل، یکی نیمه عاقل و آن دگر مغرور و ابله» علاوه بر نتایج مشاوره عاقل با عاقل و جاهل با جاهل (نفس با نفس)، چشم‌انداز دیگری از مشاورت را نیز که همان مشاورت عاقل با جاهل است، بیان می‌نماید. ماهی عاقل پس از احساس خطر از سوی صیادان، بی‌درنگ، تصمیم به هجرت از آبگیر می‌گیرد و بر آن می‌شود تا رنج سفر را بر خویش هموار سازد و خود را با جستاری شکوهمند به سینه گرم دریا بسپارد. او در این تصمیم با دو ماهی دیگر مشورت نکرد، زیرا می‌دانست که مهرزاد و بوم بر جان ماهیان پنجه‌افکنده و آن‌ها

را دلبسته و وابسته به آبگیر حقیر کرده است. مشورت با آن دو ماهی، جز درنگ و تأخیر و فرا رسیدن صیادان مرگ، ره‌آوردی نداشت. مشورت سزاوار زنده دلانی است که از مشاورت آن‌ها، زندگی و سرزندگی حاصل شود. مولانا ریشه جهل و بلاهت ماهیان را در فریفتگی آن‌ها به حب الوطن می‌داند. آن‌ها غافل از آن بودند که وطنشان اقیانوس ناپیدا کرانی است که نیل‌های پرخروش نیز حیران جمال زلال او بوده و روی به سوی او دارند تا چه رسد به برکه‌ای حقیر که گره‌گاه دلبستگی ماهیان بوده است:

گفت با اینها ندارم مشورت	که یقین سستم کنند از معذرت
مهرزاد و بوم بر جانشان تند	کاهلی و جهلشان بر من زند
مشورت را زنده‌ای باید نکو	که ترا زنده کند آن زنده کو
از دم حب الوطن بگذر مایست	که وطن آن سوست جان این روی نیست
گر وطن‌خواهی گذر آن سوی شط	این حدیث راست را کم خوان غلط

(همان: ب ۱۲-۲۲۰۸)

۲-۷- پرهیز از دامن زدن به خرافات و اهمیت مبارزه با آن

در زمان مولانا رنج و ذلت و سرزندگی و عزت، در پندار نخبگان جامعه و در فرهنگ باورداشت‌های عامه، معلول (قران) ستارگان به شمار می‌آمد. به عبارت دیگر، در باور قدما، بشر را در تعیین سرنوشت خویش هیچگونه اراده و اختیاری نبوده است. در فرهنگ تصورات و پنداشته‌های رایج عصر مولوی، تنها عامل تعیین‌کننده در شکل‌دهی سرنوشت انسان، عامل (متغیر) موهوم بخت تلقی می‌شده است، اما مولانا با نگرش واقع‌گرایانه و روشمند، به جای انتساب تلخ و شیرین و فراز و فرود زندگی انسان به قران ستارگان و گزینش موهوم و تصادفی بخت و اقبال، آن را به عملکرد خود انسان منتسب می‌کند و می‌گوید: گناه خود را به گردن دیگران می‌فکن و با جزا و عدل حق که میزان سنجش عملکردهاست، ستیز مکن.

چون بکاری جو نروید غیر جو	قرض تو کردی ز که خواهد گرو
جرم خود را بر کسی دیگر منه	هوش و گوش خود بدین پاداش ده

جرم بر خود نه که تو خود کاشتی	با جزا و عدل حق کن آشتی
رنج را باشد سبب بد کردنی	بد ز فعل خود شناس از بخت نی
آن نظر در بخت چشم احول کند	کلب را کهدانی و کاهل کند
متهم کن نفس خود را ای فتی	متهم کم کن جزاء و عدل را
(همان: ب ۳۵-۴۳۰)	
باد بر تخت سلیمان رفت کژ	پس سلیمان گفت بادا کژ مغز
باد هم گفت ای سلیمان کژ مرو	ور روی کژ از کژم خشمین مشو
(همان: ب ۹۹-۱۸۹۸)	
در فتاد اندر چهی کو کنده بود	زان که ظلمش در سرش آینه بود
ای که تو از جاه ظلمی می‌کنی	دان که بهر خویش چاهی می‌کنی
(همان: ب ۱۳۲۰-۱۳۱۷)	

۲-۸- پرهیز از عادت و بکارگیری نا بجای سنت‌ها

عادت اگرچه جایگاه تعیین‌کننده و نقش‌آفریننده‌ای در زندگی بشر دارد و نیروی محرکه سازگاری بشر با جامعه و طبیعت به شمار می‌آید، اما گریز از جاذبه عادات مخرب و بازدارنده، مورد توجه و توصیه مولانا می‌باشد. حکیم بلخ در این خصوص می‌گوید: اگر در یک خانه، بیش از دو روز بمانید، عشق و علاقه آن خانه در قلب شما، آشیانه می‌کند و مجال انتقال و هجرت را از شما می‌گیرد. پس به «قول سعدی» خاطر به هیچ یار و به هیچ دیار نباید سپرد که بر و بحر فراخ است و آدمی بسیار. رنج سفر را به جان خرید و از جذب شدن به نیروی فریبنده سکونت و عادت و استمرار در استقرار برحذر بود.

مولانا، عادت‌گریزی و شالوده‌شکنی عادت را متغیر (عامل) نیرومندی برای موفقیت و سربلندی در آزمایش‌ها و پیچ و خم‌هایی می‌داند که درمقابل انسان کمین گشاده‌اند. شالوده‌شکنی عادت، انسان را در عبور از این آزمایش‌ها، خالص و سبکبار می‌کند و رنج

عبور را برایش آسان می‌سازد. وگرنه نیروی جاذبه ماندن، کنش دل‌کندن را برای پیوستن دشوار می‌سازد:

گفت در یک خانه گر باشم دو روز
عشق آن مسکن کند در من فروز
غره المسکن احاره انا
انقلی یا نفس سافر للعنا
لا اعود خلق فلبی بالمکان
کی یکون خالصا فی الامتحان

(همان: ب ۱۹۳۸-۱۹۳۰)

حکیم الهی بلخ، در ادامه قصه ماهیان آبگیر، استنباط سطحی ابناء عوام را از حدیث حب الوطن من الایمان به بوته نقد می‌کشاند. در مشرب وسیع مولانا، وطن نیز معنا و مفهومی گسترده می‌یابد. او وطن را همان عالم ملکوت می‌داند که منشأ و مولد همه انسان‌هاست و از آن به باغ ملکوت یا نیستان تعبیر می‌کند. وطن، عبارت از محدوده جغرافیایی و طبیعی با هویت فرهنگی خاص نیست، بلکه وطن واقعی، آن سوی عالم ناسوت است. پیداست که او در این تحلیل به نقد روش‌شناختی مواریث فرهنگی می‌پردازد و به نوع کاربرد سنت، انتقاد دارد نه به خود سنت. مولانا برای باور نشان کردن نقد روش‌شناختی سنت، به بیانی تمثیلی روی می‌آورد و به کاربرد نا بجا و نامناسب دو قطعه دعای کوتاه اشارت می‌نماید. گرچه در این تمثیل نیز مانند برخی از تمثیلات دیگر، بیان بی‌پرده اسافل اعضاء، طنز مولانا را به هزل سوق می‌دهد، اما پیام و هدف تمثیل، آنچنان برجسته و نیرومند است که تمامی عناصر زبانی بیان مثل رکت، هزل و هجا را تحت الشعاع قرار می‌دهد و همه را به عنوان ابزار تبیین و ابلاغ پیام، به خدمت می‌گیرد: فردی در وقت استنجاء، به جای خواندن دعای مخصوص استنجاء یعنی «اللهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المطهرین»، دعای مخصوص استنشاق یعنی «اللهم ارحنی رائحه الجنه» را خوانده بود. شخص دیگری که از کنارش می‌گذشت او را در کاربرد نابجا و نامناسب دعا مورد انتقاد قرار داد:

آن یکی در وقت استنجا بگفت
که مرا با بوی جنت دار جفت
گفت شخصی: خوب ورد آورده‌ای
لیک سوراخ دعا گم کرده‌ای

این دعا چون ورد بینی بود، چون
رائحه جنت زبینی یافت حر

ورد بینی را تو آوردی به کون
رائحه جنت کی آید از دبر

(همان: ب ۲۵-۲۲۲۲)

مولانا دامنه روش‌شناسی بحث را توسعه می‌دهد و نتیجه‌ای کلی و عام می‌گیرد و می‌گوید: هر چیزی باید در جای خود بکار گرفته شود؛ زیرا که هر چیزی به جای خویش نیکوست. آن‌که پیش ابلهان تواضع می‌کند و نزد شاهان تکبر می‌ورزد، در نحوه کاربرد و روش استفاده از میراث فرهنگی تواضع، ناتوان است و بر نفس تواضع، ایرادی وارد نیست. پس اگر سنت‌های پویا و پذیرفته شده جامعه در محل و موقعیت مناسب خود به کار گرفته شوند، تأثیری مثبت و کارساز خواهند داشت:

ای تواضع برده پیش ابلهان
آن تکبر بر خسان خوب است و جفت
بوی گل بهر مشام است ای دلیر
کی از آنجا بوی خلد آید ترا
همچنین حب الوطن باشد درست

وی تکبر برده تو پیش شهان
هین مرو معکوس، عکسش بند توست
جای آن بو نیست این سوراخ زیر
بو ز موضع جو اگر باید ترا
تو وطن بشناس ای خواجه نخست

(همان: ب ۳۱-۲۲۲۶)

در واقع می‌توان گفت که مولانا به روش فلاسفه جدید عمل می‌کند نه به روش فلاسفه کلاسیک، یعنی به جای ثابت انگاشتن و بدیهی تلقی کردن قرائت‌های متداول از مواریث فرهنگی و اخلاقی، نخست به نقد و تحلیل این قرائت‌ها می‌پردازد. به عبارت دیگر به جای آن‌که اصل متن را مورد نقد و قداست آن را مورد تردید قرار دهد، به شالوده‌شکنی تأویل‌های رایج از متن می‌پردازد و توصیه‌های راهکار شناسانه ارائه می‌دهد.

۸-۲- نکوهش روسا و حکام

مولانا مانند بسیاری از عرفای آزاداندیش و بلند نظر، حکام و فرمان‌روایان سیادت‌طلب و مفاخره‌جو را خوار می‌شمارد و آن‌ها را به داشتن خلق و خوی ضد

انسانی از جمله، استبداد و شکستن حریم اندیشه و تفکر، متصف می‌کند و می‌گوید:
شاهان و رؤیسان، حرف حق را بر نمی‌تابند و صدای معترضان را هر چند هم که از سر
خیرخواهی برآمده باشد، درهم می‌شکنند. پس در روزگار سلطه جباران، حق را جز در
زیر لحاف نتوان گفت:

کی توان حق گفت جز زیر لحاف با تو ای خشم‌آور آتش سجاف

(همان: ب ۲۷-۱۹۲۴)

شیطان نیز قربانی خصلت ریاست‌طلبانه و نژادپرستانه خود شده بود. او نژاد آتش را
از نژاد خاک، برتر می‌پنداشت و سجده کردن را به منزله گردن نهادن به ریاست آدم
می‌دانست و می‌گفت: آتش را نشاید که پیشانی بر آستانه خاک بساید. ابلیس در فرآیند
تحلیل‌های خود محورانه و تبارپرستانه، به شجره نسب خود می‌نازید و خود را خواجه و
خواجه‌زاده و برای هر نوع هنری، قابل و آماده می‌پنداشت. او نژادپرستی و ریاست‌طلبی
را در زمره هنر به شمار می‌آورد و از آتش غرور، آنچنان گرم بود که تن دادن کرامت
انسان را به منزله پذیرش ریاست دشمن می‌پنداشت. او خود را رب الارباب و فرعون
آسمانی می‌دانست و حتی به فرمان خدا نیز گردن نمی‌نهاد:

شد عزازیلی ازین مستی بلیس که چرا آدم شود بر من رئیس
خواجه‌ام من نیز و خواجه‌زاده‌ام صد هنر را قابل و آماده‌ام
در هنر من از کسی که نیستم تا به خدمت پیش دشمن بیستم
من ز آتش‌زاده‌ام او از و حل پیش آتش مر و حل را چه محل

(همان: ب ۲۷-۱۹۲۴)

مولانا در نگرشی دیگر از ارزیابی ریاست، شاهان و قدرتمندان را به جنازه‌هایی تشبیه
می‌کند که سنگینی آن‌ها بر دوش مردم تحمیل می‌شوند، یعنی هزینه سنگین
خوشگذرانی‌ها و زندگی پر خرج و مجلل آن‌ها را مردم می‌پردازند. او همچنین، سبک
باران و وارستگان از انگیزه‌های ریاست‌خواهانه را به سمندهای چابک، مانند می‌کند که
یال می‌افشانند و بر زمین پای می‌کوبند و سبک بارانه ره می‌پویند:

نام میری و وزیر و شهی

در نهانش مرگ و درد و جان دهی

بنده باش بر زمین رو چون سمند

چون جنازه نه که بر گردن برند

(همان: ب ۲۶-۳۲۵)

حکیم بلخ با برداشتی مردم‌شناختی از تأویل رؤیا می‌گوید: هر که در خواب، تابوت را ببیند به ریاست و منصب می‌رسد زیرا شاهان و رئیسان مانند تابوت، بر دوش‌های مردم، بار شده‌اند و هزینه‌های کمرشکن ریخت و پاش‌ها و تجمل‌گرایی‌های آن‌ها را مردم، پرداخت می‌کنند:

بر جنازه هر که را بینی به خواب

فارس منصب شود عالی رکاب

ز آن که آن تابوت بر خلق است بار

بار بر خلقان فکندند این کبار

(همان: ب ۳۱-۳۳۰)

بار خود بر کس منه بر خویش نه

سروری را کم طلب درویش به

مرکب اعناق مردم را مپا

تا نیاید نفرست اندر دو پا

(همان: ب ۲۹-۳۲۸)

مولانا در دفتر پنجم مثنوی، شهوت‌طلبی و ریاست‌جویی را به محک نقد مقایسه‌ای می‌کشد و ریاست‌طلبی را از شهوت‌طلبی، به مراتب، بدتر و ویرانگرتر می‌شمارد، از جمله می‌گوید: رستن‌گاه شهوت، شکم و عورت است، اما جاذبه ریاست، شعاعی بسیار گسترده‌تر را دربرمی‌گیرد. لغزش آدم، از نوع شهوت و عامل این لغزش، شکم و خوراک بود، اما طغیان ابلیس از نوع تکبر و سرچشمه این طغیان، جاه‌طلبی و خلافت‌خواهی بود (پذیرش خلافت آدم را بر خود گران می‌شمرد).

لغزش مبتنی بر شهوت، مستعد اصلاح و بازگشت است، اما طغیان مبتنی بر ریاست‌خواهی و جاه‌طلبی، سیر قهقرایی دارد و روی به اصلاح و انابت ندارد. به همین جهت است که آدم پس از خوردن میوه ممنوعه، استغفار می‌کند و با تحمل جزای هبوط و اقرار به ستم ورزیدن بر خویشان خویش، مقام خلافت و نبوت خویش را باز می‌یابد، اما ابلیس، همچنان در تکبر و طغیان باقی می‌ماند و روی به توبه نمی‌آورد و مطرود

خداوند می‌شود. اگر ابعاد ریاست به دقت سنجیده و شاخه‌های آن باز گشوده شود، دفتری دیگر باید تا گنجایش این شرح و تفسیر را داشته باشد. اساس ریاست بر منازعه و ستیز است، بر این میزان است که صدخورنده بر گرد خوانی بگنجد؛ اما دو ریاست جو در جهانی نگنجد. دیگر، ریاست بر مدار سیاست می‌گردد و سیاست از باب الملک عقیم، یائسه است (سیاست بی‌پدر و مادر است) تا جایی که ریاست‌طلب، جهت رسیدن به اهداف جاه‌طلبانه خود، با خویشان قطع رابطه می‌کند و به جز من ریاست‌جوی خویش، همگان را بیگانه می‌شمارد:

حرص بط یکتاست این پنجاه تاست	حرص شهوت مار و منصب ازدهاست
حرص بط از شهوت حلق است و فرج	در ریاست بیست چندان است درج
زلت آدم ز اشکم بود و باه	وان ابلیس از تکبر بود و جاه
لاجرم او زود استغفار کرد	وان لعین از توبه استکبار کرد
حرص حلق و فرج هم خود بدرگی است	لیک منصب نیست آن اشکستگی است
بیخ و شاخ این ریاست را اگر	باز گویم دفتری باید دگر
صدخورنده گنجد اندر گرد خوان	دو ریاست جو نگنجد در جهان
آن شنیدستی که الملک عقیم	قطع خویشی کرد ملک جو زبیم

(همان: ب ۲۹-۵۱۸)

بدیهی است که چرب و شیرین ریاست، رئیس‌ان و فرمان‌روایان را پای در زنجیر و آزادگی و وارستگی آن‌ها را در اعماق وابستگی دفن می‌کند، پس وقتی که از ریاست معزول شدند باید آن‌ها را به عنوان موجودات قابل ترحم نگاه کرد. بر سه کس باید رحم آورد: رئیسی که خوار شد؛ توانگری که بی‌دینار شد و دانایی که در میان ابلهان گرفتار شد:

گفت پیغمبر که با این سه گروه	رحم آرید از ز سنگید و ز کوه
آن که او بعد از رئیسی خوار شد	وان توانگر هم که بی‌دینار شد

وان سوم کس عالمی کاندر جهان

مبتلا گردد میان ابلهان

(همان: ب ۲۸-۸۲۶)

۹-۲- نکوهش زراندوزی

مولانا اگرچه نظری معتدل، هرچند سخت اجمالی، درباره‌ی رفاه اقتصادی دارد و آن را مانند آب در زیر کشتی می‌داند که مایه حرکت است، ولی در داخل کشتی رسوخ کند مایه غرق شدن می‌شود؛ ولی به قدرت تخریبی زر و زراندوزی که همانند ارباب بی رحمی بنده زر خرید خود را به دنبال خود به هر سو می‌کشد و چشمان حقیقت بینش را می‌بندد و از خان و مان و حتی خرد دورش می‌سازد به خوبی آگاه است.

چون ببیند سیم و زر آن بی‌نوا
بهر زر گردد ز خان و مان جدا
زر خرد را واله و شیدا کند
خاصه مفلس را که خوش رسوا کند

(همان: ب ۹۰-۸۹)

مولانا در مقابل صاحبان ثروت و قدرت نیز مواضعی آشتی‌ناپذیر و قاطع دارد. حکیم الهی بلخ، شاهان و شاه تباران را سرگین دانه‌هایی می‌داند که قبله‌گاه و محراب دون‌مایگان شاه‌پرست شده‌اند. همچنین آن‌ها را دون‌مایگانی می‌داند که فقط سگ‌های متملق و چاپلوسی در مقابلشان خضوع می‌کنند. شاهان و شاه تباران، کاسه لیسانی هستند که دیگ ليسان ذلیل و دنیاپرست آن‌ها را ولی نعمت خود می‌پندارند و بر آستانه آنان پیشانی ذلت می‌مالند. او صاحبان ثروت و قدرت را نیز قبله‌گاه چاپلوسان هستند و به مجیز‌گویی‌ها و رشوت دهی‌های چرب و شیرین آن‌ها اعتماد می‌کنند، به باد ملامت می‌گیرد و می‌گوید: اعتماد بر یاهوسرای‌های چرب و شیرین چاپلوسان به منزله گنبد ساختن از حباب و خیمه ساختن از طنابی سست و واهی است:

ای بکرده اعتماد واثقی
بردم و بر چاپلوس فاسقی
قبه‌ای بر ساختستی از حباب
آخر آن خیمه است بس واهی طناب

(همان: ب ۴۸-۱۶۴۷)

۱۰-۲- نکوهش چاپلوسی و شاه‌پروری

مولانا در تفسیر مراتب دون همتی چاپلوسان شاه‌پرست، نکته لطیفی دارد و می‌گوید: چاپلوسان خود حقیرند، ترسشان نیز حقیر است. آن‌ها مانند موش‌هایی هستند که ترس آن‌ها از گربه است، نه از شیر، زیرا ظرفیت دل آن‌ها آن قدر محدود است که گنجایش ترس از شیر را ندارد. گربه‌ها نیز از سگ می‌ترسند نه از آفتاب، زیرا آفتاب را نشناخته‌اند تا خوف از جلالت آن، قلب‌های آن‌ها را فرو ریزد. سگان نیز به نوبه خود منت‌پذیر نان و استخوان دونانند و شیر را عار است کورا بگروند:

آن‌چنان که حق ز گوشت و استخوان	از شهان باب صغیری ساخت آن
اهل دنیا سجده ایشان کنند	چون که سجده کبریا را دشمنند
ساخت سرگین دانگی محرایشان	نام آن محراب میر و پهلوان
آن سگان و این خسان خاضع شوند	شیر را عار است کورا بگروند
خوف ایشان از کلاب حق بود	خوفشان کی ز آفتاب حق بود
رو به پیش کاسه لیس ای دیگ لیس	توش خداوند و ولی نعمت نویس

(همان: ب ۶-۳۰۰۰)

۳ - آرمان‌شهر مولانا

همان‌طور که در ابتدا گفته شد بخش دیگری از دیدگاه‌ها و نگرش‌های اجتماعی مولانا جهت‌گیری آرمان‌گرایانه دارد که به دلیل اهمیت این موضوع در این‌جا صرفاً به آن اشاره‌ای می‌شود و بحث مفصل از آن به مجال دیگری واگذار می‌گردد. در واقع مولانا در بخش آرمان‌گرایانه، انسان آرمانی و مدینه فاضله (آرمان‌شهر) را ترسیم می‌کند: یعنی مدینه و جامعه‌ای که مولانا برای مصور ساختن آن‌ها از تعبیرات نمادینی همچون دریا، بالا، مطلع شمس، نیستان، باغ ملکوت و... کمک می‌گیرد. این آرمان‌شهر، جامعه‌ای ورای وضع موجود و حتی دارای طبیعتی است، ورای طبیعت موجود. جامعه مدنی مولانا جامعه‌ای است، اثیری که با گرت‌برداری از دنیای مثالی و با تکیه بر آیه کریمه «ان من

شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر: ۲۱)، باز پروری و بازآفرینی شده است.

در مدینه آرمانی مولانا، مواد و مصالح و عناصر طبیعت و جامعه، نه براساس واقعیات موجود، بلکه آنگونه که مولانا می‌خواسته است با هم ترکیب شده و آرمان شهر مولانا را تشکیل داده است. انسان آرمانی مولانا نیز انسانی است آراسته به همه فضیلت‌ها و منزه از همه رذیلت‌ها. مولانا در نگاه آرمان‌گرایانه، آنچه که می‌بیند، دیو و دد و همراهان سست عنصر است و آنچه که می‌خواهد، شیرخدا و رستم دستان. او این حقیقت تلخ را باور کرده است که انسان مورد جستجو و مورد آرزویش یافت می‌نشود، زیرا دیگران نیز در طلبش روزان و شبان را درنوردیده و سرانجام دست از جستجو کشیده و جز غبار راه، دست‌آوردی نداشته‌اند، اما مولانا با این همه دست از طلب نمی‌دارد و چراغ دستان انسان‌پژوه وی، خاموش نمی‌گردد و به منکران انسان‌انثیری و مبلغان شکست جستجو پاسخ می‌دهد؛ آنچه یافت می‌نشود آنم آرزوست.

انسان آرمانی مولانا با جارویی جاودانه و حیرت برانگیز، به امر دوست، دریا را غبار می‌روید، سجده بی‌ساجد اقامه می‌کند، گردن به شمشیر دوست می‌سپارد تا از هر رگ بریده‌اش صد هزار چراغ بروید.

حلقه‌های اتصال جامعه‌ای که مولانا از آن سخن می‌گوید، چه جامعه آرمانی و چه جامعه واقع‌گرا، عشق و «حکمت» است. عشقی که از دل می‌جوشد و مرده را زنده، گریه را خنده و هشیار عافیت جوی را سرمشت شوریده و مجنون زنجیر گسلنده می‌کند و حکمتی که از سر می‌جوشد و ریشه در اندیشه دارد و ودیعه‌های الهی است که هر کس باید به قدر سعه وجودی خود آنرا چشد که؛ من لم یذق لم یدر.

مولانا ضرورت حیات حکمت را در مقدمه‌مثنوی‌دوم مثنوی به شیواترین اسلوب تبیین کرده است. جامعه تهی از حکمت، به جنازه‌ای می‌ماند که اجزاء و عناصر تشکیل‌دهنده آن، قادر به ایجاد ارتباط با طبیعت نیست و بر او، نمرده باید نماز جنازه گزارد؛ زیرا که زندگی، عبارت از برقراری ارتباط با طبیعت است و مرگ عبارت از قطع

ارتباط با طبیعت. حکمت مانند آب در خاک است برای تهیه کلوخ و به منزله افسار است بر گردن شتر. مقدار تمتع هر انسان از موهبت حکمت به وسعت مشرب و مرتبت ظرفیت او بستگی دارد. آنان که در مرتبه ارضی و سماوی (مرتبه مادی) فرو مانده‌اند در تمتع از حکمت، ظرفیتی محدود دارند، زیرا آسمان و زمین (عالم ناسوت) با همه وسعت و بی‌کرانگی، میزان‌پذیر است: والسماء رفعها و وضع المیزان؛ اما آنان که به مرتبه (نور الهی) رسیده‌اند، مستعد استغراق در حکمت بی‌حساب و مشمول آیه یرزق من یشاء بغیر حساب هستند. فر و شکوه و فربهی دل، قائم به چریدن در مرغزار حکمت است:

کار خود کن روزی حکمت بچر تا شود فربه دل با کر و فر

(همان: ب ۳۶۱۰)

حکمت قرینه «حیات» است؛ پس جان را خاطرخواه خود کرده است؛ همچنان که باغ و راغ نقوش «ناپایدار» هستی‌اند پس «تن» را به دنبال خود می‌کشاند:

میل جان در حکمت است و در علوم میل تن در باغ و راغ است و کروم

(همان: ب ۴۴۳۶)

با این همه، حکمت در هر بیغوله‌ای علم استقرار بر نمی‌افزاید، بلکه جایگاه شایسته خود را طلب می‌کند. قند حکمت را با ذائقه زاغ و زغن مجالستی نیست؛ همچنان که باغ و راغ را با ذائقه کرم سرگین:

قند حکمت از کجا زاع از کجا کرم سرگین از کجا باغ از کجا

(همان: ب ۱۸۸۱)

۴ - نتیجه‌گیری

اندیشه اجتماعی مولانا را به اعتباری می‌توان، به دو بخش تقسیم کرد. نخست آن بخشی است که مأخوذ از روابط اجتماعی موجود (وضع موجود) است که می‌توان از آن به رئالیسم اجتماعی تعبیر کرد و بخش دیگری که مأخوذ از نگاه آرمانگرایانه مولانا به زندگی و در واقع تصویری از مدینه فاضله و آرمانشهر اوست (که با توجه به گستردگی این موضوع، بحث در خصوص آن به مجال دیگری واگذار شد)؛ و اما در بخش نخست

مولانا به تحلیل و تفسیر رفتارها و کنش‌های اجتماعی واقعی و چگونگی رویارویی و مقابله انسان‌ها با آن می‌پردازد. او شیوه‌های مختلف و ترفندی‌های رنگارنگ را در بهره‌کشی انسان از یکدیگر گوشزد می‌کند و به انسان توصیه می‌نماید که اگر هنر و کمالی دارد، آن را پنهان نگه دارد؛ زیرا اگر دانه باشد طعمه مرغان می‌شود و اگر گل باشد، سرش به دست کودکان از شاخه بریده می‌شود. در این جامعه ارتباطات براساس منافع شخصی شکل می‌گیرد، بنابراین دروغ و نیرنگ شیوع بسیاری دارد. نیرنگ‌ها فقط مربوط به امور روزمره نیستند و گاهی در لباس علم و دانش و حکمت نیز به پیش می‌آیند. از نظر او مردمان جامعه آدمی خوارند. آنان در مصیبت‌های همگونی، شادی‌کنان، الفاظ تأسف‌برانگیز بر زبان می‌نشانند و به سلام‌ها و اظهار ارادت‌های آن‌ها نمی‌توان اعتماد کرد. در جواب خوبی‌ها و جوانمردی‌ها، اگر ناجوانمردی و بدی نبینی حداقل واکنش آدمیان ناسپاسی است. در چنین جامعه‌ای لازم است که آدمیان با احتیاط کامل عمل کنی و با آدمیان زیاد در نیامیزی. البته مولانا با وجود چنین دورنمای طاقت‌فرسا و مأیوس‌کننده‌ای از تبهکاری‌های جامعه، باز امید خود را از دست نمی‌دهد؛ زیرا بر آن باور است که اگرچه ستمکاران بر سرنوشت جامعه چنگ انداخته و خون مردم را در شیشه کرده و «مستانه در زمین خدا نعره می‌زنند»؛ اما ظلم نیز مانند هر جریان طبیعی و اجتماعی دیگر، در روند قهقرایی خود به نقطه اشباع می‌رسد و ثمره تلخ آن در شریان ستمگران به جریان در خواهد آمد.

او همچنین انسان‌ها را در مقابل این ناملایمات به مدارا، صبر و تحمل در برابر یکدیگر، همکاری و تعاون، مشورت با ناصحان، دوری از قضاوت‌های نادرست و بدون شناخت، خرافه‌ستیزی، به کارگیری درست و به جای سنت‌ها، مبارزه با زراندوزی، مبارزه با چاپلوسی و ... دعوت می‌کند.

مولانا همچنین حکام و فرمان‌روایان سیادت‌طلب و مفاخره‌جو را خوار می‌شمارد و آن‌ها را به داشتن خلق و خوی ضد انسانی از جمله، استبداد و شکستن حریم اندیشه و تفکر، متصف می‌کند. از نظر او شاهان و رؤسایان، حرف حق را بر نمی‌تابند و صدای

معترضان را هرچند هم که از سر خیرخواهی برآمده باشد، درهم می‌شکنند؛ لذا انسان‌ها را از حب جاه و ریاست بر حذر می‌دارد.

منابع و مأخذ:

- ۱ - قرآن مجید
- ۲ - آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۷۶). *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سروش مولوی.
- ۳ - داد، سیما. (۱۳۸۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، واژه نامه مفاهیم و اصطلاحات ادبی فارسی و اروپایی، تهران: مروارید.
- ۴ - رزمجو، حسین. (۱۳۷۴). *انواع ادبی و آثار آن*، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۵ - رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۰). *انواع شعر*، شیراز: نوید شیراز.
- ۶ - شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶). *زمینه اجتماعی شعر فارسی*، تهران، اختران و زمانه.
- ۷ - شمیسا، سیروس. (۱۳۸۹). *انواع ادبی*، تهران: فردوس.
- ۸ - صفا، ذبیح الله. (۱۳۸۶). *تاریخ ادبیات ایران*، تهران: فردوس.
- ۹ - مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). *مثنوی معنوی*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- ۱۰ - می‌صادقی (ذوالقدر)، میمنت. (۱۳۸۵). *واژه‌نامه هنر شاعری*، تهران، کتاب مهناز.

مبانی تعلیم و تربیت در تاریخ بیهقی

دکتر سید کاظم موسوی¹

فاطمه نیکنام²

چکیده

اصول و روش‌های تربیتی در طول تاریخ همواره از مسائل مورد توجه بشر بوده است. در همین راستا بخش عظیمی از متون ادبی نیز با هدف تعلیم و تربیت مخاطب به رشته تحریر در آمده‌اند و زمینه‌های معنایی آنها را آموزه‌های تعلیمی رقم می‌زند. از جمله آثار بزرگی که می‌توان آن را جزو متون تعلیمی به شمار آورد، تاریخ بیهقی است. از اهداف تاریخ، عبرت‌آموزی و تعلیم و تربیت مخاطب است. بیهقی برای نیل به این هدف ارزشمند در تاریخش، گاه خود به صورت مستقیم به اندرز مخاطب پرداخته و گاه به صورت غیر مستقیم با بهره‌گیری از اشعار و امثال و داستان‌هایی که در لا به لای متن اصلی آورده به انجام این مهم دست ده است. بزرگ‌ترین نوآوری در پند و اندرز، آوردن زمینه‌های داستانی برای آن است و بیهقی با آگاهی از این امر به خوبی از آنها برای بیان مسائل تربیتی خود سود جسته است. از جمله مفاهیم دیگر تعلیم و تربیتی که بیهقی به آنها پرداخته می‌توان به موعظه، ترغیب و تشویق، انذار، ارشاد و راهنمایی و پند و اندرز اشاره کرد. این مقاله بر آن است تا با بررسی این اثر بزرگ، مبانی تربیتی مورد توجه بیهقی مثل تشویق مخاطب به گذشت و بخشش، نیکنامی، عاقبت اندیشی، مشورت و باز داشتن او از حسد و رزی، بدنامی، خشم، دنیا دوستی و چگونگی ارائه آن در قالب واقعیات تاریخی و داستان‌ها و آیات و احادیث که به عنوان شاهد برای تفهیم این ارائه استفاده کرده است بپردازد.

واژه‌های کلیدی: بیهقی، تعلیم و تربیت، داستان، شعر.

1- استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد.

2- دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد.

مقدمه

واژه تربیت در لغت از ماده ربو گرفته شده است که به معنای رشد و نمو کردن و افزوده شدن و برکشیدن و پرورش دادن است. (دهخدا، ۱۳۳۴: ذیل واژه). تربیت در لغت به معنی پروراندن، پروردن و آموختن به کار می‌رود. (همان:ذیل)

تربیت از مفاهیم و پدیده‌هایی است که در خصوص معنا و مفهوم آن توافق فلسفی و وحدت دیدگاه کمتری وجود دارد و هر مکتبی، متکی بر مبانی خود تعریف ویژه‌ای برای تربیت ارائه می‌کند. شاید بتوان قدیمی‌ترین و در عین حال روان‌ترین و ساده‌ترین تعریف را به افلاطون نسبت داد که می‌گوید: «تربیت زیبا‌ترین چیزی است که در بهترین انسان‌ها آشکار می‌شود.» (آویبوری، ۱۳۶۹: ۱۰۷)

نقش شگفت‌انگیز تعلیم و تربیت در زندگی انسان و حتی حیوان بر هیچ خردمندی پوشیده نیست و تا کنون هم ضرورت آن مورد تردید قرار نگرفته است چراکه تعلیم و تربیت صحیح می‌تواند فرد را به اوج ارزش‌ها برساند و اگر غلط افتد وی را به سقوط کشاند زیرا آدمی بر خلاف حیوانات که آگاهی‌ها و نیازهای خود را به صورت غریزی می‌دانند، در آغاز ولادتش فاقد علم و ادراک و تربیت و کمال است و به تدریج با تعلیم و تربیت مستقیم و غیر مستقیم استعدادهای بالقوه به فعلیت می‌رسد و رشد و تکامل می‌یابد و انسان شدن انسان و وصولش به کمال‌نهایی همه مرهون تعلیم و تربیت صحیح است. با دقت در بافت وجودی انسان ریشه‌های ضرورت و اهمیت تعلیم و تربیت را بهتر در می‌یابیم چراکه در نفس آدمی گرایش‌یه به خیر و شر نهفته و زمینه‌های صعود و سقوط در نهاد او قرار داده شده است و اگر او را به حال خود رها کنند انحطاطش شروع می‌شود. (فلسفه تعلیم و تربیت، ۱۳۷۲: ۱۷) اصول تربیت شامل اصل ارتباط ظاهر و باطن، اصل اعتدال، اصل ابتلا و اصل فطرت است. روش‌های تربیتی متناسب به پیامبر (ص) اساس برداشت‌هایی است که از کیفیت گفتار و چگونگی و کیفیت رفتار حضرت به دست آمده است. در سیره‌ی نبی‌گرامی چه در مقوله گفتار و چه در مقوله رفتار از لحاظ کیفیت و چگونگی آنها، مواردی ملاحظه می‌شود. آنچه از سیره آن

بزرگوار درباره روش تربیتی کودکان فهمیده می‌شود آن است که افزون بر موعظه، به کارگیری اصولی چون ترغیب و ترهیب، ارشاد و راهنمایی، تذکر و عادت دادن به انجام فرایض، درونی سازی ارزش‌ها و آداب و مهارت‌های اجتماعی مورد نظر حضرت است. (روش‌های تعلیم و تربیت در متون ادبی، ۱۳۹۱؛ ۶)

در باب تعلیم و تربیت نمی‌توان از مبنای واحد سخن گفت، بلکه تعلیم و تربیت دارای مبانی متعدد خواهد بود که می‌توان آن را به مبانی فلسفی، علمی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی، دین‌شناختی و امثال آن تقسیم کرد و هر کدام را در حوزه مطالعاتی خاصی مورد بررسی قرار داد. (مشایخی، ۱۳۸۱؛ ۵۱-۵۳)

تعلیم و تربیت که بن‌مایه زندگی بشری را تشکیل می‌دهد می‌تواند در همه نهادهای اجتماعی به عنوان مهمترین هدف هر انسانی قرار بگیرد. یکسان سازی همه افراد اجتماع با آن گونه که انسان می‌بیند و می‌اندیشد و یا جنبه اعتقادی و ملی او را در بر می‌گیرد همه می‌توانند در حوزه تعلیم و تربیت قرار گیرند. اگرچه مسأله تعلیم بسیار مهم می‌نماید، شیوه تعلیم و شگرد‌های تربیتی مهم‌تر از هدف آن است. اینکه تربیت یک فرد یا اجتماع به صورت مستقیم انجام گیرد یا به صورت غیر مستقیم و با شیوه‌های مطلوب بتوان این امر مهم را انجام داد، همیشه مورد توجه صاحب‌نظران در حوزه تعلیم و تربیت بوده است. آنجا که شاعر روشن بین بزرگ رودکی می‌گوید: هر که آموخت از گذشت روزگار، نیز ناآموزد ز هیچ آموزگار، مبین همین مسأله است. زمانه پندی آزادوار می‌دهد و اگر نیکو نگریسته شود سر به سر همه پند و اندرز است. علمی که در این مورد و مسیر توانسته است گذر زمان را ثبت و ضبط نماید تا بتواند باعثی برای بشر در طول حیاتش باشد علم «تاریخ» است. تاریخ نویسی علاوه بر ثبت رویدادها و حوادث سیاسی و اجتماعی، در فرایند خود توانسته است بهترین و مؤثرترین پدیده برای پندآموزی و تربیت بشری باشد. نفس تاریخ و تاریخ نویسی این پیامد را در خود دارد اما گاهی در تاریخ علاوه بر ارائه رویدادها که خود بزرگترین مفاهیم پندآموزی و تربیتی را در خود دارد، به شیوه‌هایی برمی‌خوریم که بر پایه رویدادهای تاریخی تاریخ گونه‌ای

ساخته شده است که تاریخ و تعلیم تربیت هم جزو اهداف نویسنده بوده است. و هم این فرایند بهترین عبرت‌ها و پندها را در خود گنجانده است. ابوالفضل بیهقی نویسنده و تاریخ‌نویس بزرگ ایران شاید در این زمینه صاحب سبک و جزو شاخص‌های تاریخ‌نویسی باشد. ایشان با استفاده از فضای رخداد واقعی تاریخی که گاهی آدمی یا پادشاهی با همه قدرت خود آنچنان بی‌دست و پا می‌شود که قدرت هیچ‌گونه دفاعی از خود ندارد به تسلیم قضای الهی بودن می‌پردازد و به انسان مخاطب خود گوشزد می‌نماید که با همه عدت و عُدت در بسیاری از مسائل باید تسلیم حضرت حق بود. آگاهی و اطلاع شخصی بیهقی از آموزه‌های قرآنی و احادیث و تاریخ و رخداد‌های قبل از خود از ابزارهای مورد استفاده اوست. مشورت در کارها، عاقبت‌اندیشی، دوری کردن از خصلت‌های بد انسانی و روی آوردن به خوی و خصلت‌های نیک، کرامت و بخشش، صبر و بردباری و اتکا به شخصیت و عقل خود در عین مشورت با دیگران، دنیا را به عنوان یک وسیله برای آخرت دیدن نه به عنوان یک هدف و بسیاری از مسائل تربیتی دیگر از برون داده‌های تاریخ بیهقی است. نکته بسیار مهم رفتار غیر مستقیم بیهقی در این زمینه با مخاطبان‌اش است. او با آوردن داستان، آیات و احادیث، شعر و... به این مهم دست زده است که توفیق بسیاری نیز یافته است. در ادبیات فارسی بزرگ‌ترین نوآوری در پند و اندرز، آوردن زمینه‌های داستانی برای آن است. ما در تاریخ بیهقی شاهد داستان‌ها و حکایت‌های واقعی و تمثیلی بسیاری هستیم که مولف آن برای تفهیم بهتر مطالب برای مخاطب و رسیدن به مقصودش یعنی عبرت‌آموزی، از آنها سود جست است. این داستان‌ها به ندرت به زمان‌گوینده مربوط می‌شود. زمینه‌های معنایی بسیاری از این داستان‌ها را آموزه‌های تعلیمی رقم می‌زند که یا در پایان داستان به آن برمی‌خوریم و یا از فحوای کلام در نظر مخاطب برجسته می‌شود. در پایان بندی اغلب این حکایت‌ها نکته‌ای ظریف نهفته است که مقصود نهایی نویسنده را شامل می‌شود و در بیش‌تر موارد چندین بیت نیز پس از آن آورده می‌شود تا مهر تأیید بر داستان گذاشته شود. در مجموع انواع روش‌های تعلیم و تربیت در تاریخ بیهقی عبارتند از: پند و اندرز، ارشاد و

راهنمایی، ترغیب و تشویق، تنبیه، انذار، تذکر و قصه و داستان. در این تحقیق با ذکر موارد تربیتی که بیهقی با استفاده از این روش‌ها به بیان آنها پرداخته، مبانی تعلیمی این اثر بزرگ را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱- تسلیم قضای الهی بودن:

بیهقی در دوره ای می زیسته که به علت تعصبات خشک و سختگیری های مذهبی غزنویان، نوعی جبر بر جامعه حاکم بوده است. علاوه بر این ترس از خشم و سوظن پادشاهان او را بر آن داشته تا بسیاری از اموری که نمی توانسته به صراحت درباره آنها سخن بگوید را خواست خدا تلقی کند یا به بی اعتباری و غداری دنیا نسبت دهد. همچنین تفکر مذهبی وی و اعتقاد وی به جبر نیز قلم وی را تا حد زیادی کنترل می کند. در ماجرا بازداشت امیر محمد اطرافیان بارها او را به تسلیم بودن در برابر قضای الهی دعوت می کنند. آنجا که امیر محمد در قلعه کوهتیز به سر می برد نبیه از او می خواهد تا به تقدیر رقم خورده خود رضا دهد.

- نامه به امیر دادند. برخواند و لختی تاریکی بر وی پدید آمد. نبیه گفت: زندگانی امیر دراز باد، سلطان که برادر است، حق امیر را نگاه دارد و مهربانی نماید دل بد نباید کرد و بقضای خدای عزوجل، رضا باید داد و از این باب بسیار سخن نیکو گفت فذالک آن بود که بودنی بوده است، بسر نشاط باز باید شد که گفته اند: المقدر کائن و الهم فضل. (بیهقی، ۱۳۹۰، ۹)

در ماجرای فتح سپاهان سلطان مسعود در نامه ای که به بوجعفر کاکو می نویسد علت حمله به سپاهان را نافرمانی کاکو بیان می کند و در ادامه به حکم و قضای الهی که همه در برابر آن تسلیم هستند اشاره می کند:

- هیچ خلیفه شایسته تر از امیر علاء الدوله یافته نیاید و اگر اول که ما قصد این دیار کردیم و رسول فرستادیم و حجت گرفتیم، آن ستیزه و لجاج نرفته بودی، این چشم زخم نیفتادی، لیکن چه توان کرد؟ بودنی می باشد. (ص ۱۳)

حاجب علی در گفت و گویی که با بونصر مشکان درباره نشاندن و فروگرفتن امیر محمد دارد، به گونه ای سخن می گوید که گویی از سرانجام ناگوار خود مطلع است و آن را حاصل حکم و تقدیر الهی می داند:

- به آوردن محمد، برادرش مرا چه کار بود؟ بله می بایست کرد تا خداوند زادگان حاضر آمدندی و میان ایشان سخن گفتندی و اولیا و حشم در میانه توسط کردندی، من یکی بودمی از ایشان که رجوع بیشتر با من بودی تا کار قرار گرفتی، نکردم و دایه مهربان تر از مادر بودم و جان بر میان بستم و امروز همگان از میان بجستند و هرکسی خویشتن را دور کردند و مرا علی امیر نشان نام کردند و قضا کار خویش بکرد؛ چنان باشد که خدای، عز ذکره، تقدیر کرده است، بقضا رضا داده ام و بهیچ حال بدنامی اختیار نکنم. (ص ۴۴)

- همگان رفتند و جایی گرد خواهند آمد که رازها آشکارا شود. و بهانه ی خردمندان که زبان فرا این محتشم بزرگ توانستند کرد آن بود که گفتند «وی را به امیر نشاندن و امیر فرو گرفتن چه کار بود؟» و چون روزگار او بدین سبب بپایان خواست آمد، با قضا چون برآمدی؟ نعوذ با الله من القضاء الغالب السوء. (ص ۵۰)

به اعتقاد بیهقی پادشاهی نیز امری است که از جانب خدا به افرادی داده می شود و مردم عادی از درک و فهم این مطلب عاجزند:

- پس ببايد دانست که بر کشیدن تقدیر ایزد، عز ذکره پیراهن ملک از گروهی و پوشاندن در گروه دیگر اندران حکمتی است ایزدی و مصلحتی عام مر خلق روی زمین را که درک مردمان از دریافتن آن عاجز مانده است و کس را نرسد که اندیشه کند که چراست تا بگفتار چه رسد. و هرچند این قاعده درست و راست است و ناچار است راضی بودن بقضای خدای، عزوجل، خردمندان اگر اندیشه را برین کار پوشیده گمارند و استنباط و استخراج کنند تا برین دلیلی روشن یابند، ایشان را مقرر گردد که آفریدگار، جل جلاله، عالم اسرار است که کارهای نابوده را بدانند، و در علم غیب او برفته است که در جهان در فلان بقعت مردی پیدا خواهد شد که از آن مرد

بندگان او را راحت خواهد بود و ایمنی و آن زمین را برکت و آبادانی، و قاعده‌های استوار می‌نهد، چنانکه چون از آن تخم بدان مرد رسید، چنان گشته باشد که مردم روزگار وی وضع و شریف او را گردن نهند و مطیع و منقاد باشند و در آن طاعت هیچ خجالت را بخویشتن راه ندهند. و چنانکه این پادشاه را پیدا آرد، با وی گروهی مردم در رساند اعوان و خدمتگاران وی که فراخور وی باشند یکی از دیگر مهم‌تر و کافی‌تر و شایسته‌تر و شجاع‌تر و داناتر، تا آن بقعت و مردم آن بدان پادشاه و بدان یاران آراسته‌تر گردد تا آن مدت که ایزد، عزوجل، تقدیر کرده باشد، تبارک الله احسن الخالقین. (ص ۱۵۲)

۲ - مشورت:

در خلال نصایح در تاریخ بیهقی به نصایحی بر می‌خوریم که شاید بتوان از آنها تعبیر به مشاوره و راهنمایی کرد و به بیان دیگر این پندها و نصیحت‌ها، گونه‌ای مشاوره دادن به افراد و شخصیت‌هاست که در مواقع خطر یا هنگام تصمیم‌گیری می‌تواند آنان را یاری دهد. نصیحت‌های مبتنی بر مشاوره زمانی بیان می‌شوند که کارها کاملاً گره خورده‌اند. بیهقی نیز در عناوینی که برای شرح حوادث تاریخ خود قرار داده عنوان رای زدن را برای این مورد آورده است که به معنی مشورت است. سلطان مسعود برای تصمیم‌گیری در اغلب موارد به مشورت با افراد دارای تدبیر و تجربه می‌پردازد. حره ختلی عمه مسعود غرنوی به وسیله نامه‌ای، او را از مرگ سلطان محمود با خبر می‌کند و وضعیت غزنین و برتخت نشستن امیر محمد را برای او شرح می‌دهد. سلطان مسعود پس از خواندن نامه به بوطاهر دبیر دستور می‌دهد تا اعیان و مقدمان را فراخواند تا با آنها درباره رفتن به غزنین به مشورت پردازد:

- چون بر همه احوال‌ها واقف گشتم، گفتم: زندگانی خداوند دراز باد، به هیچ مشاورت حاجت نیاید، بر آنچه نبشته است، کار می‌باید کرد که هرچه گفته است همه نصیحت محض است، هیچ کس را این فراز نباید گفت. گفت: همچنین است و رای درست این است که دیده است و همچنین کنم اگر خدای عزوجل، خواهد. فاما

از مشورت کردن چاره نیست، خیز، کسان فرست و سپاه سالار تاش را و التون تاش حاجب بزرگ و دیگر اعیان و مقدمان را بخوانید تا با ایشان نیز بگوئیم و سخن ایشان بشنویم، آنگاه آنچه قرار گیرد، بر آن کار کنیم. (بیهقی، ۱۲، ۱۳۹۰)

- اگر رکاب عالی به سعادت حرکت کرده بودی و سایه بر جانبی افکنده و کاری برناگزارده و این خبر آنجا رسیدی، ناچار باز بایستی گشت، زشت بودی. اکنون خداوند چه دیده است در این باب؟ گفت: شما چه گوئید که صواب چیست؟ گفتند: ما صواب جز بتعجیل رفتن نبینیم. گفت: ما هم برینم. (ص ۱۲)

سلطان مسعود پس از دریافت نامه القادر بالله درباره القاب و لوا و نعوت، برای جانشینی و همچنین رسیدن قاصدان از جانب امیر یوسف و حاجب بزرگ علی و بوسهل حمدوی و... و رساندن پیام بندگی آنها، جلسه ای ترتیب می دهد و به مشورت با سران می پردازد و به سوی هرات و نیشابور حرکت می کند.

- امیر رضی الله عنه، بدین نامه ها که رسید سخت قوی دل شد و مجلس کرد و اعیان و قوم خویش را بخواند و این حال ها با ایشان باز راند و گفت: کار ها برین جمله شد تدبیر چیست؟ گفتند رای درست آن باشد که خداوند ببند. (ص ۱۶)

سلطان مسعود بارها به مشورت با بونصر مشکان می پردازد مثلا پس از مجازات حاجب علی زمانی که در هرات به سر می برد و قصد بازگشت به غزنین را دارد، بونصر مشکان را نزد خود می خواند و نظر او را درباره رفتن به بلخ می پرسد:

- از خواجه بونصر شنووم، گفت: مرا در این هفته یک روز سلطان بخواند و خالی کرد و گفت: این کارها یکرویه شد بحمد الله و منه و رای بر آن قرار می گیرد که بدین زودی سوی غزنین نرویم و از اینجا سوی بلخ کشیم و خوارزمشاه را که اینجاست و همیشه از وی راستی دیده ایم و در این روزگار بسیار غنیمت است، از حد بگذشته بنوازیم و بخوبی باز گردانیم و با خانیان مکاتبه کنیم و از این حالها با ایشان سخن گوئیم تا آنگاه که رسولان فرستاده آید و عهدها تازه کرده شود، و بهارگاه سوی غزنین برویم. تو در این باب چه گوئی؟ گفتم هرچه خداوند اندیشیده است، عین

صواب است و جز این که می گوید نشاید کرد. گفت: به ازین می خواهم، بی حشمت نصیحت باید کرد و عیب این کارها باز نمود. گفتم: زندگانی خداوند دراز باد دارم نصیحتی چند، اما اندیشیدم که دشوار آید که سخن تلخ باشد و سخنانی که بنده نصیحت آمیز باز نماید، خداوند باشد که با خاصگان خویش بگوید و ایشان را آن ناخوش آید. (ص ۵۴)

۳ - فرجام اندیشی:

عبرت آموز ترین پدیده در حیات بشر همان پیش آمد مرگ است و بیهقی با یادآوری پی در پی این موضوع در بیدار کردن غافلان کوشیده است. بیهقی پس از خبر دادن از درگذشت شخصیت ها با ذکر آیات، ابیات، و عباراتی راجع به مرگ و قیامت و بی ارزشی مال و جاه و دنیا و مطالبی از این دست می پردازد. درباره قاضی بوطاهر تبانی پس از ذکر روایت های مختلف در سبب مرگ او می گوید: لا يعلم الغیب الا الله عزوجل و بسا راز که آشکارا خواهد شد روز قیامت یوم لاینفع مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم. و سخت حماقتی دانم که کسی از بهر جاه و حطام دنیا را خطر ریختن خون مسلمانی کند.

در ماجرای حسنک نیز پس از ذکر بر دار کردن او، سرگذشت حسنک را افسانه ای پر عبرت دانسته و در بی ثباتی دنیا و نعم آن و نا پایداری عمر سخن گفته و کسی را که دل به این جهان بندد احمق نامیده است در ادامه دو بیت عربی از گوینده ای که نام او را ذکر نمی کند و قطعه ای به فارسی از رودکی درباره سرا سپنجی و زندگی و مرگ در آن ذکر می کند و با زبان اندرز افراد را به آینده نگری در اعمال و کارهای این جهانی و حتی اخروی بر می انگیزد.

- این افسانه ایی است با بسیار عبرت. و این اسباب منازعت و مکاوحت از بهر حطام دنیا بیک سوی نهادند. احمق مردا که دل در ایت جهان بندد که نعمتی بدهد و زشت بازستاند.

إذا زال عن عین البصیر غطاؤها

لعمرك ما الدنيا بدار اقامه

ینال با سبب الفناء بقاؤها

و کیف بقاؤ الناس فیها و انما

رودکی می گوید:

دل نهادن همیشگی نه رواست
گرچه اکنونت خواب بر دیباست
که بگور اندرون شدن تنهاست
بدل آنکه گیسوت پیراست
گرچه دینار یا درمش پهاست
سرد گردد دلش نه نا بیناست

بسرای سپنج مهمان را
زیر خاک اندرونت باید خفت
با کسان بودنت چه سود کند؟
یار تو زیر خاک مور و مگس
آنکه زلفین و گیسوت پیراست
چون ترا دید رزدگونه شده

(بیهقی، ۱۳۹۰: ۳۲۵)

بیهقی در جای دیگر از تاریخش به بیان ماجرای بوسهل زوزنی و عزیز شدنش نزد سلطان مسعود و مورد حسد واقع شدن وی و محضر ساختن و.... پرداخته و در ادامه از عاقبت و غایت کار آدمی سخن می راند و مخاطبانش را به محشری و موفق قوی یادآور می شود.

- زیادت از این نگویم که گذشته است و غایت کار آدمی مرگ است، نیکو کاری و خوی نیک بهتر تا بدو جهان سود دارد و بردهد. و چون این محتشم را حال و محل نزدیک امیر مسعود، رضی الله عنه، بزرگتر از دیگر خدمتکاران بود، در وی حسد کردند و محضرها ساختند و در اعتقاد وی سخن گفتند و وی را به غزنین آوردند در روزگار سلطان محمود و بقلعت باز داشتند، چنانکه باز نموده ام در تاریخ یمینی؛ و وی رفت و آن قوم که محضرها ساختند رفتند و ما را نیز می بیاید رفت که روز عمر به شبانگاه آمده است. (ص ۲۱)

- آن کسان که آن محضرها ساختند، ایشان را محشری و موفق قوی خواهد بود پاسخ خود دهند. (ص ۲۲)

یکی از داستان هایی که بیهقی از آن به خوبی در جهت هدف تعلیمی خود سود جسته، داستان هرون الرشید و فضل ربیع است. در این داستان هرون الرشید به هنگام

مرگ فضل ربیع را نزد خود می خواند و به او وصیت می کند که تمام خزانه و زرادخانه و را به مرو نزد مأمون بفرستد و لشکریان را مخیر کند تا هرکس خواهد نزد مأمون رود و بعد از آن به بغداد برود و وزیر و ناصح و محمد باشد و در ادامه از او می خواهد که تمام وصیت او را به درستی به جا آورد و از عاقبت شوم پیمان شکنی برحذر باشد. - آنچه نهاده ام میان هر سه فرزند، نگاه داری و بدان که تو و همه خدمتکاران من اگر غدر کنید و راه بغی گیرید شوم باشد و خدای عزوجل، نپسندد و پس یکدیگر در شوید. (ص ۲۵)

هنگامی که علی قریب را به بند می کشند بیهقی به فربنده بودن دنیا اشاره می کند و دوستداران دنیا را احمق می نامد و خواندگانش را به عاقبت اندیشی تشویق می کند: - این است حال علی و روزگارش و قومش که پایان آمد و احمق کسی باشد دل در این گیتی غدار فریفتگان بندد و نعمت و جاه و ولایت او بهیچ شمرد و خردمندان بدو فریفته نشوند. (ص ۴۹)

بیهقی در ادامه روایت مربوط به حره زینب و یغان تگین با اشاره به داستان فرزندان آدم، پرهیز از دنیا دوستی را گوشزد کرده است:

- مواضعت بر این جمله بود که حره زینب رحمه الله علیها، از جانب ما نامزد یغان تگین بود پسر قدر خان که در این روزگار او را بغرا خان می گفتند _ و پارینه سال، چهارصد و چهل و نه، زنده بود و چندان حرص نمود که مر ارسلان خان را فرو گرفت و چنان برادر محتشم را بکشت، چون کارش قرار گرفت، و با خاک برابر شد و سخت نیکو گوید، شعر:

اذا تم امردنا نقصه توقع زوالا اذا قیل تم

و سخت عجب است کار گروهی از فرزندان آدم علیه السلام که یکدیگر را بر خیره می کشند و می خورند از بهر حطام عاریت را و آنگاه خود می گذارند و می روند تنها بزیر زمین با وبال بسیار و درین چه فایده است یا کدام خردمند این اختیار کند؟ و لکن چه کنند که چنان نروند که با قضا مغالبت نرود. (ص ۲۴۳)

در ادامه داستان یحیی برمکی اینگونه آورده شده است:

- من که بوالفضلم کتاب بسیار فرو نگریسته ام خاصه اخبار و از آن التقاطها کرده، در میانه این تاریخ چنین سخن ها از برای آن آرم تا خفتگان و بدنیا فریفته شدگان بیدار شوند و هرکس آن کند که امروز و فردا او را سود دارد، والله الموفق لما یرضی بمنه و سعه رحمته. (ص ۲۴۱)

۴- پرهیز از حسد:

در دستگاه حکومتی غزنویان حسد ورزی نقش بسیاری در بر کناری شخصیت های بزرگ از منصب خود و زندانی شدنشان مثل خواجه احمد حسن میمندی در زمان سلطان محمود و حتی کشته شدن آنها مثل به دار آویخته شدن حسنگ وزیر بر اثر رشک بوسهل زوزنی داشته است. بیهقی این نیرنگ ها و توطئه های ناشی از حسد ورزی شخصیت ها را گاه با توصیف اعمال آنها نشان می دهد و گاه خود، خواننده را از این عمل بر حذر داشته است. در زمان حاکمیت سلطان مسعود جو بد بینی و اتهام و عدم اعتماد به مقامات بالا و پایین به قدری گسترده بوده است که تمام هم و غم افراد در جهت اطمینان صاحبان قدرت نسبت به خود بوده و این موضوع مهمترین محرک آنها برای حسد ورزی بوده است حتی اگر صلاحیت فردی، از نظر تدبیر و اداره مملکت بر آنها مسجل شده باشد. این حسادت ها بیشتر از طریق سخن چینی و سعایت بوده و به همین دلیل است که پنهانکاری و محرمانه کار کردن از ویژگی های شخصیتی بیشتر مقامات سلطان مسعود است.

خواجه بوسهل زوزنی از خدمتکاران محتشم سلطان مسعود بود که پس از مرگ محمود غزنوی از غزنین می گریزد و در دامغان نزد مسعود می رسد. او مردی فاضل است و مقام و مرتبه ای ویژه نزد سلطان مسعود می یابد و این امر باعث حسدورزی اطرافیان نسبت به او می شود و او را متهم به بی اعتقادی می کنند که این موضوع در زمان سلطان محمود منجر به زندانی شدن بوسهل زوزنی می شود.

- چون این محتشم را حال و محل نزدیک امیر مسعود رضی الله عنه بزرگ تر از دیگر خدمتکاران بود، در وی حسد کردند و محضرها ساختند و در اعتقاد وی سخن گفتند و وی را بغزنین آوردند در روزگار سلطان محمود و بقلعت باز داشتند، چنانکه باز نموده ام در تاریخ یمینی و وی رفت و آن قوم که محضرها ساختند، رفتند و ما را نیز می باید رفت که روز عمر بشبانگاه آمده است و من در اعتقاد این مرد سخن جز نیکویی نگویم که قریب سیزده و چهارده سال او را می دیدیم در مستی و هشیاری و بهیچ وقت سخنی نشنودم و چیزی نگفت که از آن دلیلی توانستی کرد بر بدی اعتقاد وی. (بیهقی، ۱۳۹۰، ۲۱)

یکی از شخصیت های بزرگ تاریخ بیهقی بونصر مشکان است که بارها آماج حسادت‌ها قرار می گیرد. در آغار حکومت سلطان مسعود بونصر مشکان از پرداختن به کار دیوان سر باز می زند اما با اصرار و دستور مسعود به کار مشغول می شود و روز به روز نزد وی مقام و مرتبه بالاتر می یابد و عزیزتر می شود. این موضوع باعث برانگیخته شدن حسادت بوسهل زوزنی می شود:

- اعتماد ما بر تو ده چندان است که پدر ما را بوده است، بکار مشغول باید بود و همان نصیحت ها که پدرم کرده ای می باید کرد که همه شنوده آید که ما را روزگار درازی است تا شفقت و نصیحت تو مقرر است. وی رسم خدمت بجای آورد، با اعزاز و اکرام تمام وی را بایوان رسالت فرستاد و سخت عزیز شد و به خلوت ها و تدبیرها خواندن گرفت، و بوسهل زوزنی کمان قصد و عصبیت به زه کرد و هیچ بد گفتن بجایگاه نیفتاد. (ص ۵۴)

یکی از نمود های حسادت در تاریخ بیهقی حسادت پدریان و پسران نسبت به یکدیگر است. حاجب غازی از افراد مورد اعتماد مسعود غزنوی است که عاقبت بر اثر همین حسدورزی ها او را موقوف می کنند:

- و حاجب غازی بر دل محمودیان کوهی شد هرچه ناخوش تر، و هر روز کارش بر بالا بود و تجملی نیکو تر. و نواخت امیر مسعود، رضی الله عنه، خود از حد و اندازه

بگذشت و زبر همگان نشانندن و بمجلس شراب خوانندن و عزیز کردن و با خلعت فاخر باز گردانیدن، هرچند غازی شراب نخوردی و هرگز نخورده بود و از وی گربزتر و بسیار دان تر خود مردم نتواند بود، محسود تر و منظورتر گشت و قریب هزار سوار ساخت و فراخور آن تجمل و آلت. و آخر چون کار باخر رسید، چشم بد در خورد، که محمودیان از حیلت نمی آسودند تا مرد را بیفکندند و بغزنین آوردند موقوف شده و قصه‌ی بی که او را افتاد. (ص ۱۹۲)

۵- سخاوت و بخشش:

سلطان مسعود غزنوی در تاریخ بیهقی گاه با عفو کردن گناهکاران و مجرمان به آنها جان دوباره می بخشد و گاه با گشاد دستی هایی که می کند درویشان را از نعمت بر خوردار می سازد. علاوه بر این بیهقی گاه با آوردن داستان ها و حکایت هایی خواننده را تشویق به بخشش می کند. بیهقی ماجرای ملطفه هایی که از جانب پدر به سران نوشته شده و او را عاق کرده بود اینگونه توصیف می کند:

- امیر گفت: چه سخن است که شما می گوئید؟! اگر به آخر عمر چنین یک جفا واجب داشت و اندرین اورا غرضی بود، بدان هزار مصلحت باید نگریست که از آن ما نگهداشت، بسیار زلت بافراط ما را در گذاشته است و آن گوشمال ها مرا امروز سود خواهد داشت. ایزد عز ذکرة، بر وی رحمت کناد که هیچ مادر چون محمود نزاید؛ و اما نویسندگان را چه می توان نهاد؟ که مأموران بودند و مأمور را از فرمان برداری چه چاره است، خاصه پادشاه؛ و اگر ما دبیری را فرماییم که چیزی نویسد، اگرچه استیصال او در آن باشد، زهره دارد که ننویسد؟ و فرمود تا جمله آن ملطفه ها را پاره کردند و در آن کاریز انداختند و اسب براند و رکابدار را پنج هزار درم فرمود. (بیهقی، ۱۳۹۰، ۲۳)

و در ادامه با بیان داستانی درباره بخشش مأمون در حق فضل ربیع، به صورت غیر

مستقیم به تعلیم و تربیت مخاطب پرداخته:

- مأمون در حلم و عقل و فضل و مروت و هرچه بزرگان را ببايد از هنر ها يگانه روزگار بود، با چندان جفا و قصد زشت که فضل کرده بود، گناهِش ببخشید و او را عفو کرد و به خانه باز فرستاد. (ص ۲۵)
- مأمون خالی کرد با وزیرش حسن بن سهل و حال سفظ های خویش و از آن برادر باز راند و گفت: در این باب چه باید کرد؟ حسن گفت خائنان هر دو جانب را دور باید کرد. مأمون بخندید و گفت: یا حسن، آنگاه از دو دولت کس نماند و بروند و بدشمن بپیوندند و ما را در سپارند و ما دو برادر بودیم هر دو مستحق تخت و ملک و این مردمان نتوانستند دانست که حال میان ما چون خواهد شد، بهتر آمد خویش را می نگریند، هر چند آنچه کردند، خطا بود که چاکران را امانت نگاه می باید داشت و کس بر راستی زیان نکرده است؛ و چون خدای عزوجل، خلافت بما داد، ما این فرو گذاریم و دردی به دل کس نرسانیم. حسن گفت: خداوند بر حق است در این رای بزرگ که دید و من بر باطم، چشم بد دور باد. پس مأمون فرمود تا آن ملطفه ها را بیاوردند و بر آتش نهادند تا تمام بسوخت و خردمندان دانند که غور این حکایت چیست. (ص ۲۹)
- سلطان مسعود زمانی که به پادشاهی می رسد دستور می دهد هفته ای دو بار مجلس مظالم بر پا شود و زندان ها را عرض کنند و زندانیان را از بند آزاد می کند:
- هر کسی را که مظلومی است، باید آمد و بی حشمت سخن خویش گفت تا انصاف تمام داده آید. و بیرون مظالم آنکه حاجب غازی، سپاهسالار بر درگاهست و دیگر معتمدان نیز هستند، نزدیک ایشان نیز می باید بدرگاه و دیوان و سخن خویش می باید گفت، تا آنچه باید کرد ایشان می کنند. و فرمان دادیم تا هم امروز زندانها را عرض کنند و محبوسان را پای برگشایند تا راحت آمدن ما به همه دل ها برسد، آنگاه اگر پس آن کسی بر راه تهور و تعدی رود، سزای خویش بیند. (ص ۳۲)

همچنین سلطان مسعود دو تن از افرادش، عبدالله و بوالفتح حاتمی را که در زمان محمود بر او مشرف بوده اند را می بخشد و شغل صاحب بریدی سرخس و تخارستان را به آنها محول می کند:

- بونصر گفت: «زندگانی خداوند دراز باد، عبدالله را امیر محمد فرمود تا بدیوان آوردم حرمت جدش را، و او برنایی خویشان دار و نیکو خط است و از وی دبیری نیک آید. و بوالفتح حاتمی را خداوند مثال داد بدیوان آوردن بروزگار امیر محمود، چه چاکر زاده خداوند است.» گفت: همچنین است که همی گویی، اما این دو تن در روزگار گذشته مشرفان بوده اند از جهت مرا در دیوان تو، امروز دیوان را نشایند. بونصر گفت: بزرگا غبنا که این حال امروز دانستم. امیر گفت: اگر پیشتر مقرر گشتی، چه کردی؟ گفت: هر دو را از دیوان دور کردمی که دبیر خائن بکار نیاید. امیر بخندید و گفت: این حدیث بر ایشان پدید نباید کرد که غمناک شوند _ و زو کریم تر و رحیم تر کس ندیده بودم. (ص ۱۹۵)

- بیهقی سخاوت سلطان مسعود را با داستان بومطیع سگری که یک شب خادمی او را که در دهلیز خاصه مقام کرده بود، به عنوان محدث نزد سلطان مسعود می برد نشان می دهد. قصه گویی وی باعث می شود سلطان مسعود حساب او را ببخشد و غلام ترکی که از آن پسرش بوده و بسرای پادشاه آورده بودند را به او بازگرداند:

- سخاوتش چنان بود که بازرگانی که او را بو مطیع مردی بود با نعمت بسیار از هر چیزی، و پدری داشت بو احمد خلیل نام. شبی از اتفاق نیک به شغلی به درگاه آمده بود که با حاجب نویتی شغل داشت و دیری آنجا بماند. چون می بازگشت، شب دور کشیده بود، اندیشید، نباید که در راه خللی افتد، در دهلیز خاصه مقام کرد و مردی شناخته بود و مردمان او را نیکو حرمت داشتندی سیاهداران او را لطف کردند و او قرار گرفت. خادمی بر آمد و محدث خواست و از اتفاق هیچ محدث حاضر نبود. آزاد مرد بو احمد برخاست با خادم رفت، و خادم پنداشت که او محدث است. چون او بخرگاه امیر رسید، حدیثی آغاز کرد، امیر آواز ابو احمد بشنود بیگانه، پوشیده نگاه

کرد، مرد را دید، هیچ چیز نگفت تا حدیث تمام کرد، سخت سره و نغز قصه یی بود. امیر آواز داد که تو کیستی؟ گفت: بنده را بو احمد خلیل گوید، پدر بو مطیع که هنباز خداوند است. گفت بر پسر مستوفیان چند مال حاصل فرود آورده اند؟ گفت: شانزده هزار دینار. گفت: آن حاصل بدو بخشیدم حرمت پیری ترا و حق حرمت او را. پیر دعای بسیار کرد و بازگشت. و غلامی ترک از آن پسرش بسرای امیر آورده بودند تا خریده آید، فرمود که آن غلام را نیز باید داد که نخواهیم و بهیچ حال روا داشته نیاید که ازیشان چیزی در ملک ما آید. (ص ۱۷۹)

۶- پرهیز از دهان بینی:

سلطان مسعود شخصیتی به ظاهر مستبد و خود رای و در باطن سست اراده و ضعیف النفس که برای تدبیر امور مملکت و تصمیم گیری های سرنوشت ساز فاقد خردمندی و درایت است. بیهقی ضمن اینکه بر اساس وابستگی سیاسی و ممالحتی که با سلطان مسعود دارد، پیوسته خصلت های نیک او را مورد ستایش قرار می دهد اما از بیان ضعف های شخصیتی او نیز ابایی ندارد. چنانچه در دسیسه و تضریب علیه آلتونتاش و هلاکت او، مسعود را به شدت تحت تأثیر اطرافیان و فردی دهان بین می بیند «خداوند بزرگ نفیس است و نیست همتا و حلیم و کریم است ولیکن بس شنونده است هرکس زهره آن دارد که نه به اندازه و پایگاه خویش با وی سخن گوید.» (بیهقی: ج ۱، ۷۲)

حاجب علی هنگامی که با بونصر مشکان درباره سرانجام خود و نامه ها و ملطفه های سلطان مسعود که تنها برای فریب دادن اوست سخن می گوید به دهان بینی پادشاه اشاره می کند و معتقد است که اطرافیان سلطان او را وادار می کنند تا او را بکشد:

– من روا دارم که مرا جایی موقوف کنند و باز دارند تا باقی عمر عذری خواهم پیش ایزد، عز ذکرة، که گناهان بسیار دارم، اما دانم که این عاجزان این خداوند زاده را بنگذارند تا مرا زنده ماند که بترسند و وی بدین مال و حطام من نگرد و خویش را بدنام کند. (بیهقی، ۱۳۹۰، ۴۴)

در جای دیگر بونصر مشکان به نصیحت مسعود غزنوی می پردازد و با مثال زدن حکومت پدرش از مسعود می خواهد تا اجازه دخالت در حکومت را به اطرافیان ندهد: - گفتم زندگانی خداوند دراز باد، چون فرمان عالی بر این جمله است، نکته یی دو سه باز نماید و در باز نمودن آن حق نعمت این خاندان بزرگ را گزارده باشد. خداوند را نباید دانست که امیر ماضی مردی بود که وی را در جهان نظیر نبود بهمه باب ها، و روزگار او عروسی آراسته را مانست؛ و روزگار یافت و کارها را نیکو تأمل کرد و درون و بیرون آن بدانست و راهی گرفت و راه راست نهاد و آن را بگذاشت و برفت. و بنده را آن خوش تر آید که امروز بر راه وی رفته آید و گذاشته نیاید که هیچکس را تمکین آن باشد که خداوند را گوید که «فلان کار بد کرد، بهتر از آن میبایست» تا هیچ خلل نیفتد. (ص ۵۵)

آلتونتاش به دلیل ترس از دهان بینی پادشاه تصمیم می گیرد شبی مخفیانه با همراهان خود بگریزد. وی دبیر خود را پیش از رفتن نزد بونصر مشکان می فرستد و علت گریز خود را اینگونه بیان می کند:

- این پادشاه حلیم و کریم و بزرگ است، اما چنانکه بروی کار دیدم، این گروهی مردم که گرد او درآمده اند، هریکی چون وزیری ایستاده، و وی سخن می شنود و بر آن کار می کند این کار راست نهاده را تباه خواهند کرد. (ص ۷۱)

۷- صبر و بردباری

بیهقی بارها مخاطبانش را به داشتن صبر دعوت کرده و در جای جای تاریخش به ستایش صبر و افراد صبور پرداخته است. خود بیهقی نیز در برابر توطئه هایی که از جانب اطرافیان او را تهدید می کند، صبر و بردباری را بهترین شیوه برای در امان ماندن از گزند آنها می داند. به اعتقاد وی صبر و بردباری مایه رشد و تعالی آدمی است. شخصیت سبکتکین در تاریخ بیهقی از جمله شخصیت های رشد یافته و متعالی است که با تحمل یک گذشته بسیار رنج آور و طاقت فرسا توأم با تحقیر از سوی صاحب خود پس از دیدن یک رویای صادقانه تحولات خوشایندی در زندگی او اتفاق می افتد وی قبل

از امارت، زندگانی بسیار سخت و طاقت فرسایی را تحت سیطره نظام برده داری سپری می‌کند. بیهقی همچون با توصیف ریاضت‌های سلطان مسعود حلم و بردباری او را مورد تحسین قرار داده است.

- و هم بدان روزگار جوانی و کودکی خویشان را ریاضت‌ها کردی چون زور آزمودن و سنگ‌گران برداشتن و کشتی گرفتن و آنچه بدین ماند. و او فرموده بود تا آوارها ساخته بودند از بهر حواصل گرفتن و دیگر مرغان را. و چند بار دیدم که برنشست روزهای سخت صعب سرد، و برف نیک قوی، و آنجا رفت و شکار کرد و پیاده شد، چنانکه تا میان دو نماز چندان رنج دید که جز سنگ خاره بمثل آن طاقت ندارد. و پای در موزه کردی برهنه در چنان سرما و شدت و گفתי «بر چنین چیزها خوی باید کرد تا اگر وقتی شدتی و کاری سخت پیدا آید، مردم عاجز نماند.» و همچنین بشکار شیر رفتی تاختن اسفزار و ادرسکن و ازان بیشه‌ها به فراه و زیرکان و شیر نر، چون برآن بگذشتی به بست و بغزنین آمدی. و پیش شیر تنها رفتی و نگذاشتی که کسی از غلامان و حاشیه او را یاری داداندی. و او از آن چنین کردی که چندان زور و قوه دل داشت که اگر سلاح بر شیر زدی و کارگر نیامدی بمردی و مکابره شیر را بگرفتی و پس بزودی بکشتی. (بیهقی، ۱۳۹۰، ۱۷۶)

همچنین بردباری مادر حسنگ را هنگام آگاهی از مرگ پسرش اینگونه به تصویر

می‌کشد:

- مادر حسنگ زنی بود سخت جگر آور، چنان شنودم که که دو سه ماه ازو این حدیث نهان داشتند، چون بشنید، جزعی نکرد، چنانکه زنان کنند، بلکه بگریست بدرد، چنانکه حاضران از درد وی خون گریستند، پس گفت بزرگ مردا که این پسرم بود! که پادشاهی چون محمود این جهان بدو داد و پادشاهی چون مسعود آن جهان. (ص)

(۲۳۶)

- پرهیز از دنیا دوستی:

ذریتی تجئی میتی مطمئنه
فان جسیمات الموارد منوطه
ولم اتجشم هول تلك الموارد
بمستودعات فی بطون الاوراد

(ص ۴۹)

لعمرك ما الدنيا بدار اقامه
و كيف بقاؤ الناس فيها و انما
اذا زال عن عين البصير غطاوها
ینال باسباب الفناء بقاؤها

(ص ۲۳۵)

- اجتناب از برشمردن عیوب دیگری و نا دیده گرفتن عیب خود:

اری کل انسان یری عیب غیره
و کل امریء تخفی علیه
و یعمی عن العیب الذی هو فیه
و یدوله العیب الذی لآخیه

(ص ۱۵۶)

- قناعت:

اذا ما كساک الله سربال صحه
فلا تغبطن ذ المكثرین فانما
و اعطاک من قوت یحل و یعذب
علی قدر ما یعطیهم الدهر یسلب

(ص ۴۹)

- نام نیک:

ذکر الفتی عمره الثانی و حاجته
ما قاته و فضول العیش اشغال

(ص ۲۸۵)

- رعایت احتیاط در سخن گفتن:

احفظ لسانک لا تقول فتبتلی
انا البلاء موکل بالمنطق

(ص ۵۲)

نتیجه‌گیری:

با مطالعه تاریخ بیهقی بسیاری از نکات تعلیمی و تربیتی را می‌توان دریافت که نویسنده آن به اشکال گوناگونی سعی داشته تا آنها را به مخاطبش منتقل کند. به نظر می‌رسد انگیزه او در در پرداختن به این مطلب علاوه بر ذکر اخبار و بیان سرانجام عناصر تشکیل دهنده تاریخش، بیش از همه ایجاد حس عبرت آموزی در خواننده باشد. بیهقی روش‌های تربیتی را گاه به شکل مستقیم، یعنی خود خواننده را به امری تشویق و از انجام امری برحذر می‌دارد و گاه به شکل غیر مستقیم به کار می‌برد. به این صورت که ما از دل گزارشاتی که درباره شخصیت‌ها و حوادث بیان می‌کند، نکته‌ای تربیتی را در می‌یابیم. علاوه بر این از داستان‌ها و اشعار به خوبی سود جسته تا مطالب خود را بهتر به مخاطب منتقل کند و برای وی قابل فهم سازد.

منابع و مأخذ:

- ۱ - آویبوری، لرد. (۱۳۶۹). *در جستجوی خوشبختی*، تهران: جاویدان.
- ۲ - اسعدی، مریم السادات. (۱۳۸۶). *طنین مرگ در تاریخ بیهقی*، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، شماره ۲۰، ص ۷ تا ۲۴.
- ۳ - اعرافی و دیگران. (۱۳۷۷). *آرای دانشمندان مسلمان، در تعلیم و تربیت*، تهران: سمت.
- ۴ - براتی، محمود، محمودی، علی محمد. (۱۳۸۹). *فرجام اندیشی در گرشاسب نامه اسدی طوسی*، مجله پژوهش دینی، شماره ۲۱، ص ۱۶۹ تا ۱۹۶.
- ۵ - بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). *تاریخ بیهقی*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: مهتاب.
- ۶ - جبار پور، حسین. (۱۳۹۳). *پند و اندرز در تاریخ بیهقی*، مجله رشد آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۱۱۱، ص ۲۸ تا ۳۰.
- ۷ - دفتر همکاری حوزه دانشگاه. (۱۳۷۲). *فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران: سمت.
- ۸ - دوفوشه کور، شارل هانری. (۱۳۷۷). *اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری*، تهران: نگاه.
- ۹ - راشد. (۱۳۲۸). *عاقبت اندیشی*، مجله آیین اسلام، شماره ۲۳۴، ص ۸ تا ۱۰.

- ۱۰- ریبا کلام مفرد، فاطمه. (۱۳۸۴). مبانی فلسف‌س آموزش و پرورش در ایران، تهران: حفیظ.
- ۱۱- شریعتمداری، علی. (۱۳۸۰). اصول و فلسفه تعلیم تربیت، تهران: امیر کبیر.
- ۱۲- شکوهی، غلامحسین. (۱۳۸۵). مبانی و اصول آموزش و پرورش ، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۱۳- غفرانی، محمد. (۱۳۵۵). تعلیم و تربیت در اسلام، مجله مکتب مام، شماره ۷۸، ص ۵ تا ۷.
- ۱۴- الماسی، علی محمد. (۱۳۸۴). تاریخ آموزش و پرورش اسلام و ایران، تهران: امیر کبیر.
- ۱۵- وکیلان، منوچهر. (۱۳۸۳). تاریخ آموزش و پرورش در اسلام و ایران ، تهران: دانشگاه پیام نور.
- ۱۶- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۸۸). هنر نویسندگی بی‌هقی، یادنامه ابوالفضل بی‌هقی، به کوشش محمد جعفر یاحقی، مشهد: دانشگاه فردوسی.

نمون اندیشه‌های تعلیمی اشعار صائب تبریزی

دکتر احمد نورمند¹

ساناز میرزائی اصل²

چکیده

یکی از گسترده‌ترین و دامنهدارترین انواع ادبی در ادبیات فارسی، ادب تعلیمی است و شعر تعلیمی شعری است که هدف اصلی گوینده و سراینده آن، آموزش حکمت، اخلاق و در یک کلام تعلیم و یادگیری و همچنین تشریح و تبیین مسائل و اندیشه‌های مذهبی، تربیتی، عرفانی، فلسفی و مضامین پندآمیز است. اندیشه‌های تعلیمی، افکاری است که حرفی، نکته‌های و یا پیامی را برای مخاطب القا میکند و تعلیم می‌دهد و هدف خود را در وهله نخست تعلیم و تربیت انسان می‌شمارد. نوشتن آثار تعلیمی از قدیم سابقه داشته است. بیان آموزه‌های اخلاقی و حکمی در شعر فارسی از اوایل قرن چهارم هجری آغاز شده و به تدریج در بیشتر قالب‌های شعری جلوه‌گری نموده است. دیوان صائب از لحاظ اشتمال و در برداشتن، مفاهیم و مضامین تعلیمی و پندآمیز از بینظیرترین آثار ادبی محسوب می‌شود و همواره مورد توجه خواص و عوام بوده است. به طور مثال صائب صبر کردن را علاج دردهای بیدرمان می‌داند. به نظر او صبر کلید حل مشکلات و دشواریهاست.

نکته‌های که اساس این پژوهش بر آن استوار است، نوع بیان مضامین اخلاقی و اندیشه‌های حکمی و پندآگین به وسیله صائب تبریزی است. او با شیوه مختصرگویی سخن و کلامش را همراه با تشبیه و تمثیل و اسلوب معادله آشکارا بیان نموده است. و نگارندگان این پژوهش سعی دارند با بررسی اندیشه‌های تعلیمی شاعر دریچه‌های هر چند محدود و کوچک به دنیای بینهایت، توأم با پند، اندرز و اخلاق صائب بگشایند و بُعد مجهول دیگری از پیچیدگی‌های شعرش را به ادب دوستان بشناسانند.

واژه‌های کلیدی: اندیشه‌ها، شعر تعلیمی، صائب، غزلیات

۱ - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان اردبیل.

۲ - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل.

مقدمه

چهره‌های از چهره‌های دیگر ادبیات، چهره‌ی تعلیمی یا به تعبیر دیگر نوع و ژانر تعلیمی است، بسیاری از بزرگان، ادبیات را وسیله‌ی برای تعلیم و تعالی بشر قرار داده - اند. بعد از ادبیات غنایی و عاشقانه، ادبیات تعلیمی جایگاه والایی در میان مردم دارد. ادبیات به معنی آنچه در اذهان وجود دارد تنها به یک سری واژه پردازیه‌ها و استفاده از انواع صنایع ادبی محدود نمی‌شود و این مطلب در ادبیات کلّ دنیا مطرح است و مختصّ ادبیات ایرانی و فارسی نیست. از جمله وظایفی که ادبیات تاکنون برعهده داشته، پند و اندرزگویی است که جزئی جدا ناپذیر از ادبیات بوده است. «البته شاعر ادیب و نویسندگانی که می‌خواهد اندیشه‌ی والا و پربار خود را با کلمات ساده و رسا به خوانندگان منتقل نماید، خواه ناخواه قسمتی از آن عبارات به صورت پند و اندرز در می‌آیند چنانکه لسان الغیب حافظ شیرازی در بعضی موارد نصیحت و اندرز را ارزشمندتر از گوهر گران بها دانسته است» (طاهر الدینی، ۱۳۸۵: ۲۴ و ۲۵).

ادبیات تعلیمی؛ یعنی ادبیات اخلاق‌گرا و نوع غالب در ادبیات فارسی است که همواره سخنوران ادب فارسی حتّی در آفرینش مضامین حماسی و غنائی هم نهایتاً به اخلاق و آموختن آن توجّه داشته‌اند. موضوعات تعلیمی و اندیشه‌های اخلاقی چنان با انواع شعر فارسی در هم آمیخته که بعید است قالبهای شعری را بتوان جدا از آن به تصوّر آورد. ادبیات تعلیمی تقریباً قالب مخصوصی ندارد و در دامان همه‌ی قالبهای شعری، حتّی منظومه‌های حماسی و غنایی می‌تواند بالنده باشد.

گاهی گوینده و یا نویسنده به قصد تعلیم و آموزش دست به آفرینش اثری می‌زند و هنر را برای ترویج اخلاق، فکر و اندیشه و هدف خود به کار می‌گیرد. به عبارتی دیگر به آن دسته از آثار ادبی که محتوای آنها آموزه‌های اخلاقی، اجتماعی و علمی است و به هدف کمک با تعلیم و تربیت آفریده می‌شود، اطلاق می‌شود.

تعلیم، مصدر باب تفعیل عربی است به معنای آموزش دادن و ادبیات تعلیمی، یکی از مهمّترین و قدیمترین انواع ادبی است که هدف اصلی آن آموزش است.

«تعلیم و مترادف آن ارشاد در لغت راه راست نمودن، راه حق نمودن و به حق و درستی رهنمون کردن است و در اصطلاح به هر اثر ادبی که هدف آن ارشاد و تعلیم باشد و در جرگه‌ی ادبیات ارشادی و تعلیمی جای گیرد، تعبیر میشود موضوع ارشاد و تعلیم جنبه‌های مختلفی چون اخلاقیات، مسائل و انتقادات اجتماعی و سیاسی و آموزش فنون و حرف‌گوناگون را در برمیگیرد» (داد، ۱۳۸۲: ۲۱).

توجه به ادبیات تعلیمی یکی از مسائل مهم در عرصه‌ی ادبیات به شمار میرود. ادبیاتی که نیکبختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او مؤثر میدانند و هم خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان میکنند... این ادبیات تعلیمی طیف وسیعی از ادبیات فارسی را تشکیل میدهد. درون مایه‌های تغزلی و حماسی در ادبیات فارسی نیز به گونهای با آموزشهای اخلاقی پیوند یافته است. هرگاه عصر حاضر را در نظر نیاوریم، ناگزیریم اذعان کنیم که نه تنها در ایران، بل در سراسر جهان اغراض اخلاقی و تعلیم و تربیتی در طول اعصار و قرون هدف ادبیات بوده است. «اما تلقی اهل هر فرقه و مسلک در هر عصر و در هر جامعه از اخلاق، همواره یکسان نیست. هر چند که همهی نحله‌های اخلاق‌گرایانه، بهبود منش آدمی و پرورش روح و نیکبختی انسان را اصل میدانند، راههایی که برای رسیدن به این هدف برگزینند همواره یکسان نیست. گروهی به آموزشهای علمی تکیه میکنند و اعتقاد دارند که هرگاه آدمی آگاهانه جهان را بنگرد، به درک درستی از نیک و بد میرسد و خواه، ناخواه رفتار صحیحی در خانواده و در جامعه در پیش میگیرد. اما در مقابل، عده‌های آموزش علمی را کافی نمیدانند و چنین دلیل می‌آورند که اگر علم نمیتوانست از لحاظ اخلاقی انسان را در بهترین وضع قرار دهد، فاجعه‌های بزرگ انسانی در جامعه‌های علم محور رخ میداد و هم زمان با پیشرفتهای علمی، بر مشکلات بشر افزوده نمیشد. اینان بر این باورند که آموزشهای فرهنگی و دینی قادر است انسان را در مسیر صحیح قرار دهد. عده‌های وجود انضباط شدید را برای بهبود وضع فرهنگی و اخلاقی جامعه مؤثر میدانند و برعکس عده‌های بر آزادی، تکیه بیشتری دارند. گروهی نقش عالمان و پیشروان فکری را در بهبود اخلاق اجتماعی مؤثرتر

میدانند و عده‌های بر اهمّیت کار حاکمان و حکمرانان تکیه و پافشاری دارند. و نظریات گوناگون در این باره ارائه میشود. همه این نظریات یک هدف مشترک را دنبال میکنند که آن پرورش اخلاق انسان در راه رسیدن به رستگاری و سعادت است» (مشرف، ۱۳۸۹: ۸-۱۱).

«ادبیات تعلیمی ایران مجموعه‌ی پندها و اندرزها و حکمتهای ایران باستان و اخلاقیات دوران اسلامی را در خود گرد آورده است. دین اسلام نیز خود به صورتهای مختلف بر ادبیات تعلیمی فارسی، مَهر و نشان مقبولیت نهاده است علاوه بر برجسته بودن جنبه‌های اخلاقی قرآن و حدیث، گاه نشانه‌های زهد و تصوّف را در ادبیات تعلیمی مشاهده میکنیم و گاه با آثار بر گرفته از افکار اخلاقی فیلسوفان روبرو میشویم. در ادبیات تعلیمی فارسی سه شاخه را میتوان از هم باز شناخت:

۱- اخلاقیات ایران باستان

این مجموعه‌ی اخلاقی به صورت مجموعه‌های از متون پهلوی یا ترجمه‌های عربی آنها که در قرنهای آغازین عصر اسلامی صورت گرفته وارد ادبیات فارسی دری شده است.

۲- اخلاقیات فلسفی

شناخت نحله‌های گوناگون تعلیمی در ادبیات فارسی بدون گوشه چشمی به آرای فیلسوفان ممکن نیست، زیرا فیلسوفان از ممتازترین گروههایی بوده‌اند که در دوره‌های بسیار کهن به تعلیم و پرورش اخلاقی انسان توجه کرده‌اند.

۳- اخلاقیات اسلامی

مهمترین و برجسته‌ترین شاخه در ادبیات تعلیمی فارسی، آثار متأثر از قرآن و حدیث و منابع اسلامی دیگر چون نهج‌البلاغه است. علاوه بر این، نهضت زهد و جنبش عرفان اسلامی نیز هر یک با رنگ و بوی خاص خود، ادبیات فارسی دری را غنیتر کرده‌اند» (مشرف، ۱۳۸۹: ۱۱-۱۳).

با این استناد میتوان گفت بخش عظیمی از ادبیات ایران و جهان، از زمانهای دور و در میان کهنترین تمدن‌ها، ادبیات تعلیمی بوده است که از اصیلترین گونه‌های ادبی به شمار می‌آید. سابقه‌ی این نوع ادبی به قدیمیترین ادوار تاریخی تمدن بشری میرسد. «ادبیات تعلیمی مورد توجه نویسندگان ایرانی قبل از اسلام نیز بوده و رگه‌هایی از آن در ادبیات بعد از اسلام نیز جاری شده است، از جمله کتاب آیین نامک، که مجموعه - ای بوده است از تعالیم اخلاقی و فرهنگی و آداب و رسوم، آداب رزم، سوگواری، شادیا و ... که بسیاری از نویسندگان دوره‌ی اسلامی از آن در آثار خود بهره بردهند.» (بهار، ۱۳۸۲: ۵۰)

«در آثار فارسی دوره‌های آغازین اسلام که مستقیم و غیرمستقیم به اخلاق و تعالیم اخلاقی می‌پرداختند. آموزه‌های تعلیمی ایران باستان مانند وصف بادهنوشی و لزوم داشتن فره ایزدی و داشتن اصل و نسب شاهی برای پادشاه، کین خواهی و ... مورد تأکید قرار داشت، ولی به مرور مسائلی که با موازین اسلامی مطابقت نداشت. از این نوع ادبیات سترده شد و مسائل و آداب و احکام تازه‌ای مانند آیات و احادیث، مفاهیم و دستورات دینی اسلام در این کتابها انعکاس یافت. عرصه‌ی کاربرد ادب تعلیمی بسیار گسترده است و به جز آثاری که در حیطه‌ی تعلیم و به خاطر سپردن علوم مختلف مانند صرف و نحو، طب و ریاضیات و ... سروده و نوشته میشود، بسیاری از آثاری ادبی نیز موضوع را با اندیشه‌های به مخاطب انتقال میدهد و مخاطب از طریق آن به دیدگاه و اندیشه‌های اخلاقی و تربیتی دست می‌یابد. حتی ادبیات غنایی نیز خالی از مختصات ادب تعلیمی نیست. و میتوان گفت که نوع ادب تعلیمی همسایه‌ی همیشگی همه‌ی انواع ادبی دیگر است، با وجود این از بین انواع ادبی، نوع حماسی بیشترین استعداد را برای درج خصوصیات نوع تعلیمی دارد» (صفا، ۱۳۷۷: ۹).

«اما شعر تعلیمی به معنی محدود خود در ادب اروپایی شعری است که عقیده‌های خاص را عرضه میکند یا فنی را می‌آموزد، مانند "روستائیانهای ویرژیل"، شاعر روم باستان که درباره‌ی آداب نگاهداری از مزارع و ادارهی آنهاست و هنر شاعری

"هوراس" که تعلیم هنر شعر است. بعدها روستائیانها، الگوی بسیاری از آثار تعلیمی در خصوص نگهداری و مراقبت از گله و حرفه‌های دیگر شده است. در زمینه‌ی مسائل اخلاقی، ادبیات قرون وسطی در غرب غنای چشمگیری داشت. در این دوران به لحاظ حاکمیت بینش مذهبی، تربیت کلیسایی، آثار ادبی شدیداً رنگ اخلاقی و مذهبی داشتند. در ادبیات انگلیس پیدایش نمایشنامه‌های اخلاقی که به صورت تمثیل به بیان موضوعات اخلاقی می‌پردازند مثل نمایشنامه‌ی مردمی که در این نمایشنامه، شخصیت اصلی نمایندۀ همه انسانهاست و جنبه‌های مختلف زندگی انسان، وسوسه و گناهان او، نیاز و تلاش برای پالودگی از گناه و مقابله با مرگ، در آن به طور تمثیلی نشان داده میشود. منظوم‌های اشعار اخلاقی متعلق به قرن دوازدهم، موعظه‌های آلفرد در قرن سیزدهم از دیگر نمونه‌های ادبیات اخلاقی در ادبیات انگلیسی است. پس از قرون وسطی، تفکر ارشادی و اخلاقی کماکان بر آثار ادبی حاکم میماند. نمونه‌ی منظوم‌های "بهشت گمشده" از جان میلتون به لحاظ رنگ مذهبی و ارشادی آن اثری تعلیمی است. در قرن هجدهم، باشکوفائی مکتب (نئوکلاسیسیسم) در انگلستان تعلیم و ارشاد یکی از خصلتهای بنیادی ادبیات شد» (داد، ۱۳۸۲: ۲۲-۲۳).

«این مسئله فقط به حوزه‌ی آفرینشهای ادبی محدود نمیشود بلکه در حوزه‌ی نقد و نظریه‌ی ادبی هم گسترهی بسیار وسیعی از مباحث درباره‌ی همین نوع است. در «نقد اخلاقی- فلسفی» که اصلیتین گرایش انتقادی در دوره‌ی کلاسیک مغرب زمین است، همهی گفتارها به تبیین رابطه‌ی ادبیات با تعلیم و تربیت معطوف است. از جمله منتقدان کلاسیک "لردبایرون" (۱۸۲۴-۱۷۸۸م) است که اعلام میکند: «شعر اخلاقی، والاترین نوع شعر است» و یا "سرفیلیپ سیدنی" هدف غایی شاعر را «مسرت بخشی برای تعلیم» میدانند. به نظر وی شاعران مسرت میبخشند تا تعلیم دهند. مسرت، باعث تحریک مردم به کسب فضایل میشود... هنر تا وقتی با ارزش است که انسان را به کاری با فضیلت هدایت کند و دعاوی شعر باید بر پایه‌ی این معیار استوار گردد. "جان درایدن و بن جانسون" برای شعر دو ویژگی «تعلیمی و لذت بخش بودن» را ضروری میدانستند، بن

جانسون میگفت: هدف شعر، تعلیم دادن از طریق لذت بخشیدن است» (زرقانی، ۱۳۸۸: ۹۴-۹۵).

از آنجا که نویسندگان دوره نوکلاسیک طنز را مناسبترین قالب برای بیان نظریات ارشادی یافتند و طنز در این دوران رشد یافت. جای آن است که در این قسمت هم به یکی از جنبه‌های تعلیمی؛ یعنی عرفان اشاره شود.

عرفان شناخت خداوند یا وقوف به دقایق و رموز چیزی است، مقابل علم سطحی و قشری و شعر تعلیمی آن است که هدف سراینده در سرودن آن، آموزش اخلاق و تعلیم اندیشه‌های پسندیده‌ی مذهبی و عرفانی و یا علوم و فنون باشد. پس به صورت مستقیم با ادب تعلیمی ارتباط دارد گفته‌اند: به طور کلی دو نوع شعر تعلیمی در ادبیات ملل دیده میشود: نوعی که موضوع آن خیر و نیکی است و نوعی که موضوع آن حقیقت و زیبایی معنوی است. در ادب فارسی شعر تعلیمی در هر دو شاخه‌ی مزبور، دارای بهترین نمونه - هاست. و بخش عمده‌های از ادب متعالی ما را شعر تعلیمی به وجود می‌آورد. آثار اغلب شاعران غیر درباریمان سرشار از زمینه‌های تعلیمی است، حتی ادبیات درباری نیز در موارد بسیاری مایه‌های تعلیم اخلاق را داراست. نوع دیگری از شعر تعلیمی در ادب ما وجود دارد که شاعران از آن در آموزش مسائل علوم مختلف استفاده کرده‌اند و از این رهگذر منظومه‌هایی در علوم پزشکی، ریاضیات، لغت، تاریخ و ... به وجود آمده است» (رزمجو، ۱۳۷۰: ۷۷-۷۸).

چنان که ذکر شد «اثر ادبی تعلیمی، اثری است که دانشی، چه عملی و چه نظری را برای خواننده تشریح کند، یا مسائل اخلاقی، مذهبی، فلسفی را به شکل ادبی عرضه دارد. البته ادبی بودن شعر تعلیمی مقول بالتشکیک است؛ یعنی در آثاری، عناصر و مایه‌های ادبی کمتر و در آثاری بیشتر است.» (شمیسا، ۱۳۸۰: ۲۴۷)

«از این منظر در شعر تعلیمی، محوریت با مخاطب و یا «تو» است تا آنجا که میتوان آن را به یک معنا، شعر و مخاطب محور نامید. در چنین شعری، احساسات و عواطف شاعر نیز در خدمت تعلیم و تربیت مخاطب یا (تو) قرار میگیرد. شاعر بیشتر از اینکه در

صدد گزارش حالات عاطفی خودش (من) یا در اندیشه‌ی ثبت گزارشی و روایتی درباره‌ی قهرمان باشد، به دنبال این است که مخاطب یا تو را آموزش دهد و یا تربیت کند. اینجا نه تنها حالات عاطفی شاعر حتی ذاتِ روایت نیز کاملاً در خدمت تعلیم و تربیت مخاطب است» (زرقانی، ۱۳۸۸: ۸۹).

از آن گذشته ادبیات تعلیمی دارای قدمتی دیرینه است. اندیشمندانی چون افلاطون قائل بر این بوده‌اند که باید در کنار سایر حوزه‌های ادبی، جنبه‌ی تعلیمی ادبیات را مورد توجه قرار داد. چرا که تعلیم آموزه‌های اخلاقی و مفاهیم پند و اندرزگونه، نه تنها بر جزئی از ساحت ادبیات، بر کلّ ادب فارسی هم سیطره دارد.

منطقی است سیر تعلیم در ادب پارسی را خلاصه وار در این پژوهش ارائه کنیم اما آوردن نوعی از آن به نام موعظه، حکمت و نصیحت در شعر فارسی از اوایل قرن چهارم هجری آغاز شده و شاعران این نوع شعر را با قطعه‌های کوتاه آغاز کردند. نخستین شاعری که بر سرودن قصیده‌های حکمی و تعلیمی همّت گماشت، کسایی مروزی، شاعر اواخر قرن چهارم و اوایل پنجم بود که روش وی را ناصر خسرو قبادیانی، شاعر اواخر قرن پنجم در آثار و منظومه‌های خود ادامه داد. هدف ناصر خسرو قبادیانی تعلیم، دعوت به اخلاق و تزکیه و تهذیب نفس بوده است. وی با سرودن قصاید طولانی در وعظ، حکمت اعتقادات دینی و انتقادهای سخت و مستدلّ اجتماعی مشهورترین شاعر این قلمرو است.

از اوایل قرن ششم هجری، سنایی غزنوی باب جدیدی را در سرودن اشعار حکیمانه و عارفانه باز کرد. وی معانی و مفاهیم حکمی و عرفانی را آمیخته با اندرز و نصیحت با عبارات فصیح و خیالات عالی و تعبیرات کم نظیر همراه آورد. او در آثار مشهور خود مانند "سیرالعباد الی المعاد"، "طریق التّحقیق" و "حدیقه الحقیقه" در همان حال که به نکات عمیق عرفانی توجه داشت، متمایل به وعظ و نصیحت در راهنمایی اجتماعی نیز بود.

موقّیّت سنایی در اشعار زاهدانه و حکیمانه موجب شد که در میان شاعران اواخر قرن ششم بسیار مورد توجه و استقبال قرار بگیرد و گروهی از مشاهیر نظیر جمال‌الدین اصفهانی و خاقانی شروانی در سرودن قصاید حکمی و نظامی‌گنجوی در مثنوی مخزن - اسرار از او استقبال کنند. نظامی گنجوی پرآوازه‌ترین شاعری است که بعد از سنایی در ایجاد منظومه‌های حکمی و تعلیمی توفیق یافت.

در پایان قرن ششم و اوایل قرن هفتم عطار با مثنویهای ساده و آموزنده این نوع شعر را با قوّت تمام ادامه داد که "منطق‌الطیر" و "الهی‌نامه" و "مصیبت‌نامه" وی در این زمینه زیانزد است.

بزرگترین شاعر اخلاقی و اجتماعی ادب فارسی در قرن هفتم هجری سعدی شیرازی است که به نوعی برجسته و بارز سخنان خود را به وعظ و اندرز آراست؛ او نه تنها در گلستان خود که به نظم و نثر آمیخته است، در بوستان و قصایدش مسائل اخلاقی را با نظم و تحت عناوین مختلف و با ایراد امثال و حکایات دلنشین مطرح کرده، در این راه بیشتر از هر شاعری اقبال و توفیق یافته است. (یلمهها، ۱۳۹۰: ۱۵۵)

پس از سعدی، شاعر بزرگ قرن هشتم هجری، حافظ به شیوهی خاص خود شعر حکیمانه و عارفانه را گسترش داد و موجب شد جریان دیگری در این حوزه و کم و بیش با نگاهی به وی سروده شود؛ از آن جمله آثار اوحدی مراغهای، عماد فقیه کرمانی، خواجهی کرمانی و امیر خسرو دهلوی را میتوان نام برد و در قرن بعدی؛ یعنی دوره‌ی صفوی یکی از دوره‌های شعر تعلیمی است؛ ظهور دولت مذهبی آن هم شیعه، مهم‌ترین عاملی بود که باعث درخشش و اهمیّت این نوع شعر در این دوره شد.

از پیشگامان شعر تعلیمی این دوره عرفیشیرازی است که در شعرش حکم و مواظبت بسیاری دیده میشود. در این دوران صائب تبریزی نیز مفاهیم تعلیمی و مذهبی بسیاری را به تصویر میکشد و در ادامه‌ی کار به پیروان به اصطلاح سبک هندی یا اصفهانی منتهی میشود. و به همین ترتیب این جریان پربار تا روزگار معاصر و تا محدوددهی دوران مشروطیّت ادامه مییابد. «با این تفاوت که در دوران مشروطه برخلاف شعر

تعلیمی قدیم، که بیشتر شامل سرودهای اخلاقی، مذهبی و عرفانی است، مسائل سیاسی و اجتماعی وارد عرصه‌ی ادب میشود که بنا به اصطلاح ژان پل سارتر، نوعی ادبیات متعهد را ایجاد میکند» (عبداللّهی، ۱۳۹۱: ۸).

در کلّ این نوع از ادبیات اعمّ از نثر و نظم، هر نوع آثار و نوشته‌های است که هدف خود را تعلیم، تربیت، یادگیری و آموزش قرار دهد و سعادت و خوشبختی انسان را وظیفه‌ی خود بداند و به سوی سعادت رهنمون سازد.

ذهن و تخیلِ صائب که همواره در جستجوی فکر متنوع و سخن رنگین و سرگرم سیر آفاق تازه است، هر دم معنی و مضمونی صید می‌کند و به کمند الفاظ می‌کشد. در شعر وی، جهان و همهی مظاهر آن از بزرگ و کوچک و طبیعت آنگونه که او آنها را دیده و احساس کرده، در ذهن و خیالش پرورش یافته و تعبیر جلوه‌گری نموده است از این رو تخیلی آفریننده همراه با درون‌نگری بر شعر او حاکم است. و او شاعری صاحب سبک و بیرون از خطّ تقلید است.

« فکر ژرف نگر، تخیل تیز پرواز، احساسات و عواطف لطیف و ذوق طرفه پسند و شگفتی‌آفرین وی دست به دست هم داده، و شعری سرشار از تصویرهای رنگین و متنوع پدید آورده و چون پرده‌های گوناگون نقّاشی هر لحظه منظرهای و چهرهای و چیزی را با حالتی و کیفیتی تازه پیش چشم ما عرضه داشته است و بر اثر مشاهده‌ی آنها اندیشه و خیال ما را به عوالمی برده که برایمان تازگی دارد» (یوسفی، ۱۳۸۸: ۳۰۵).

شعر صائب حامل حکمتی ویژه است. به عبارتی صائب به دیده‌ای حکیمانه شاهد اوضاع جهان است. اما این حکمت حاصل سیر و سلوکی عرفانی به معنای خاص آن نیست و این حکمت نتیجه‌ی شاگردی اندیشه‌ورزان و فیلسوفان و استادان مدرسه نیست؛ بلکه برخاسته از فطرت و حدّت هوش شاعر و برآمده از نوعی غور و تأمل آزاد در پدیده‌های گوناگون هستی است. صائب به تماشا و تفریح جهان آمده است و در این تماشا، دیدنی‌های طبیعت را با برخی از مفاهیم و مضامین موجود در زندگی انسانی برابر می‌نهد و مفاهیم ملموس و روزمره را که هر انسانی دائماً درگیر و دار با آنهاست،



برجسته کرده است. او با نیروی تخیل شگفت‌انگیزی، آنها را با تصاویری محسوس و در دسترس پیوند می‌دهد، پیوندی که محصول آن عبرت است و میوه اش حکمت، حکمتی که ریشه در ذوق هنرمندان و هوش نکته‌سنج آنها دارد. (نجم، ۱۳۹۰، با تلخیص: ۳۲)

بعضی عناصر تعلیمی در ابیات برگزیده‌ی صائب که در جای جای اشعارش جهت تعلیم با تمثیلهای زیبا و اسلوب معادلهها به چشم میخورد و یا وی به داشتن این ارزشهای والا توصیه میکند عبارتند از:

۱- سفارش به هم نشینی با نیکان

صائب این اندیشه‌ی تعلیمی را چنین بیان میکند که هرگز از صحبت و همنشینی با انسانهای نیک کردار دوری نکنید زیرا هم نشینی با آنان وجود انسانها را عزیز میکند. دوری مکن ز صحبت نیکان که میکند گوهر عزیز در نظر خلق آب را

(ص ۳۳۱)

ناگوار از صحبت نیکان، گوارا می‌شود عیب تلخی را ز خلق خوش هنر سازد گلاب

(ص ۴۲۳)

۲- اخلاص و عدم ریاکاری در اعمال و عبادات

صائب انسانی عارف و مخلص است. او عبادت خالصانه را ستایش میکند و خود نیز به این سخنش عمل میکند چنان که از اشعارش بر میآید؛ هر کاری و عبادتی را برای رضای خدا انجام میدهد و از هر نوع ریا، خودنمایی، ظاهرپرستی به شدت گریزان و بیزار است.

قبول خلق حجاب است از قبول خدا نهفتهدار به مجمع ز خلق، طاعت را

(ص ۲۸۹)

میر به جای اطاعت به کار طاعت را گران به خاطر مردم مکن عبادت را

(ص ۲۸۹)

۳- بی وفایی و بی اعتباری دنیا

این اندرز از اندرزهای پر کاربرد در غزلیات صائب است. دل بستن به دنیای فانی چهرهی انسان را پژمرده و فرتوت میسازد. او تأکید دارد بر روزگاری که اساس و بنیادش بر سستی و فانی بودن است، نباید دل بست. وی میگوید، به زندگی که عاقبت به خیری، به آن صورت ندارد و بیارزش است چرا دل میندید چیزی که پایدار نیست. دل منه بر اختر دولت که در هر صبحدم مشرق دیگر بود خورشید عالمتاب ر ۱ (ص ۹)

وقت خود ضایع مکن چون غافلان در چیدن
چون بساط زندگانی عاقبت برچیدنی است (ص ۶۰۴)

۴- توکل کردن

صائب دربارهی توکل کردن میگوید: انسان کار و تلاش بکند و در آخر نتیجهی کارش را به خدا بسپارد و هیچ وقت بار خود را بر دوش دیگران نیندازد و فقط توکل کند و کار انجام دهد. هر کسی که توکل کند، توکل پشتیبان و نگه دارندهی او میشود. اگر هر دو دنیا را ویران کنند، شخص متوکل در امان خواهد بود.

به دوش توکل منه بار خود را ولی نعمت خویش کن کنار خود را (ص ۴۱۰)

میخورد رزق حلال، آن کس که در ملک وجود کسب خود را پرد هی روی توکل می کند (ص ۱۲۵۳)

۵- صبر و بردباری

صائب صبر کردن را علاج دردهای بیدرمان میداند. به نظر او صبر کلید حل مشکلات و دشواریهاست. صبر کردن به تلخیها و سختیهای روزگار باعث میشود که انسان به معدن گوهر معنوی دست بیابد.

از صبوری در گشادِ کارها بگزین کلید بر نیاید هیچ قفل محکمی با این کلید (ص ۱۳۵۸)



به تلخی صبر کن تا معدن گوهر توانی شد که آب بحر چون شیرین شود گوهر نمیدار
(ص ۱۴۳۹)

۶- قناعت کردن

صائب این آموزهی اخلاقی را چنین بیان میکند که قناعت کردن قلب انسان را آرام و آسوده میکند و بهشت جاودانه و کیمیای سعادت انسان در گرو قناعت پیشه کردن است. پس ای انسان اگر میخواهی سعادت‌مند و خوشبخت باشی، قناعت کن.

بهشت جاودان خواهی، به دل خوردن قناعت که حرص دانه در دام بلا انداخت آدم را
(ص ۱۹۸)

آسودگی به کنج قناعت نشستن است سیر بهشت در گره چشم بستن است
(ص ۹۴۶)

۷- وقت دوستی (اغتنام فرصت)

صائب به وقت دوستی ارزش فراوانی داده است و می‌گوید که تا میتوانید قدر زمان و فرصت خود را بدانید و آن را در دنیای فانی و بی ارزش صرف کارهای بیهوده و عبث نکنید.

وقت بسیار عزیزست، گرامی دارش به زر قلب مده یوسف کنعانی را
(ص ۲۷۴)

صرف دنیا کردن اوقات عزیز خویش را ماه کنعان را به سیم قلب سودا کردن است
(ص ۵۳۶)

۸- خلوت‌گزینی و انزوا طلبی

صائب به خلوت‌گزینی توجّه خاصی داشته است و تأکید دارد که قطره‌ی باران زمانی که گوشه‌گیری میکند به تنهایی در صدف به گوهر و مروارید تبدیل میشود، او انسان را نیز تشویق به خلوت‌گزینی میکند. و میگوید گوشه‌گیری را انتخاب کنید زیرا که باعث می‌شود در این دنیای پر آشوب و پر تلاطم کشتی خود را سالم به ساحل برسانید. که گنج خرسندی، آرامش، آسایش و امنیت در گرو گوشه‌گیری است.

- قطره باران ز فیض گوشه گیری شد گهر
زینهار از خلوت ای روشن روان بیرون میا
(ص ۱۵۹)
- خوبه عزلت کن که در بحر پر آشوب جه
گوشه‌گیری کشتی خود را به ساحل بردن است
(ص ۵۳۶)

۹- خوش اخلاقی

- صائب این آموزشی اخلاقی با ارزش را چنین بیان میکند که صورت و چهرهی زیبا
دو روزی بیشتر ماندگار نیست، بی_ارزش است و زود از بین میرود، آنچه ارزشمند و
والاست، حُسن اخلاق است و خوش اخلاق بودن عیب و ایراد انسان را مخفی میکند و
آن را به هنر تبدیل می‌سازد .
- آب و رنگ صورت ظاهر دو روزی بیش نیست
حسن اخلاق جمیل از روی زیبا بهترست
(ص ۵۹۴)

- خُلُق نیکو عیب را سازد هنر
خامی عنبر کمال عنبرست
(ص ۱۰۹۶)

۱۰- محبت

- محبت و عشق ورزی دل انسان را در برابر حوادث و مشکلات همانند فولاد سخت
و محکم می‌سازد.
- محبت حسن را سرگرم در بیداد می سازد
دل چون موم را سنگین تر از فولاد می سا
(ص ۱۴۶۰)
- محبت سنگ خارا را ز اهل درد می سازد
تجلی کوه را مجنون صحرا گرد می سازد
(ص ۱۴۶۰)

۱۱- کمک به هموعان

- به نظر صائب اگر دست نیازمندی در این دنیا بگیری، در زندگی مورد حمایت
دیگران واقع میشوی. شاعر در این مورد مثالهای فراوانی می‌آورد از جمله میگوید:
انسان اگر بتواند در دنیا گرهی از کار نیازمندان باز کند، در بهشت بدون کلید، برایش باز

میشود. آری انسان اگر به ستم دیده و ضعیفی کمک کند، روز جزا در برابر آفتاب سوزان، سایه‌بان و دستگیر او میشود و وی را محافظت میکند.

اگر اینجا گشایی عقده‌های از کار محتاجان در جنت به رویت باز گردد بیکلید آنجا
(ص ۱۶۰)

گر سایه ای به سوخته جانی فکندهای در آفتاب روز جزا سایبان توست
(ص ۹۵۷)

۱۲- در فقر و تنگدستی

صائب باور دارد فقری و نداری باعث میشود، نفس کج آدمی و هواهای نفسانی او راست و درست میشود؛ یعنی انسان را به خود مشغول نمیسازد.

از فقر مکن شکوه که آزاده روان را بیبرگی ایام، عجب برگ و نوایی است
(ص ۱۰۶۴)

فقر سازد نفس را عاجز، که چون شد تنگ ر راست سازد خویش را هر چند باشد مار
(ص ۱۱۰۹)

۱۳- توبه کردن

صائب این آموزهی اخلاقی را به همه تأکید میکند که در جوانی هر کاری که کردی، اینک زمان پیری رسیده دیگر بس است، توبه و احساس ندامت کن تا شاید گناهانت بخشوده شود. او میگوید؛ گناهکاری که عاقبتش دوزخ و آتش جهنم باشد اگر چشم گریان و دل پشیمانی داشته باشد، بهشت در انتظارش است. خوش است که قول و عمل انسان یکی باشد؛ یعنی اگر دلت راضی نیست و احساس پشیمانی نمیکنی، همان بهتر است که توبه نکنی.

در جوانی هر چه کردی، گشت غفلت عذر خ صبح آگاهی ز پیری بردمیدکنون بس است
(ص ۵۰۹)

عاصبی را که سروکار به دوزخ باشد در بهشت است، اگر دیده پر نم با اوست
(ص ۷۴۹)

خوش است قول که با فعل همزمان باشد حدیث توبه مگو چون دلت پشیمان نیست
(ص ۸۸۸)

۱۴- از حدّ خویش تجاوز نکردن

صائب در خصوص این اندرز اخلاقی اعتقاد دارد که پا از گلیم خویش و حدّ و حدود خود بیشتر فراتر نگذارید زیرا که ضرر و زیان فراوانی دارد و اوّل کسی که آسیب مبیند، خود شخص است.

پا منه بیرون ز حدّ خویش تا بینا شوی نیست حاجت با عصا در خانه خود کور ر
(ص ۳۴)

پا منه بیرون ز حدّ خود، سعادتمند باش نیست کمتر از هما تا جغد در ویرانه است
(ص ۵۹۳)

۱۵- دوری از حرص و طمع

حرص و طمع طوری است که سیریپذیری ندارد. انسان حریص همچون مگسی است که هرچه میخورد باز هم حرصش بیشتر و گرسنه‌تر است. او هر قدر مال و ثروت جمع میکند، باز در پی آن در فکر تحصیل باقی آن است و هیچگاه سیر نمیشود. مال و ثروت دنیوی هیچوقت آدم حریص را سیر نمیکند.

چشم بی شرم تو سیری را نمیداند که چیست در تلاش رزق تا حرص مگس باشد وتوا
(ص ۱۳)

تشنه تر گردند از نعمت تهی چشمان حرص آب هیهات است سازد سیر، چشم چاه را
(ص ۹۹)

۱۶- کم آزاری و ظلم را سهل و آسان نشمردن

از دیدگاه صائب به ضعیفان ظلم و ستم نکردن و بر آنها رحم کردن در واقع رحم بر خود کردن است.

ستم مکن به ضعیفان که شد تبسم برق بدل به نال ه جانسوز در نیستان ها
(ص ۳۲۶)



بر ضعیفان رحم کردن، رحم بر خود کردن اه وای بر شیری که آتش در نیستان افکند
(ص ۱۲۶۴)

۱۷- در سخن چینی

صائب از این اخلاق زشت بیزار است و میگوید که سخن چینی به غیر از پشیمانی
و ناراحتی سود و حاصل دیگری ندارد. او راه رهایی از آن را در آن میداند که در
مجالس و محافل به سخنان دیگران گوش فرا ندهید.

جز پشیمانی سخنچینی ندارد حاصلی حلقه بیرون در کن در مجالس گوش را
(ص ۴۱)

سخن سازی ندارد جز خجالت حاصل دیگر سر اصل سخن در پیش دایم چون قلم باش
(ص ۱۵۰۱)

۱۸- دوری از عیب گویی

صائب میگوید که کسی که بر عیب دیگران مینگرد اگر سر تا پا هم چشم باشد، من
او را آدم کوری میدانم. هنر آن است که آدمی عیب خویش را ببیند. عیب دیگران را
ندیدن هنر است، دنیا همیشه در برابر دیدگان هر کسی که عیبجو است و به دنبال عیب
و ایراد مردم است، سیاه، تیره و زشت است.

هر که بر عیب کسان دارد نظر از عیب خویند گر سراپا چشم باشد، کور میدانیم ما
(ص ۱۴۶)

سیه باشد جهان در چشم دایم عیبجویی را که پشت تیره از آینه، از طاووس پا بیند
(ص ۱۵۳۸)

۱۹- ترک غرور و خودبینی

صائب در خصوص این آموزهی اخلاقی میگوید اگر به دنبال آسودگی و راحتی
هستی، غرور و خودنمایی را کنار بگذار، انسانی که خودپرست هست، مورد توجه و
رحمت خداوند واقع نمیشود.

بپوش از خودنمایی چشم اگر آسودگی خواه، که زیر پاست آتش های عالم خودنمایی را
(ص ۲۲۴)

دیده حق بین نگردد روزی هر خودپرست ورنه خرمن های عالم جمله از یک دانه است
(ص ۱۰۵۲)

۲۰- پیروی از هواهای نفسانی

از نظر صائب اگر انسان سر رشته‌ی زندگی خود را به دست نفس بدهد یا اندکی مراقب نفس خود نباشد، کتاب زندگی خود را بیشبیرازه ساخته است؛ یعنی آن طوری که برگهای کتاب به وسیله‌ی شیرازه حفظ و با نظم نگهداری میشوند اگر بیشبیرازه باشد او را ق به هم میخورند و از هم میپاشند. انسان هم اگر به خواسته‌های نفس مشغول شود و عمر خود را صرف آن نماید، کتاب زندگی خویش را بیشبیرازه ساخته است و زندگیاش زود از هم میپاشد و از بین میرود. وی نفس را به دزدی تشبیه میکند که منتظر صاحب خانه است اگر این صاحب خانه اندکی غفلت کند، دزد کلید را بردارد و خانه را ویران کند، پس چرا باید آدمی کلید خانهاش را به دست دزد بدهد؛ پیروی از نفس نیز مانند این است. آری کلید را به دزد داده‌ای و منتظر غارت خانه هستی مده چون غافلان سر رشته تار نفس از کف که بیشبیرازه میسازی کتاب زندگانی را
(ص ۲۲۲)

دل را مده عنان تصرف به دست نفس از دزد پاس دار کلید خزانه را
(ص ۳۶۳)

نتیجه‌گیری:

ادبیات تعلیمی که هدف نهایی خود را یاد دادن و آموختن قرار می‌دهد و در حقیقت هر گونه نوشته و اثری است که برای خواننده و دریافت کننده، پیامی را القا می‌کند و یا تعلیماتی را از قبیل علوم فلسفی، عرفانی و دینی و دیگر علوم انتشار و تعلیم می‌دهد یا عبارت است از هرگونه اثر و نوشته‌های که هدف در آن تعلیم و یادگیری مخاطب و تعلیم و بهبود منش زندگی انسان، فراگیری علم، آگاهی و اخلاقیات است؛ و می‌توان آن را از

این بُعد ادبیات اخلاق‌گرا نامید. صائب تبریزی از عمده افرادی است که سبکی به نام هندی یا اصفهانی را به اوج رسانیده و در این راه از بیشتر شاعران پیرو سبک هندی پیشی گرفته است. او شاعری غزل سُر است اما نه سرایندهی غزل‌های عاشقانه، آنچنان که شور و شوق عشق در غزل‌های دیگر شاعران است و عشقی که انسان را به هیجان آورد که چنین اشعاری در دیوان وی دیده نمیشود. آنچه از اندیشه و شعر صائب را زنده و جاویدان ساخته، تعهد او در شعر و ابیات خدایی رنگ و مردمی آهنگ است. اوج زیبایی و هنر خاص او در تمثیل است. دیوان وی سرشار از تمثیلهای زیبا و دلنشین است که چشم هر خواننده‌های را به خود جلب می‌کند. ذهن او مدام میکوشد که نسبتی و رابطهای بین انسان و طبیعت و انسان برقرار کند. در شعر او هر پدیده‌ای بیجان و هر جاننداری به زیباترین نحو به کمند تمثیل در آمده است. او نه تنها به نقاشی احوال انسانی بلکه به تجسم همهی ریزه‌کاریهای حیات کمر بسته، و در این حیطه نقاشی چیره دست است. اندیشهی پویای وی هر مضمونی را که به تصور در آید، لباس نظم پوشانده است. شعر او آیینی تمام نمای حالات روحی و عواطف گوناگون بشری است. او شاعری شیعه مذهب و متعهد و در بیان مسائل اخلاقی اتکایش بیشتر به قرآن کریم و احادیث است. تجربهی او در میدان زندگی، شخصی و انفرادی نیست، تجربه‌های است کلی. تجربهی انسان است نه شخص صائب. تضادهایی که در گفته‌های او مبینیم حاکی از کوششهای اوست برای یافتن مضامین نو و تفنن به موضوعات مختلف. به طور مثال او خوش اخلاقی را چنین بیان میکند که صورت و چهره زیبا دو روزی بیشتر نیست، بیارزش است و زود از بین میرود، آنچه ارزشمند و والاست، حسن اخلاق است. یا اینکه از نظر او حرص و طمع طوری است که سیر نمیشود. انسان حریص همچون مگسی است که هرچه میخورد باز هم حرصش بیشتر و گرسنه‌تر است. او هر قدر مال و ثروت جمع میکند، باز در پی آن و تحصیل باقی آن است...

او به دنبال زیبایی است، نه زیبایی ظاهری. از نظر او انسان زمانی زیباست که به فضائل آراسته باشد و تاریکی، شرّ، غرور، خودخواهی و دیگر رذیلت‌های اخلاقی به روح او، راه نیافته باشد. صائب کمال انسان را در پرورش اخلاقیات پسندیده و ریشه‌کن کردن زشتیها یا اخلاق ناپسند میدانند. وی سعی دارد تا با رهنمودها و نکته‌های اخلاقی و اندرزی خویش، انسان را در مسیر صحیح زندگی و دست‌یابی به سعادت دنیوی و اخروی یاری رساند. مثالهای شعری و ابیات برگزیده‌اش مبین این اندیشه‌هاست.

تحلیل بیست عنصر و ویژگی تعلیمی از هزاران یا نمونه ابیات گزینشی تنها ذکر گوشه‌های و شمّه‌های از افکار غنی و دل‌نوشته‌های صائب صاحب سبک ادب فارسی است که از نظرگاهی در این مقاله و کار پژوهشی بدان پرداخته شد اما حقیقت این است که از آن همه ابیات و اشعار این شاعر توانا بسنده کردن به چند خصیصه آن هم از بُعد تعلیمی نمیتواند بیانگر کلّ مضامین شعری شاعر باشد و اکتفا کردن به چند مقوله و ویژگی شعری او هر چند ضعیف و کم‌توان، نه تنها از جهت شناساندن و معرفی جامعیت همه جانبه او و احاطه‌اش بر علوم و فنون زمان میتواند ما را به دنیای روزگار شاعر نیز در حوزه‌های مختلف زندگی همچون حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، روانشناسی، جامعه‌شناسی، دینی و فرهنگی و ادبی رهنمون سازد.

منابع و مأخذ:

۱. بهار، محمد تقی. (۱۳۸۲). سبک شناسی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲. داد، سیما. (۱۳۸۲). فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: انتشارات مروارید.
۳. صائب تبریزی. (۱۳۷۰). دیوان، قهرمان، محمد. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. رزمجو، حسین. (۱۳۷۰). انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۵. زرقانی، مهدی (۱۳۸۸). طرحی برای طبقه‌بندی انواع ادبی در دوره کلاسیک، دانشگاه تربیت مدرس، ش ۲۴، صص ۸۹-۹۶.
۶. شمیسا، سیروس. (۱۳۸۰). انواع ادبی، تهران: انتشارات فردوس.

۷. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات در ایران، (ج ۵)، تهران: انتشارات فردوس.
۸. طاهرالدینی، سید علی. (۱۳۸۵). ادبیات تعلیمی، تهران: انتشارات آرمان رشد.
۹. عبداللّهی، منیژه. (۱۳۹۱). یکسونگری در ادبیات تعلیمی و پند نامه های فارسی، پژوهش‌نامه‌ی ادبیات تعلیمی، ش ۱۳، صص ۹۳-۹۵.
۱۰. مشرف، مریم. (۱۳۸۹). جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران، تهران: انتشارات سخن.
۱۱. نجم، امیر. (۱۳۹۰). هنر خوشنویسی در شعر صائب تبریزی، تهران: انتشارات طراوت.
۱۲. یلمهها، احمد رضا. (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی اشعار تعلیمی فردوسی و حافظ، پژوهش‌نامه‌ی ادبیات تعلیمی، ش ۱۱، ص ۱۵۵.
۱۳. یوسفی، غلامحسین. (۱۳۸۸). چشمه روشن، تهران: انتشارات علمی.

تبیین اهداف و اصول تربیت اجتماعی از منظر مولانا

ندا نوروزی¹

دکتر محمد نجفی^۲

دکتر محمدحسین حیدری^۳

چکیده

تربیت اجتماعی یکی از انواع تربیت است و تأثیر آن در جامعه برای رواج همزیستی مسالمت آمیز بسیار اهمیت دارد. مولانا جلال الدین بلخی نیز یکی از شاعران برجسته است که در زمینه تربیت و همچنین تربیت اجتماعی به بیان مطالب پرداخته است. به همین دلیل هدف از انجام پژوهش حاضر نیز تبیین اهداف و اصول تربیت اجتماعی از منظر این شاعر بزرگ است. با توجه به این موضوع، آثار مولانا به خصوص مثنوی و منابعی که به تحقیق در زمینه آثار او پرداخته اند مورد بررسی قرار گرفت. این پژوهش در زمره طرح‌های تحقیق کیفی است که می‌توان آن را در زمره پژوهش‌های تحلیلی-استنتاجی قرار داد، زیرا پژوهش حاضر هم ویژگی تحلیل و هم استنتاج را دارد. در پژوهش حاضر ابتدا در زمینه تربیت و تربیت اجتماعی از منظر مولانا به بیان مطالب پرداخته شده و سپس مقدمه که شامل بیان مسأله و مطالب کلی در زمینه این مقاله است آورده شده است، در ادامه پیشینه تحقیق مورد نظر و سپس اهداف و اصول تربیت اجتماعی که هدف پژوهش حاضر است مورد بررسی قرار گرفته است و اهداف مورد نظر به دو دسته اهداف غایی و واسطه‌ای تقسیم شده که اهداف واسطه‌ای زمینه‌ای برای تحقق اهداف غایی است و با توجه به اهداف غایی برگزیده شده است. سپس اصول تربیت اجتماعی با توجه به مثنوی برگزیده شده است و در انتها نتیجه‌گیری از بحث مورد نظر و چرایی اهمیت پرداختن به آن به عمل آمده است.

واژه‌های کلیدی: تربیت اجتماعی، اهداف، اصول، مولانا.

۱ - کارشناس ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه اصفهان.

۲ - استادیار علوم تربیتی دانشگاه اصفهان.

۳ - استادیار علوم تربیتی دانشگاه اصفهان.

۱- مقدمه

تعالیم و تربیت شاخه‌ای از معرفت است که با بهره‌گیری از یافته‌های روانشناسان و جامعه‌شناسان و داده‌های فرهنگی، دینی و فلسفی، ترکیبی متنوع را پدید می‌آورد و شامل ساحت‌های گوناگون و متنوعی نظیر تربیت اخلاقی، جسمانی و اجتماعی می‌باشد که در این حوزه، تربیت اجتماعی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است (امام جمعه، سرمدی، مقیمی فیروزآباد، ۱۳۹۰). در واقع تربیت اجتماعی به لحاظ گستردگی، پیچیدگی و جامعیت پوشش دهنده تمام فعالیت‌های اجتماعی - تربیتی مشرف بر امر تعلیم و تربیت افراد است که از سویی رشد شخصیت فردی را به همراه دارد و از سویی میراث فرهنگی را به نسل آینده منتقل می‌کند، به همین دلیل است که اجتماعی کردن افراد جامعه، رسالت مهم بر نامه ریزان و مدیران به شمار می‌رود (احمدی، خادمی، فتاحی بیات، ۱۳۸۸). مولوی نیز اندیشمند مسلمانی است که هم به تربیت و هم تربیت اجتماعی توجه کرده است و این موضوع در آثارش به چشم می‌خورد. دقت در اشعار مولوی مبین آن است که وی یکی از بالاترین نقش‌هایی را که برای تربیت قائل است آن است که در پرتو آن، استعداد های نهفته شکوفا شده به فعلیت می‌رسد و در جای دیگر واژه «تربیت» و «پرورش» را مترادف یکدیگر به کار برده است (هاشمی، ۱۳۸۹). همچنین مولانا علاوه بر نظرات در زمینه تربیت، در زمینه اجتماع و تربیت اجتماعی نفع به نظایر پرداخته است. زیرا همچنان که یکی جامعه‌شناس با مطالعه خصایص و ضرورت‌های اجتماعی راه‌حلی‌هایی برای مشکلات طبقات علی‌قشرهای اجتماع می‌باید می‌دارد و مسائلی از قبیل مشورت، ترس، تقلب، بدبینی و دیگر پدیده‌ها را مورد تجزیه و تحلیلی قرار می‌دهد، مولوی نفع به اینگونه مسائل که در جامعه آن روز مبتلا به بعضی از مردم بوده توجهی خاص مبذول داشته است و در بسطی از موارد، راه‌حل پاره‌ای از مشکلات را آنچنان ارائه می‌کند که گویی هم اکنون مشکل جوامع امروزی است که با نفع و توصیفی او به آسانی رفع‌شدنی است. همچنین مولانا که در جریان آشنایی و معاشرت با قشرهای مختلف با انواع مشکلات اجتماعی گروه‌ها و توده‌های مردم سر و

کار داشته، با بخشی عمیق که نتیجه تحصیلات عمیق او است توانسته بر روی مسائل مهم اجتماعی روز انگشت بگذارد و برای هر یک راه حل‌های مناسبی در نظر بگردد (سایم، ۱۳۶۱: ۱۶۲-۱۶۱). حال با بررسی‌های انجام شده این نتایج به دست می‌آید که تا به حال درباره مواردی چون تعالیم و تربیت، انسان‌شناسی و عرفان از دیدگاه مولانا پژوهش‌هایی صورت گرفته است، اما در زمینه تربیت اجتماعی از دیدگاه مولانا پژوهش جامعی انجام نشده است.

با توجه به توضیحات بالا، حال این سؤال پیش می‌آید که چرا تربیت اجتماعی از دیدگاه مولوی تا به حال مورد بررسی قرار نگرفته است؟ در صورتی که در جوامع امروزی امری بسط‌یافته است و انسان برای بقای خود در اجتماع به آن تکیه دارد و اگر صورت‌نگیری‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیزی که براساس اجتماع‌ی شدن در جامعه به وجود می‌آید از مطلق برود. پس با توجه به این موارد و چالش‌های فردگرایانه در جامعه امروز، پرداختن به تربیت اجتماعی از دیدگاه شخصی چون مولانا که تمام آثارش سرشار از نکات تربیتی آموزنده است و حتی می‌شود گفت در اکثر کشورهای جهان شناخته شده است، علاوه بر این‌که می‌تواند راهگشای بسط‌یافته از مشکلات نظام تعلیم و تربیت شود، می‌تواند این نکته را هم روشن کند که تربیت اجتماعی از دیدگاه مولانا توجه تمام افراد متفکر جامعه بوده است.

همچنین پژوهش حاضر یک پژوهش کیفی است. منظور از پژوهش کیفی هر نوع پژوهش است که یافته‌هایی تولید کند که با توسل به عملیات آماری یا سایر روش‌های شمارشی حاصل نیامده باشد (استراوس، کربین^۱، ۱۳۹۰: ۳۲). از ویژگی‌های این نوع پژوهش می‌توان انتخاب صحیح نظریه‌ها و روش‌های مناسب، به رسمیت شناختن و تحلیل دیدگاه‌های مختلف، تأثیر محققان به تحقیقشان به منزله بخشی از فرآیند تولید دانش و تنوع رویکردها و روش‌ها را نام برد (فلیک^۲، ۱۳۸۷: ۱۵) که در پژوهش حاضر به

1 - Strauss, Krbyn

2 - Flick

رسمیت شناختن و تحلیل دیدگاه‌های مختلف به عنوان یکی از ویژگی‌های تحقیق کیفی مورد استفاده قرار گرفته است. همچنین می‌توان پژوهش حاضر را در زمره پژوهش‌های تحلیلی - استنتاجی قرار داد. تحلیلی به این دلیل که ارتباط میان مفاهیم مختلف و بازشناسی روابط و شبکه‌های مفهومی را جستجو می‌کند (باقری، سجادیه، توسلی، ۱۳۸۹: ۱۳۳) و استنتاجی به این دلیل که این روش را می‌توان هم برای نظریه پردازی و هم برای تحلیل و ارزیابی و نقد و نظریه در فلسفه تعلیم و تربیت مورد استفاده قرار داد (باقری و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۲۸).

همچنین روش جمع‌آوری اطلاعات در این پژوهش از بین چهار روش اصلی که مارشال و راسمن^۱ (۱۳۷۷) نام برده‌اند، روش بررسی اسناد و مدارک است که به شکل کیفی صورت می‌گیرد. به این صورت اسناد و مدارکی که در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرند، اینگونه به دست می‌آیند که ابتدا منابع مختلف نوشته شده و تفسیر مربوط به مولانا مورد بررسی قرار می‌گیرد و پس از آن آثار خود مولانا نیز بررسی می‌شود و سپس نکات مربوط به تربیت اجتماعی از آنها استخراج می‌شود و در انتها به تبیین و تحلیل و تفسیر آنها پرداخته می‌شود.

پس با توجه به اهمیت تربیت اجتماعی در جامعه، مسأله اصلی محقق این است که با استفاده از بیانات مولانا، اهداف و اصول تربیت اجتماعی را از دیدگاه او تبیین کند و راه‌های رسیدن به آن را برای زندگی بهتر در جامعه نشان دهد و به طور کلی در این پژوهش به تبیین تربیت اجتماعی از دیدگاه مولانا بپردازد تا نه تنها راهنمای عملی مکان‌های آموزشی و مرتبط باشد، بلکه بتواند برای بقیه افراد جامعه هم نکات مفید و آموزنده‌ای در برداشته باشد.

۱-۱ - پرسش‌های پژوهش

- ۱- تعلیم و تربیت از منظر مولانا چگونه است؟
- ۲- تربیت اجتماعی از منظر مولانا چگونه است؟

۳- اهداف تربیت اجتماعی از منظر مولانا چیست؟

۴- اصول تربیت اجتماعی از منظر مولانا چیست؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

در این قسمت دو نوع از پژوهش‌ها در مورد مولانا که شامل پژوهش‌ها در باره نظریات اجتماعی مولوی و نظریات تربیتی اوست بررسی شده است. البته لازم به ذکر است که در مورد تربیت اجتماعی از دیدگاه مولانا تا به حال پژوهش‌های صورت نگرفته است و اگر پژوهشی انجام شده تنها در زمینه تربیت از دیدگاه مولانا بوده است که نوع خاصی از تربیت مثل تربیت اجتماعی را در بر نمی‌گیرد. پس در قسمت زیر دو نوع از پژوهش‌ها که شامل پژوهش‌های انجام شده در مورد نظریات اجتماعی مولانا و پژوهش‌های انجام شده در مورد نظریات تربیتی اوست به طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) پژوهش‌های انجام شده در مورد نظریات اجتماعی مولانا

فلاح تفتی (۱۳۸۱) در پژوهشی تحت عنوان اشارات اجتماعی مولوی در مثنوی مولوی، کتاب مثنوی را به صورت کامل مورد بررسی و مطالعه قرار داده است و تقریباً تمام اشارات اجتماعی را فیش برداری کرده است. در پایان این پژوهش این نتیجه‌گیری حاصل شده است که مثنوی سرشار از اشارات اجتماعی است و در واقع مثنوی جدا از اجتماع نبوده است.

مالی (۱۳۸۹) در پژوهشی تحت عنوان مقاصد اجتماعی مولانا از طرح موضوع وحدت وجود، در مقاله خود به این نتیجه رسیده است که مولوی غی از آنکه به وحدت بی‌تمایز دست یافته بود، تلاش می‌کرد تا اندیشه‌های وحدت وجود را در روزگاری که هر کس به فکر خویش بوده و گسترش اندیشه وحدت یک نیاز بوده بیان کند.

ب) پژوهش‌های انجام شده در مورد نظریات تربیتی مولانا

علم الهدی (۱۳۷۵) در پژوهشی تحت عنوان بررسی اندیشه تعالی به عنوان هدف تعلیم و تربیت از دیدگاه مولانا و کارل یاسپرس به بررسی تعالی به عنوان هدف تربیت از دیدگاه این دونفر می‌پردازد، در این پایان‌نامه دو شخصیت مسلمان و غربی با مورد مقایسه قرار می‌گیرند و هدف او از این پژوهش بازشناسی هرچه بهتر راه درست تعالی به عنوان هدف تعلیم و تربیت بوده است.

سیدی (۱۳۸۱) در پژوهشی تحت عنوان فلسفه تربیتی مولانا، مثنوی را با هدف تدوین یک فلسفه تربیتی مورد بررسی قرار داده است و هدف او از این کار بهره‌گیری از یک فلسفه خودی در نظام آموزشی است، او همچنین به بیان تربیت از دیدگاه مولانا پرداخته است.

صندوقی (۱۳۸۴) در پژوهشی تحت عنوان اخلاق و تربیت در قرن هفتم هجری با تکیه بر آثار سعدی، مولوی و خواجه نصیر علاوه بر تعریف تربیت و اخلاق، به بیان تربیت و اخلاق از دیدگاه این سه اندیشمند نیز پرداخته است و نظرات تربیتی آنها را بیان می‌کند.

سجادیه (۱۳۸۸) در پژوهشی تحت عنوان بازخوانی برخی از آرای تربیتی مولانا و پیش‌فرض‌های فلسفی آن، در این مقاله آرای مولانا را بازخوانی می‌کند و سپس آرای تربیتی مولانا و غایت تربیت از دیدگاه او که همان حرکت به سوی خداوند است را بیان می‌کند.

هاشمی (۱۳۸۹) در پژوهشی تحت عنوان تحلیل و تبیین اندیشه‌های انسان‌شناسی مولوی و دلالت‌های تربیتی آن به دنبال بررسی دیدگاه انسان‌شناسی مولوی و دلالت‌های تربیتی آن در خصوص نظام تعلیم و تربیت است و نتیجه می‌گیرد در دیدگاه مولوی انسان به عنوان شاخصه‌ای مهم مطرح است که می‌تواند در حوزه عرفان به نهایت مطلوبیت خود دست یابد.

ساکی (۱۳۹۰) در پژوهشی تحت عنوان جنبه تعلیمی هزل در مثنوی مولوی، ابتدا طنز و هزل را از دیدگاه برخی از صاحب نظران تعریف می‌کند و سپس می‌گوید مولانا منحصراً در جهت تعلیم و آموزش نکته‌های اخلاقی و عرفانی از هزل بهره برده است. او در ادامه اشاره می‌کند در نگاه مولانا بدی و شر مقدمه خیر و نیکی است و به دلیل « جنبه تعلیمی هزل » خود را مجاز به استفاده از آن می‌داند.

بارانی (۱۳۹۱) در پژوهشی تحت عنوان « مثنوی »، دریای فضایل تربیتی و تعلیمی، این نکته را در این مقاله بیان می‌کند که مولانا اخلاق و عرفان را دومقوله مرتبط به هم می‌داند و در انتها او به این نتیجه می‌رسد که اخلاق و عرفان و دین از دیدگاه مولانا مقوله‌های جدای از هم نیستند و همچنین اینکه مثنوی مولانا کتاب تعلیمی برای پرورش انسان کامل است و سالک باید ابتدا مطالب اخلاقی را فرا گیرد، وگرنه نمی‌تواند راه معرفت را بییماید.

با توجه به این تحقیقات مشاهده می‌شود که هرچند در زمینه تربیت و اجتماع از دیدگاه مولوی تحقیقات صورت گرفته، ولی در زمینه تربیت اجتماعی این امر صورت نگرفته و به همین دلیل در این پژوهش به تبیین اهداف و اصول تربیت اجتماعی از دیدگاه مولانا پرداخته می‌شود.

۲- تعلیم و تربیت از منظر مولانا

مولوی خود پیر طریقت و مرشد صوفیان است، پس تمام گفتار و کردارش جنبه ارشادی و تربیتی دارد و هرچه گفته است نمودار نظریات تربیتی اوست. اندرزها، داستان‌ها و سخنان او شیوه تربیتی او را در آن زمان نشان می‌دهد، اما چون مولوی خود عالم شریعت و در عین حال پیر طریقت بوده است، جایی از اهمیت مقام علم تحریض و تشویق مریدان به کسب علم و کمال به طور اعم خودداری نکرده است (سلیم، ۱۳۶۱):

۸۷-۸۶). مولوی در امر آموختن به کتاب و استاد و تفکر توجه خاصی دارد و منظورش فهم و دقت در امر یادگیری است (همان: ۸۷)، این موضوع نشان می‌دهد او به امر تربیت و یادگرفتن اهمیت می‌داده است، او در این مورد می‌گوید:

از معانی وز علوم خوب بکر

از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر

لیک تو باشی و حفظ آن گران

عقل تو افزون شود بر دیگران

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۹۶۳-۱۹۶۱: ۶۷۹)

همچنین بنا به اعتقاد مولوی علوم و فنون نباید در اختیار بد گوهران قرار گیرد، زیرا در این صورت چنان است که نیزه ای را به دست مجنونی بدهیم، پیداست که او با نیزه سینه کسانی را خواهد درید که بی گناهند و جامعه از این جریان زیان فراوان خواهد دید (سلیم، ۱۳۶۱: ۸۸-۸۷). او در این زمینه بیان می کند:

دادن تیغ است دست راهزن

بدگوهر را علم و فن آموختن

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۳۶: ۱۴۳۶).

پس نظر مولوی در مورد امر تربیت بر آن است که اگر معلم کامل و طریق تربیت راست و درست باشد، سالک و شاگرد خود را از مقام تعلم می گذراند و به پایه توفیق یافتن در ابداع و ابتکار و استقلال نظر می رساند (سلیم، ۱۳۶۱: ۱۱۰)، شعر مولوی در این زمینه چنین است:

بعد از آن شد عقل شاگردی ورا

چون معلم بود عقلش زابتدا

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۰۶۵: ۱۳۶)

همانطور که مشاهده شد مولوی در امر تربیت به نقش معلم و مربی در مسیر توجه زیادی دارد و تربیت را به شخص مربی می سپارد، اما این نکته مهم را مورد توجه قرار می دهد که معلم یا شخص تربیت کننده باید الگوی مناسبی باشد تا مربی چیزهای مناسب از او یاد بگیرد.

می توان از این قسمت نتیجه گرفت که مولوی در امر تربیت به مسائل مهمی که در

تربیت امروز نیز مورد توجه است نظر داشته و مسائل را موشکافانه مورد بررسی قرار داده و در اشعارش به زیبایی به آنها پرداخته است، او به نقش مربی، شاگرد و انگیزه آنها که برای امر تربیت بسیار مهم است توجه داشته و همچنین به علاقه شاگرد به امر تربیت و حل مسأله و پرسش و پاسخ به جای حفظ محوری توجه کرده است و با توجه به این

موارد متوجه خواهیم شد که او مطالبش را هم برای زمان گذشته و هم آینده بیان کرده و تأثیر مطالب او و توجه او به امر تعلیم و تربیت بسیار زیاد بوده است.

۳- تربیت اجتماعی از منظر مولانا

انسان موجودی اجتماعی است و شخصیت او در اجتماع ساخته می‌شود. اندیشمندان تعلیم و تربیت با در نظر گرفتن این بعد انسان اصل اجتماعیت را پذیرفته‌اند. اجتماعیت عبارت است از پرورش انگیزه اجتماعی انسان، ایجاد زمینه پیوستن افراد به جمع و اجتماع و جامعه، پرهیز دادن آنها از تنها روی و انزوا گزینی، آماده ساختن آنان برای داد و ستد اجتماعی، آشنا ساختن متربیان با وظایف و مسئولیت های اجتماعی و ایجاد روحیه سازگاری اجتماعی. مولوی نیز به اجتماع و تربیت اجتماعی توجه داشته و با آوردن گفتگوی زیبای مرغ و صیاد به آثار و نتایج اجتماعی بودن و تربیت اجتماعی پرداخته و راه رسیدن به به رشد و تعالی و کمال را در پرتو پیوستن به اجتماع دانسته است و می‌گوید عضویت در جامعه انسان را ارزشمند و معنوی می‌سازد، زیرا آنگاه انسان از فردیت و خودخواهی بیرون می‌آید که به جامعه بپیوندد و وظایف اجتماعی را بر عهده بگیرد و مسئولیت پذیر باشد. در سایه پیوستن به اجتماع و با تربیت اجتماعی است که روحیه نوع دوستی، دلسوزی، صبوری، حسن ظن و محبت در انسان پرورش می‌یابد و به همین منظور تربیت اجتماعی و اصل اجتماعیت در تربیت در عبادات اسلامی لحاظ شده است که به صورت گروهی و دسته جمعی انجام شوند (بهشتی، ابوجعفری و فقیهی، ۱۳۸۸: ۲۲۹-۲۲۸). مولوی معتقد است دین اسلام یک دین اجتماعی است و مقررات این دین به حفظ جامعه از بلایا و آسیب‌ها توجه کافی دارد و کلاً رهبانیت و گوشه‌گیری و ترک دنیا در اسلام نهی شده است و این موارد بسیار را به روش‌های گوناگون گوشزد کرده است (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۰۹-۲۰۸). در این زمینه ابیاتی در منع رهبانیت آورده می‌شود:

مرغ گفتش خواجه در خلوت مایست دین احمد را ترهب نیک نیست

جمله شرطست و جماعت در نماز امر معروف و ز منکر احتراز

(مثنوی، دفتر ششم، ابیالاء و ۴۸۰: ۹۵۵-۹۵۴)

همانطور که مشاهده می‌شود مولوی به تربیت اجتماعی و حضور در جمع برای امر تربیت توجه داشته و یادگیری برخی از مسائل را در سایه اجتماع میسر می‌داند، همچنین او به عنوان اندیشمندی مسلمان نکات مربوط به تربیت اجتماعی را در اشعارش گوشزد کرده و حضور در اجتماع را لازم شمرده است و به نوعی انسان‌ها را به رابطه با یکدیگر تشویق کرده است، پس برای تربیت اجتماعی لازم است که افراد حضور در اجتماع و رابطه اجتماعی را تجربه کنند. در واقع مولوی افراد را موجوداتی اجتماعی در نظر می‌گیرد و در این زمینه به بیانات دین اسلام نیز اشاره کرده و این نشان می‌دهد به این موضوع توجه داشته است.

۴ - اهداف تربیت اجتماعی از منظر مولانا

برای انجام هر عملی نیاز به وجود اهداف است و عمل تربیت نیز برای رسیدن به اهداف خاصی صورت می‌گیرد و به همین دلیل مشخص کردن اهداف ضروری است. اهداف باید با توجه به ویژگی‌های افراد انتخاب شود و برای آنها مناسب باشد و در اینجا نیز سعی شد اهداف تربیت اجتماعی از منظر مولانا با توجه به نیاز جامعه انتخاب شود و ابتدا هدف غایی که هدف نهایی است انتخاب می‌شود و سپس اهداف واسطه‌ای با توجه به هدف غایی برگزیده شده است، زیرا اهداف غایی جهت و مسیر اهداف دیگر را مشخص می‌کند. در قسمت زیر نیز پس از بیان اهداف غایی، اهداف واسطه‌ای تربیت اجتماعی از منظر مولانا بیان می‌شود.

۴-۱ - اهداف غایی تربیت اجتماعی از منظر مولانا

اهداف غایی تربیت اجتماعی از منظر مولانا به دو مورد تقسیم می‌شود، در واقع با توجه به مطالب اجتماعی بیان شده در آثار مولانا دو هدف که به نظر بیشتر از بقیه موارد

نیاز جامعه را در بر می‌گیرد به عنوان اهداف غایی تربیت اجتماعی مورد توجه قرار گرفت که در ادامه توضیح داده می‌شود.

۴-۱-۱- قرب الهی در جامعه

حکیمان متأله و و اندیشمندان تعلیم و تربیت اسلامی هدف غایی و نهایی تعلیم و تربیت را قرب الهی می‌دانند و قرب را به قرب وجودی و مکانتی نه مکانی تفسیر می‌کنند و اوج کمال انسان را حضور در محضر خداوند می‌دانند، ولی عارفان از این فراتر رفته و فناء فی الله و بقاء بالله را از اهداف غایی تعلیم و تربیت اسلامی ذکر کرده‌اند. مولانا نیز بر این باور است که که کمال غایی و نهایی انسان رستن از هستی و کنده شدن از خود و رسیدن به مقام بقا بعد از فناست و قرب الهی نیز به همین معناست (بهشتی، ابوفقیهی و جعفری، ۱۳۸۸: ۲۱۲). او در این زمینه می‌گوید:

قرب نه بالا، نه پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۵۱۴: ۵۸۹)

در واقع قرب الهی و هدف قرار دادن آن برای افراد جامعه باعث می‌شود که افراد همه باهم در یک راستا حرکت کنند و سعادت و رستگاری افراد را در پی دارد، مولوی در اشعارش و در حکایت‌های مثنوی نزدیکی به خدا و فناء فی الله را گوشزد کرده و برای جلوگیری از مشکلات و داشتن جامعه‌ای سالم چنین هدفی را مهم دانسته است. برای فهمیدن بهتر این مطلب و تأثیر آن بر جامعه باید به دیدگاه‌های مولوی اشاره کرد. او در داستان «گرگ و روباه و شیر» در دفتر اول مثنوی مفهوم قرب الهی را بیان می‌کند و شیر را مثل فردی در نظر می‌گیرد که رهبر حیوانات است و حیوانات دیگر باید برای خواسته‌های او فنا شوند. برای فهم بهتر ابیاتی از این حکایت آورده می‌شود که فنا شدن روباه را نشان می‌دهد:

روبها چون جملگی ما را شدی چونت آزاریم چون تو ما شدی

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۱۱: ۲۲۰)

مولوی با بیان عبارت «چونت آزادیم چون تو ما شدی» نشان می‌دهد که اگر انسان تسلیم محض امر الهی قرار بگیرد و در آغوش خدا باشد چگونه خداوند یکتا او را ثواب خواهد داد، آرامش حقیقی از آن بندگان مخلص خدا می‌باشد، آن افرادی که بر عهد و پیمان الهی خود وفادار باشند و آن تسلیم امر خداست (برهانی، ۱۳۸۹: ۱۸۴).

در واقع همانگونه که در این حکایت بیان شد فناء فی الله و قرب الهی که هدف اصلی و غایی است باعث می‌شود افراد فقط خداوند را ببینند و همچنین هدف قرار دادن قرب الهی در جامعه باعث می‌شود انسان‌ها بهتر بتوانند تصمیمات مؤثر و مناسبی برای زندگی و جامعه خود بگیرند. نگاه به این موضوع به عنوان هدف باعث می‌شود همه افراد در یک راستا حرکت کنند و مسئولیت‌پذیری افراد جامعه بهتر نمود پیدا کند، زیرا توجه به این موضوع باعث می‌شود انسان‌ها خدا را سر منشأ کارها قرار دهند و سعی کنند جامعه‌ای بدون جنگ و با آرامش و سعادت به وجود بیاورند تا مشخص شود که این موضوع برای تربیت اجتماعی بسیار مؤثر است.

۴-۱-۲- وحدت بین افراد به وسیله انجام وظیفه انسانها نسبت به یکدیگر در جامعه مولوی بر آنست که افراد انسانی در زندگانی اجتماعی همه مسئول یکدیگرند و هر یک وظایفی دارند که برای سلامت و بقای جامعه باید آن وظایف را انجام دهند. در واقع در این زمینه از حدیث نبوی که فرموده است «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیه» یعنی هر یک از شما چوپان و در ضمن گوسفند یکدیگر و مسئول دیگران هستید و پیامبر چوپان و حافظ تمامی رمه محسوب می‌شود یاد می‌کند (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۲۲). او در این زمینه اشعارش را اینگونه بیان می‌کند:

خلق مانند رمه او ساعی است

کلکم راع نبی چون راعی است

لیکشان حافظ بود از گرم و سرد

از رمه چوپان نترسد در نبرد

(مثنوی، دفتر سوم، ابیانه‌ها ۴۱۴۶-۴۱۴۷: ۵۷۴)

همانطور که مشاهده می‌شود این هدف غایی تربیت اجتماعی یعنی ایجاد وحدت در جامعه با کمک به یکدیگر در انجام وظایف به وجود می‌آید و در واقع افراد باید به فکر

یکدیگر باشند و باهم مسائل را حل کنند، در واقع انسان‌ها در صورتی می‌توانند به طور کامل یار و یاور یکدیگر باشند که هرکس احساس کند دیگران برای او مثل یاور هستند و اگر مشکلی برایش پیش بیاید دیگران ملزم به کمک کردن به او هستند. در واقع بهتر است در جامعه اسلامی مسیر به گونه‌ای پیش بینی شود که انسان‌ها در جهت کمک کردن به یکدیگر و وحدت در جامعه گام بردارند و بتوانند زمینه‌ای را فراهم کنند که افراد جامعه حس رقابتی نامناسب را از میان بردارند و در جهت رابطه مثبت و روابط گروهی گام بردارند و سعی در حل وظایف بدون امتیازات انحصارگرایانه فردی کنند و همه این موارد در پرتو استفاده از آموزه‌های مفید مثل دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمانی چون مولانا در جامعه اسلامی به وجود می‌آید و در تربیت اجتماعی حتماً باید به این موارد توجه شود.

۴-۲-اهداف واسطه‌ای تربیت اجتماعی

پس از بیان اهداف غایی تربیت اجتماعی باید به بیان اهداف واسطه‌ای پرداخت که برای اینکه اهداف غایی به نتیجه برسد وجود این اهداف لازم است، پس در ادامه اهداف واسطه‌ای تربیت اجتماعی از منظر مولانا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۲-۱- برابری امتیاز همه افراد جامعه

مولوی توجه به برابری افراد را مانند دیگر عرفای بزرگ مورد توجه قرار داده است و نسبت به نوع انسان خوش بین است (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۱۷) در واقع به نظر مولوی نژاد و رنگ و طایفه و عشیره نباید موجب امتیاز انسان‌ها بر یکدیگر باشد و این سخنی است که هنوز هم بشر متمدن با آن همه ادعا عملاً نتوانسته آن را در همه جا مورد قبول قرار دهد (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۲۶). او در این باره می‌گوید:

هندو و قفقاق و رومی و حبش جمله یک رنگ‌اند اندر گور خوش
تا بدانی کان همه رنگ و نگار جمله روپوشست و مکر و مستعار

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۷۱-۴۷۰-۴۷۰: ۱۱۲۵)

همچنین او در جای دیگر همان مفهوم «انما المؤمنون اخوه و ان اکرمکم عند الله اتقیکم» یعنی برابری سید قریشی و سیاه حبشی را که یکی از شعارهای اصلی مسلمانان است به صورت خاصی بیان می‌کند (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۲۷) او در این زمینه اینگونه سخن می‌گوید:

مرد حجبی همره حاجی طلب
خواه هند و خواه ترک و یا عرب
بنگر اندر نقش و اندر رنگ او
بنگر اندر عزم و در آهنگ او

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۹۵-۲۸۹۴: ۲۱۱)

پس به نظر مولوی آنچه اهمیت دارد آهنگ و عمل اشخاص است، نه رنگ و نژاد و اصل و نسب و قبیله و مانند آن (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۲۷).

با توجه به مطالب فوق مشخص می‌شود که دادن امتیاز برابر به انسان‌ها در جامعه علاوه بر اینکه باعث حس نوع دوستی بین افراد جامعه می‌شود، این امر را نیز موجب می‌شود که احساس دشمنی در جامعه از میان برود، از طرف دیگر آنجایی که در بیان اسلام و اندیشمندان مسلمان افراد همه باهم برابر هستند در جامعه اسلامی باید به این موضوع توجه شود. در واقع دادن امتیاز برابر در جامعه به افراد باعث بروز استعدادهای همه افراد جامعه می‌شود و سرخوردگی را برای افراد به وجود نمی‌آورد، این موضوع باعث می‌شود افراد حق اظهار نظر داشته باشند و جامعه بهتر و توسعه یافته تری به وجود بیاید و افراد به سمت بزهکاری و اعمال نامناسب سوق داده نشوند.

۴-۲-۲ - ترویج راستگویی و منع دروغگویی در جامعه

مولانا در مورد ترویج راستگویی در جامعه در حکایات خود بیاناتی داشته و این موضوع را در قالب داستان در اشعارش بیان کرده و به همین دلیل به عنوان یکی از اهداف در مورد آن به بیان مطالب پرداخته شده است، زیرا دروغ در جامعه باعث مشکلات متعدد برای افراد و حتی گاهی مشکلاتی می‌شود که ضرر آن تا مدت‌ها زندگی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، به همین دلیل بهتر است به عنوان هدف تربیت اجتماعی در مورد آن صحبت شود و در مکان‌های تربیتی به آن بیشتر توجه شود.

مولوی نیز این موضوع مهم را در اشعار خود آورده است و به عمل کردن به این هدف در بیانات خود توجه کرده است. او در حکایت «جوان تیر انداز و سوار قلابی» در دفتر دوم مثنوی اهمیت راستگویی را گوشزد کرده است، مولوی بسیار زیبا نتیجه اش را از این شعر بیان می کند، او می گوید:

چون نکردی هیچ سودی زین حیل ترک حیلت کن که پیش آید دول

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۱۷۲: ۳۸۲)

در واقع می شود گفت پیام مولانا در این شعر این است که تظاهر و دروغگویی جز رسوایی چیزی در پی ندارد و در واقع شرافت انسان در استعداد های حقیقی است (برهانی، ۱۳۸۹: ۲۶۵).

او در حکایت های دیگر هم در مورد ارزش راستگویی در جامعه صحبت کرده که به یکی دیگر از این حکایات برای فهم بهتر اندیشه او در زمینه ارزش راستگویی اشاره می شود. او در دفتر سوم مثنوی در حکایت «خودنمایی مرد بینوا» سخن از مردی بینوا می کند، در این حکایت نیز مولوی زیان دروغ را اینگونه گوشزد می کند که ممکن است انسان را از نعمت های مناسبی که خداوند در سر راهش قرار داده باشد محروم کند، او در این زمینه چنین نتیجه ای می گیرد:

گر نبود لاف زشت ای گدا یک کریمی رحم افکندی به ما
سنگهای امتحان را نیز پیش امتحان ها هست در احوال خویش

(مثنوی، د سوم، ابیات ۷۳۷ و ۷۴۴: ۴۴۰-۴۳۹)

در واقع مولانا جلال الدین در این حکایت دروغگویان که طبل تو خالی هستند و فقط تظاهر می کنند را محکوم می سازد، زیرا دروغگویان هم باعث رسوایی خود می شوند و هم موجب رنجش دیگران. افراد باید شهامت برخورد با حقایق را داشته باشند، زیرا در آن صورت از یاری جوانمردان برخوردار خواهند بود (برهانی، ۱۳۸۹: ۳۰۶-۳۰۵).

با توجه به این هدف و بیانات مولانا می‌توان این نتیجه را گرفت که توجه به راستگویی از زمان‌های گذشته مورد توجه بوده، زیرا همیشه دروغگویی باعث زیان‌هایی برای افراد شده است و حتی جامعه اسلامی را با مشکلاتی مواجه کرده است که این مشکلات می‌تواند به ضرر افراد جامعه تمام شود. متأسفانه ترویج دروغ در جامعه کنونی باعث شده افراد اعتماد خود به یکدیگر را از دست بدهند و سعی کنند به جای کمک به یکدیگر رابطه نامناسب داشته باشند. این موضوع یعنی دروغ باعث می‌شود که جامعه‌ای نامتعارف به وجود بیاید و هدف اصلی جامعه که راستگویی است از بین برود، در صورتی که با آموزش راستگویی به شیوه‌هایی که باعث ناراحتی افراد جامعه نشود و به صورت فراگیر افراد را درگیر کند می‌تواند باعث شود انسان‌ها کم‌کم دروغ را کنار بگذارند، به خصوص اگر برای راستگویی بیشتر از دروغگویی در جامعه مزایا در نظر گرفته شود نقش دروغ کم‌رنگ‌تر می‌شود و به مرور راستگویی جایگزین آن می‌شود.

۴-۲-۳ - آموزش شیوه‌های مناسب دوستیابی در جامعه

مولوی در زمینه این موضوع که با چه کسی باید دوست شد و در چه صورتی می‌توان با دوست هم‌خو گردید به کران اظهار نظر کرده است (سلیم، ۱۳۶۱: ۱۹۶). از جمله اینکه می‌گوید:

خوی با او کن که خو را آفری د خویهای انبیا را پرورید

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۴۱۹: ۹۹۳)

همچنین مولوی بر آن نظر است که انسان می‌تواند از طریق نیکوکاری برای خود دوست فراهم آورد و یا از این طریق از دشمنی کردن دشمنان بکاهد (سلیم، ۱۳۶۱: ۱۹۸). شعر او در این زمینه چنین است:

ور عدو باشد همین احسان نکوست
که به احسان بس عدو گشتست دوست
ور نگردد دوست کینش کم شود
زانک احسان کینه را مرهم شود

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۱۵۱-۲۱۵۲: ۳۴۱)

البته لازم به ذکر است که در جای دیگر مولانا موضوع دیگری را که در جامعه شاهد آنیم مطرح می‌کند که در وقت سلامتی همه یار انسان هستند، ولی در زمان گرفتاری به جز خداوند کسی غمگسار نیست، پس بهتر آنست که زمان درد و غم افراد همراه انسان باشند (سلیم، ۱۳۶۱: ۱۹۸). مولوی در این زمینه شعر زیر را سروده است:

وقت درد چشم و دندان هیچ کس دست تو گیرد به جز فریادرس؟

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۲۰۷: ۸۸۸)

در این مورد مولوی به مطلب مهمی اشاره می‌کند، زیرا خداوند در زمان غم نیز فرد را تنها نمی‌گذارد و او را یاری می‌کند، در واقع مولوی با بیان این موضوع این مطلب را گوشزد می‌کند که انسان در صورتی که خداوند را یاور خود بداند موفقیتی فراتر از دوستی با افراد دیگر به دست می‌آورد و این دوستی سعادت‌مندی او را نیز به دنبال دارد. همانطور که مشاهده شد، مولوی به شیوه‌های مختلف آموزش یافتن دوست مناسب را به افراد داده و حتی به آنها دوستان بد و خوب را معرفی کرده و با بیان مطالب مناسب در زمینه دوست‌یابی قصد داشته این موضوع را بیان کند که انسانها همیشه نیاز به افراد مناسبی دارند تا بتوانند راه مناسب را انتخاب کنند، این موضوع یعنی انتخاب راه مناسب تا حدودی در بعضی از موارد به انتخاب دوست بستگی دارد، جامعه کنونی نیز استفاده از شیوه‌های اسلامی در انتخاب دوست و توجه به آن موجب می‌شود دوستی‌های فاسد از جامعه ریشه کن شود، زیرا توجه نکردن به این امر نه تنها باعث زیان فرد، بلکه حتی باعث زیان جامعه می‌شود. همانطور که دوستی دو نفر می‌تواند یک طرف دوستی را دچار مشکل کند، همین دوستی می‌تواند در جامعه نیز انشعاب پیدا کند و باعث شود افراد بیشتری در جامعه دچار مشکلات شوند و همچنین با توجه به بیانات مولانا توجه خانواده‌ها نیز باید به این موضوع و نحوه دوست‌یابی فرزندشان باشد که چگونه می‌توانند دوستی مناسب برگزینند و اگر بیشتر دقت کنند توجه به این موضوع روشن می‌شود.

۴-۲-۴ - از خودگذشتگی و ایثار و محبت کردن به یکدیگر برای حل مشکلات در

جامعه

انسان‌ها باید برای رسیدن به حقیقت و کمال مطلوب از اوصاف بشر که همانا کینه‌توزی، کومه بینی، تنگ نظری و حسادت و امثال آنست پاک و منزّه باشند و صفات خوب را جایگزین آنها کنند. از خودگذشتگی و ایثار در جامعه امری مهم است و از خودگذشتگی بعضی از افراد باعث می‌شود بقیه افراد آرامش خاطر داشته باشند. گاهی اوقات انسان‌ها باید از حق خود بگذرند تا دیگران راحت‌تر زندگی کنند و بالعکس بقیه هم باید نسبت به این افراد چنین حسی را داشته باشند، در واقع این رابطه، رابطه‌ای دو سویه است و در نهاد‌های تربیتی باید به این امر مهم توجه شود و کودکان را از ابتدا با چنین هدفی تربیت کرد و مفهوم از خودگذشتگی و محبت کردن به یکدیگر را به آنها آموخت. مولوی نیز به این هدف مهم توجه کرده است و این موضوع را یادآور شده است (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۲۴). او درباره ایثار و از خودگذشتگی می‌گوید:

هرکسی بر قوم خود ایثار کرد کاغه پندارد که او خود کار کرد

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۲۰: ۲۴۵)

صبر و ایثار و سخای نفس و جود باد داده، کآن بود اکسیر سود

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۲۰۶: ۳۸۴)

از بیان این هدف و اشعار بیان شده می‌توان نتیجه گرفت که در صورتی می‌توان جامعه‌ای ایثارگر و افرادی از خود گذشته را تربیت کرد که آنها به این حس خودباوری برسند که که این ایثار و گذشت نه تنها برای آنها ضرری ندارد، بلکه حتی باعث می‌شود طرف مقابل که مورد ایثار واقع شده تحت تأثیر این مطلب در حق دیگران ایثار کردن را انجام دهد، در واقع توجه به این هدف در نهاد‌های تربیتی و جامعه اسلامی باعث می‌شود افراد جامعه کمک به یکدیگر به وسیله ایثار کردن را سرلوحه کار خود قرار دهند و فکر نکنند تنها باید برای خودشان کاری انجام دهند، همچنین کمک کردن به دیگران

احساس فردگرایی را در فرد خاموش می‌کند و حس رقابت را نیز فروکش می‌کند و انسان‌ها را به افرادی مسئول در جامعه تبدیل می‌کند.

۴-۲-۵ - مشورت کردن با دیگران در جامعه

مشورت کردن در سرنوشت جامعه اهمیت بسیاری دارد و افراد برای موفقیت در کارها نیاز به مشورت با یکدیگر دارند و اگر افراد دنبال جامعه‌ای به دور از مشکل و جدایی بین یکدیگر باشند، باید مشورت با یکدیگر را سرلوحه کار خود قرار دهند. به این وسیله افراد راحت‌تر تصمیم می‌گیرند و از پس مشکلات بر می‌آیند. مولانا نیز به این موضوع اشاره کرده است، او بر آنست که بهتر است انسان در کارها به مشورت بپردازد و با صلاح‌دید آدم‌های مجرب و قابل اعتماد تصمیم بگیرد (سلیم، ۱۳۶۱: ۱۹۴). او در این زمینه چنین می‌گوید:

ورچه عقلت هست با عقل دگر یار باش و مشورت کن ای پسر

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۲۶۳: ۶۵۱)

درواقع همان‌طور که در قرآن کریم عبارت مشورت به دو شکل آمده، یکی «و امر هم شوری بینهم» و دیگری «و شاور هم فی الامر» و هر کدام شأن نزول و توجیه و تفسیر خاصی دارد که برای اطلاع از آنها باید به تفاسیر معتبر مراجعه کرد، مولوی نیز این مطلب را بیان کرده است (سلیم، ۱۳۶۱: ۱۹۶). او می‌گوید:

مشورت کن با گروه صالحان بر پیامبر امر شاور هم بدان

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۱۱: ۱۰۴۰)

با توجه به دیدگاه مولانا و مطالب بیان شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که مشورت کردن می‌تواند به صور مختلف و با توجه به موضوعات مختلف مورد استفاده قرار گیرد، زیرا توجه به آن همان‌طور که مولوی نیز بیان می‌کند می‌تواند باعث شود که تصمیمات بهتری برگزیده شود و توجه به آن به عنوان هدف تربیت اجتماعی احساس برابری و رابطه مناسب را بین افراد در جامعه به وجود می‌آورد و همچنین اینکه باعث می‌شود

افراد کارهایی را که ضرر و زیان دارد کمتر انجام دهند و در واقع باعث ضرر کمتر برای خود و جامعه شوند، زیرا عدم مشورت در کارهای مهم و تصمیمات اصلی ممکن است تنها برای خود فرد ایجاد مشکل نکند و این مشکل به جامعه هم وارد شود و باعث زیان برای افراد بیشتر نیز بگردد.

۴-۲-۶- ایجاد صلح و سازش با ملل و ادیان دیگر در جامعه

یکی دیگر از موضوعات مورد توجه مولوی صلح دوستی و سازش با تمام ملل و ادیان و در واقع وحدت بین افراد است. بنا به قول استاد بدیع الزمان و نیز بنا بر آنچه از مطاوی مثنوی بر می آید، این امر یکی از هدف‌های اصلی وی بوده است و او با همه یکی شده، مسلم و ترسا و یهود را به یک نظر می‌دید و مریدانش را نیز بدین روش می‌خوانده است (سلیم، ۱۳۶۱: ۴۴). به همین سبب گفته است:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۴۶۷: ۱۹۳)

همچنین او مصداق شعار والای اسلامی را که می‌فرماید: «انما المؤمنون اخوه، ان اکرمکم عند الله اتقیکم» یعنی همانا مؤمنان باهم برادرند و گرمی‌ترین آنان نزد خداوند پرهیزگارترین آنهاست در شعرش متجلی می‌سازد (سلیم، ۱۳۶۱: ۴۸). مولوی در این زمینه می‌گوید:

مرد حجی همه حاجی طلب خواه هندو خواه ترک و یا عرب

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۹۴: ۲۱۱)

با این توضیح روشن می‌شود که از نظر مولوی حقیقت تنها یکی بیش نیست و نباید به ظواهر متفاوت توجه کرد.

همانطور که ذکر شد مولوی اختلاف بین ادیان را پذیرفته و در همین حال این مطلب را نیز پذیرفته که باید بین ادیان وحدت باشد و در عین تفاوت نسبت به یکدیگر احساس برادری داشته باشند، در واقع توجه به موضوع صلح و سازش بین ملل و ادیان با توجه به بیانات مولانا که اندیشمندی مسلمان است و با توجه به آموزه‌های دین اسلام

در جهت ارتقا جامعه در جهت پذیرش تفاوتها است. در واقع افراد جامعه اسلامی باید به گونه ای تربیت شوند که آموزه های دین را سرلوحه کار خود قرار دهد و احساس نکنند ادیانی که در جامعه در اقلیت هستند و افرادی از ملت های دیگر باید نادیده گرفته شوند و حق و حقوقشان از بین برود، در این صورت افراد جامعه احساس می کنند همه آنها فراتر از تفاوت ها یکسان هستند و اگر سعی کنند به این مسائل نامناسب فکر نکنند مشکلی برای جامعه اسلامی به وجود نمی آید و همه این موارد در پرتو تربیت اجتماعی افراد جامعه در نهادهای گوناگون به وجود می آید.

۴-۲-۷ - ایجاد عدالت و توجه به آن در جامعه

مولوی همچون یک دانشمند اجتماعی امروز عدل و ظلم را مورد بررسی قرار داده است و تعریفی ساده و کوتاه و در عین حال جامع و وافی به مقصود برای هر دو به دست می دهد، در نظر او منظور از عدل آنست که هر چیز در موضع خود قرار بگیرد و به اندازه لیاقت و کفایت و مرتبتی که دارد بهره مند گردد و به این ترتیب ظلم در جایی واقع خواهد شد که هر چیز در موضع اصلی خود قرار نگرفته و لیاقت و کفایت و کوشش مورد توجه نباشد و به اصطلاح علماء « استعمال شیء در غیر ما وضع له» باشد (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۱۹). در واقع این موضوع به مانند آن است که انسان ها بدون اینکه کار مفیدی برای جامعه انجام دهند، از نتیجه فعالیتها و زحمات جامعه متنعم گردند، در این صورت می توان قاطعاً اظهار کرد که امر ظلم به وقوع یافته است، پس همه کسانی که سربار جامعه هستند به مانند خارهایی که آبیاری هم می شوند مرتکب ظلم شده اند و تمام افرادی که وقت خود را در خدمت جامعه قرار داده اند، عدالت را اجرا کرده‌اند (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۱۹). مولوی در این زمینه می گوید:

عدل چه بود وضع اندر موضعیش ظلم چه بود وضع در ناموضعش

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۵۹۶: ۱۰۴۰)

یا:

عدل چه بود؟ آب ده اشجار را ظلم چه بود؟ آب دادن خار را

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۰۸۹: ۷۹۹)

با توجه به بیانات مولانا و مفهوم عدالت می‌توان چنین برداشتی داشت که جامعه‌ای می‌تواند عدالت را پیشه خود سازد که این موضوع را به عنوان هدفی مهم برای اقشار جامعه در نظر بگیرد و افراد جامعه اسلامی را متناسب با این موضوع تربیت کند، در واقع باید این مفهوم اینقدر در تربیت اجتماعی و در جامعه مورد توجه قرار گیرد و فراگیر شود که افراد نسبت به بی‌عدالتی موضع بگیرند و فکر نکنند که باید با بی‌عدالتی کار خود را پیش ببرند، این امر در صورتی تحقق پیدا می‌کند که نهادهای مسئول خود نیز عدالت را در امور خود مورد نظر قرار دهند، زیرا وقتی توصیه به عدالت شود، اما توسط خود نهادها مورد توجه قرار نگیرد، نه تنها افرادی که تحت تربیت اجتماعی هستند از آن تبعیت نمی‌کنند، بلکه حتی دیدگاهی منفی نسبت به عدالت پیدا می‌کنند و آن را امری می‌دانند که انجامش برای آنها سودی ندارد و به زیانشان تمام می‌شود.

۵ - اصول تربیت اجتماعی از منظر مولانا

مقصود از اصل در بحث حاضر ضابطه کلی و قاعده عامه‌ای است که می‌توان آن را به منزله دستورالعمل کلی در نظر گرفت و از آن به عنوان راهنمای عمل در تعلیم و تربیت استفاده کرد. اندیشمندان تعلیم و تربیت اصول تربیت را تحت عناوین فعالیت، حریت، سندیت و... نام برده‌اند (بهشتی، ابو فقیهی و جعفری، ۱۳۸۸: ۲۲۰)، اما با توجه به اینکه مولوی به طور مستقیم به اصول تعلیم و تربیت و به خصوص اصول اشاره نکرده و به آن نپرداخته است، سعی شد با توجه به آثار و بیانات او اصول مربوط به تربیت اجتماعی از بیاناتش استنتاج شود. این اصول و دستورالعمل‌ها مربوط به تربیت اجتماعی است و از بیانات او که جنبه اجتماعی داشت استخراج شد.

۵-۱- اصل توجه به تفاوت دیدگاه اندیشه‌های افراد در جامعه

با توجه به اینکه در جامعه دیدگاه‌ها و نظرات مختلفی وجود دارد و افراد هرکدام دیدگاه خاصی دارند، باید سعی کنند باهم هماهنگی پیدا کنند و در عین اختلاف نظر مشکلی برایشان به وجود نیاید. در واقع این اصل یک اصل مهم است، زیرا اگر افراد سعی کنند همه مثل هم باشند، اما در درون مخالف هم باشند، روزی بینشان اختلاف و بحث پیش می‌آید و این باعث نابودی جامعه می‌شود، اما اگر در جامعه سعی شود افراد به یکدیگر توجه کنند و نظرات و اندیشه‌های متفاوت را به عنوان یک اصل بپذیرند، همه افراد حق اظهار نظر دارند و می‌توانند جامعه‌ای هماهنگ داشته باشند. با توجه به اهمیت این اصل مولوی نیز به اختلاف اندیشه‌ها اشاره کرده و این اصل در اشعار او خود را نشان می‌دهد، او معتقد است که مردم از لحاظ عقیده با یکدیگر متفاوت اند و این امر لازمه زندگی اجتماعی است (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۱۷). او در این زمینه می‌گوید:

در حروف مختلف شور و شکیست گرچه از یک روز سر تا پا یکیست

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۵۱۵-۲۵۱۴: ۲۱۲)

به نظر مولوی در این جهان زشت و زیبا، حق و ناحق، خوب و بد در کنار هم وجود دارند و بدون وجود یکی دیگری نمودی ندارد، این معنی را مولوی بیان داشته است (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۱۸). او در این زمینه می‌گوید:

این حقیقت دان نه حق اند این هم ه نه به کلی گم‌هائند این رمه
زانک بی حق باطلی ناید پدید قلب را ابله به بوی زر خرید

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۹۲۵-۲۹۲۷: ۳۷۳)

با توجه به مطالب فوق می‌توان به این نتیجه رسید که دیدگاه‌های گوناگون در جامعه هیچگاه به معنی هرج و مرج و اختلاف نیست، بلکه پیشرفت جامعه در گرو چنین دیدگاه‌های متفاوتی است، زیرا در صورتی که انسانها مجبور به پذیرش دیدگاه‌های یکسان باشند و حق اینکه دیدگاه خود را بیان کنند نداشته باشند، جامعه به

سمت یک نوع جو یکنواخت سوق داده می‌شود و افرادی که ممکن است نظرات مناسبی داشته باشند از بیان نظراتشان خودداری می‌کنند، این امور نه تنها موجب می‌شود که جامعه دچار رکود شود، بلکه حتی ممکن است پس از مدتی باعث اعتراض افراد و بروز مشکلات برای جامعه شود، پس توجه به این اصل در تربیت اجتماعی موجب می‌شود افراد جامعه و حتی مسئولین نهادها در مکان‌های مختلف حتی مدارس به نظرات افراد توجه کنند و حتی دانش‌آموزان را در جهت پذیرش این امر ترغیب کنند تا جامعه‌ای بدون مشکل و با آرامش داشته باشند و افراد نیز بتوانند نظر خود را بدون ترس بیان کنند، در این صورت ممکن است نظری متفاوت باعث پیشرفت‌های زیادی برای جامعه شود، همین‌گونه که در تاریخ این امر نمود داشته است.

۵-۲- اصل عاقبت اندیشی در جامعه

توجه به پایان کار و اصل عاقبت اندیشی و ژرف نگری در جامعه را مولوی در بسیاری از موارد و به مناسبت‌های مختلف مورد تأکید قرار داده است و گاه برای روشن شدن مطلب داستانی هم در این خصوص آورده است (سلیم، ۱۳۶۱: ۱۸۸). او در یک جا می‌گوید:

حبذا دو چشم پایا ن بی ن راد که نگه دارند تن را از فساد
گر همی خواهی سلامت از ضرر چشم ز اول بند و پایان را نگر

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۳۳ و ۱۳۵۷: ۹۹۱)

با توجه به این اصل تربیت اجتماعی این موضوع روشن می‌شود که انسانها باید در جامعه سعی کنند همیشه در تصمیمات دقت نظر داشته باشند، این که افراد فکر کنند با یک تصمیم سریع بدون توجه به عاقبت آن می‌توانند فوراً به نتیجه برسند شاید در بعضی موارد بتواند مؤثر واقع شود و خیال آنها را از این بابت راحت کند، اما همین نوع تصمیم در موارد دیگر ممکن است به ضررشان تمام شود و زندگی آنها را دچار مشکل کند، اما مشکل بیشتر زمانی به وجود می‌آید که تصمیمات افراد جامعه زندگی دیگر افراد را نیز تحت تأثیر خود قرار دهد و توجه نکردن به عاقبت کار باعث شود که افراد

دیگر نیز ضرر ببینند و در این صورت ممکن است در جامعه جوی نامتعادل به وجود بیاید و در آن زمان دیگر نتوان کاری انجام داد، پس این اصل باید حتماً در تربیت اجتماعی مورد نظر قرار گیرد و به افراد در مورد عاقبت کارها هشدار داده شود و مورد آموزش قرار گیرند تا عواقب ناخوشایندی برای آنها به وجود نیاید.

۵-۳- اصل توجه به کار و کوشش در جامعه

کار کردن و روزی حلال خوردن و سربار دیگران نبودن در جامعه موضوع مهمی است که باید به آن توجه شود، زیرا در صورت توجه نکردن به آن برای دیگران مشکل به وجود می‌آید و این موضوع روی جامعه تأثیر می‌گذارد. مولوی به این موضوع پرداخته است و مریدان خود را همواره به فعالیت و کسب و کار تشویق می‌کرده و بیکاران و سایه‌نشینان را سخت بی‌قدر و منزلت می‌شمرده و خود این امر دلیل آنست که او تمام تلاش‌های خود را در جهت ارشاد و خدمت و تربیت به کار برده است و در این خصوص به مناسبت‌های مختلف سخن گفته است (سلیم، ۱۳۶۱: ۵۳-۵۲). او در این زمینه گفته است:

هین مگو کاینک فلانی کشت کرد در فلان سالی ملخ کشتش بخورد
پس چرا کارم که اینجا خوف هست من چرا افشانم این گندم زدست
(مثنوی، دفتر سوم، اییات ۴۸-۴۸۰: ۵۹۹)

همانطور که مشاهده می‌شود مولوی در این شعر به زیبایی افراد را نصیحت کرده است که نباید برای کار کردن عذر و بهانه بیاورند و باید کار کنند. همچنین او از توکل هم یاد کرده، آن را همراه با جد و جهد لازم دانسته و بر آن بوده است که انسان در زندگانی باید جد و جهد کند و با فعالیت به کسب و کار پردازد و در نهایت اینکه به خدا توکل کند و نتیجه فعالیتش را از خداوند طلب نماید (سلیم، ۱۳۶۱: ۵۳-۵۴). از این جهت است که در مورد توکل کردن می‌گوید:

گفت: آری گر توکل رهبر است این سبب هم سنت پیغمبر است

رمز الکاسب حبیب‌الله شنو

از توکل، در سبب کاهل مشو

(مثنوی، دفتر اول: ابیانه ۹۱۴ و ۹۱۲: ۱۳۰)

همانطور که گفته شد، جامعه موفق از دیدگاه مولوی جامعه ای است که کار و تلاش در آن فراگیر باشد و افراد همه برای سهم خود و برای کسب روزی تلاش کنند، اینکه افراد بخواهند همه راه حل‌ها را سخت بگیرند و برای به دست آوردن روزی خود به دیگران متوسل شوند، نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه باعث افزایش افراد سربار جامعه می‌شود و جامعه را نیز در جهت پیشرفت سوق نمی‌دهد، همچنین علاوه بر این موارد انسان‌ها باید به روزی خداوند قانع باشند، زیرا همانگونه که مولوی به این مطلب اشاره کرده انسان با توکل به خداوند بالاخره به نتیجه واقعی کار خود می‌رسد، پس در تربیت اجتماعی جامعه باید این اصل مورد توجه قرار گیرد و آموزش داده شود تا افراد جامعه بدون ناراحتی و بدون اینکه سربار دیگران باشند در جهت ایجاد یک جامعه که سالم باشد تمام

تلاش خود را بکنند، زیرا ممکن است علاوه بر سربار بودن به دلیل نارضایتی دیگران باعث بروز مشکلاتی نیز در جامعه بشوند، به همین دلیل است که توجه به این اصل در تربیت اجتماعی به عنوان یک دستورالعمل اهمیت دارد.

۵-۴ - اصل ترغیب کردن افراد جامعه به گفتار مناسب و عاقلانه

مولوی در زمینه این اصل بر آن است که گفتار بدون تعقل و اندیشه زیان‌های جبران‌ناپذیر به بار می‌آورد و اگر این گفتار با عقل و فکر قبلی توأم باشد چه بسا ممکن است گنج بی‌پایانی عاید‌گوینده کند، پس زبان را می‌توان به نیکی واداشت، در این صورت گفتار جامع حسنات خواهد بود و هم ممکن است بدون در نظر گرفتن و اندیشیدن به عواقب کار آن را به زشتی کشانید و مثلاً به بدگویی مردمان و دشنام دهی دیگران پرداخت، در آن حال آتش در خرمن نیکی‌ها خواهد زد و گویند را یکسره گرفتار تبعات آن خواهد نمود (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۲۰)، در واقع این گفتار باعث می‌شود دیگران از دست

فرد ناراحت شوند و علاوه بر گفتار نامناسب و رنجش افراد باعث این موضوع می‌شود که دیگران نسبت به فرد حالت بدبینی پیدا کنند و در جامعه به او توجه نشود. مولوی نیز به این امر توجه کرده و در مثنوی به این موضوع پرداخته است و این نکته را بیان کرده که آدمی در زیر زبانش مخفی است و در ترجمه حدیث معروف «المرء مخبوء تحت لسانه» تشبیهی تازه و بدیع دارد و درباره سخن و زبان رازهای نهفته را آشکار می‌کند (همایی، ۱۳۶۶: ۳۴). او در این زمینه می‌گوید:

آدمی مخفی است در زیر زبان این زبان پرده است بر درگاه جان

چونکه بادی پرده را در هم کشید سر صحن خانه شد بر ما پدید

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۸۴۶-۸۴۵: ۲۹۲)

همانطور که مشاهده می‌شود انسان باید گفتار مناسب و عاقلانه را پیشه خود سازد و با بیان او است که شخصیت او شناخته می‌شود و این اصل مهمی است که باید در تعلیم و تربیت و تربیت اجتماعی به آن توجه شود.

همچنین مولوی گفتار نیاندیشیده نشده را در داستان طوطی و بازرگان نیز بیان کرده و این مطلب را گفته که تاجر نتوانسته است زبان خود را از آنچه دیده است نگه دارد و در نتیجه از داشتن طوطی خوش بیان خود نیز محروم شده است (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۲۰). او نتیجه می‌گیرد و می‌گوید:

ای زبان هم آتشی هم خرمی چند این آتش در این خرمن زنی

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۰۰: ۱۶۲)

با توجه به اصل بیان شده از دیدگاه‌های مولوی این نتیجه حاصل می‌شود که انسان‌ها در صورتی که سعی کنند موقع سخن گفتن به بیانات خود توجه کنند و با تعقل تصمیم بگیرند باعث ناراحتی دیگران و حتی باعث بروز مشکل برای خود نیز نمی‌شوند، در واقع گاهی ممکن است گفتاری ناآگاهانه بیان شود و بعد از بیان آن نه تنها فرد دیگری ناراحت شود، حتی در آینده نیز باعث بروز مشکل برای افراد زیادی شود، در این صورت که فردی حرفی را بزند و در مورد آن فکر نکند و فرد مقابل از حرف او

ناراحت شود و یا حتی همانگونه که در جامعه شاهدیم به گونه ای باشد که فردی حرفی را نا آگاهانه و بدون تعقل بزند و طرف مقابل را از چند نفر ناراحت کند و این ممکن است موجب از بین رفتن رابطه او با چند نفر شود و یا حتی باعث بروز نزاع نیز بشود، همانگونه که شاهد بروز چنین مسائلی در جامعه هستیم و همچنین بعد ممکن است مشخص شود که آن افراد ناآگاهانه حرفی را زده باشند و از قصد نبوده باشد. همچنین ممکن گفتار نامناسب در جامعه دیگران را بر علیه یک فرد بشوراند و یا مثل داستان طوطی و بازرگان حتی باعث بروز ضرر برای خود فرد شود و او را ناراحت کند، پس باید به این اصل در تربیت اجتماعی توجه شود تا گفتار عجولانه یک فرد باعث ضرر برای خود او و حتی برای جامعه نیز نشود تا انسانها هم یاد بگیرند که باید به بیانات خود توجه کنند و زبان خود را بی جهت و در هر مواردی به کار نگیرند و اهمیت این موضوع زمانی بیشتر می شود که در دین اسلام هم مورد توجه بوده است.

۵-۵- اصل ایجاد تفاهم و فهم متقابل در جامعه و جلوگیری از منازعات بین مردم

این اصل در اجتماع امروزی بسیار مهم است، زیرا بسیاری از مشکلات در جامعه کنونی به دلیل خودخواهی و توجه نکردن به یکدیگر به وجود می آید و افراد باهم تنازع می کنند و سعی نمی کنند اختلافات خود را آسان حل کنند، توجه به این اصل در تربیت اجتماعی بسیار مهم است، زیرا باعث می شود اختلافات بی اساس از بین برود. مولوی نیز به این اصل پرداخته و ریشه بسیاری از اختلافات و منازعات بین مردم را عدم تفاهم می داند. او معتقد است مردمان چون حرف یکدیگر را نمی فهمند، باهم به اختلاف بر می خیزند (سلیم، ۱۳۶۱: ۱۶۹). مولوی با اندیشه والای خود منازعات و کشمکش‌های خلق‌های جهان را بیهوده می داند و هیچ می شمارد و جنگ آنان را همچون نزاع‌های کودکانه می شمارد (سلیم، ۱۳۶۱: ۱۷۰) و می گوید:

جنگ خلقان همچو جنگ کودکان جمله بی معنی و بی مغز و مهان

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۳۵: ۲۳۳)

همچنین او معتقد است اگر درست موضوع اختلاف نظرات افراد را بررسی کنیم، خواهیم دید که همه آنها ریشه‌های خیالی و آرمانگرایی‌های پست کودکانه دارند (سلیم، ۱۳۶۱: ۱۷۰)، به همین جهت گفته است:

با خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۱: ۹۶).

همانطور که مشاهده شد مولوی با توجه به این اصل این مطلب را بیان کرد که انسانها اگر سعی کنند نظرات یکدیگر را بفهمند و در واقع یکدیگر را درک کنند جامعه‌ای آرام‌تر خواهند داشت، در واقع اگر در جامعه افراد سعی کنند زبان یکدیگر را بفهمند و به سادگی برای هر اختلافی نزاع نکنند نتیجه بهتری می‌گیرند، اگر افراد به این موضوع توجه کنند که هر انسانی حق اظهارنظر دارد و موجودی باارزش است سعی می‌کنند با فهمیدن افراد دیگر تفاهم را بین خود و دیگران به وجود بیاورند، زیرا این تفاهم و فهم متقابل از یکدیگر نه تنها برای آرامش فرد مناسب است، بلکه حتی باعث کشمکش و هرج و مرج جامعه نیز نمی‌شود، پس این اصل باید در تربیت اجتماعی جامعه نیز مورد توجه قرار گیرد تا افراد یاد بگیرند با پذیرش تفاهم‌ها دیگران را نیز وادار به این کار کنند و آنها را مجاب کنند که اینگونه جامعه سالم‌تر و با آرامش بیشتری دارند و احساس بهتری نیز خواهند داشت.

۶- نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بیان شده و دقت در آثار مولانا می‌توان به این نتیجه دست یافت که مولانا تحت تأثیر جامعه روزگار خود بوده است و به آن توجه داشته است و با توجه به این موضوع مطالب اجتماعی را در اشعار خود بیان می‌کند. البته با مطالعه دیدگاه‌های اجتماعی او این موضوع مشخص می‌شود که مولانا مطالب خود را به عنوان یک اندیشمند طوری بیان کرده است که برای زمان کنونی نیز مناسب است و توجه به این مطلب نشان می‌دهد که مولوی آینده‌نگر بوده و اجتماع را مثل یک روانشناس اجتماعی توصیف کرده و از حکایت‌های اجتماعی خود نتایج ارزشمندی گرفته است. البته در این

پژوهش سعی شد دسته بندی اهداف و اصول تربیت اجتماعی با توجه به نیاز جامعه کنونی از آثار مولوی برگزیده شود تا هم ارزش آثار مولوی نشان داده شود و هم تربیت اجتماعی به عنوان یک نوع مهم و تأثیر گذار از تربیت در آثار شاعری بزرگ که خود مربی و عارفی نامی بوده است نشان داده شود، پس نتیجه این است که وقتی مولوی در زمان خودش که جامعه مشکل کمتری داشته به این نوع تربیت و مسائل جامعه خود توجه کرده و به مناسبت های مختلف نتیجه گیری های اجتماعی خود را در حکایت های گوناگون عرضه داشته است، پس در زمان کنونی نیز باید به تربیت اجتماعی و بحران هایی که به دلیل توجه اندک به آن به وجود آمده پرداخت و سعی در حل آنها نمود. هدف از این پژوهش نیز همین مطلب بوده که اهداف و اصول تربیت اجتماعی از منظر فردی برجسته مورد بررسی قرار گیرد تا افراد بتوانند با خواندن این مقاله و عمل به نظرات مولوی مشکلات اجتماعی خود را حل کنند و نهاد های تربیتی نیز برای آموزش کودکان به نظرات این شاعر برجسته توجه کنند.

۷- منابع و مآخذ

- ۱- احمدی، پروین، خادمی، عزت، فتاحی بیات، صدیقه. (۱۳۸۸). بررسی آثار فناوری ارتباطی جدید (ایترنت، بازی های رایانه ای و ماهواره) بر تربیت اجتماعی، با تأکید بر سازگاری دانش آموزان سال دوم دبیرستان های تهران، فصلنامه اندیشه های نوین تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه الزهراء، دوره ۵، شماره ۳: ۳۶-۹.
- ۲- استراوس، انسلم، کربین، جولیت. (۱۳۹۰). مبانی پژوهش کیفی (فنون و مراحل تولید نظریه زمینه ای)، ترجمه ابراهیم افشار، تهران: نشر نی.
- ۳- امام جمعه، محمد رضا، سرمدی، محمد رضا، مقیمی فیروزآباد، معصومه. (۱۳۹۰). تربیت اجتماعی از دیدگاه ملا محسن فیض کاشانی، فصلنامه راهبرد یاس، شماره ۲۸: ۳۲۴-۳۰۱.
- ۴- بهشتی، محمد، ابو جعفری، مهدی، نقی فقیهی، علی. (۱۳۸۸). آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، جلد دوم، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.

- ۵ - بارانی، محمد رضا، گل افشانی، رشید. (۱۳۹۱). «مثنوی» دریای فضایل تربیتی و تعلیمی، فصلنامه پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان، سال چهارم، شماره ۱۳: ۸۶-۶۳.
- ۶ - برهانی، سید محمد. (۱۳۸۹). **مثنوی در خانواده**، تهران، انتشارات آفرینش.
- ۷ - باقری، خسرو، سجادیه، نرگس، توسلی، طیبه. (۱۳۸۹). **رویکردها و روش های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت**، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ۸ - ساکی، محمد رضا. (۱۳۹۰). جنبه تعلیمی هزل در مثنوی مولوی، **فصلنامه پژوهشنامه ادبیات تعلیمی**، دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان، سال سوم، شماره ۱۷۴: ۱۰-۱۵۳.
- ۹ - سجادیه، نرگس. (۱۳۸۸). بازخوانی برخی از آرای تربیتی مولانا و پیش فرض های فلسفی آن، **فصلنامه نوآوری های آموزشی**، سال هشتم، شماره ۲۹: ۱۵۱-۱۲۱.
- ۱۰ - سلیم، غلامرضا. (۱۳۶۱). **آشنایی با مولوی**، تهران: انتشارات توس.
- ۱۱ - سعیدی، مهشین. (۱۳۸۱). **فلسفه تربیتی مولانا**، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی.
- ۱۲ - صندوقی، شادی. (۱۳۸۴). **اخلاق و تربیت در قرن هفتم هجری با تکیه بر آثار سعدی، مولوی و خواجه نصیر**، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه زنجان، دانشکده علوم انسانی.
- ۱۳ - علم الهدی، جمیله. (۱۳۷۵). **بررسی اندیشه تعالی به عنوان هدف تعلیم و تربیت از دیدگاه مولانا جلال الدین رومی و کارل یا سپرس**، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.
- ۱۴ - خلاح تفتی، مهدیه. (۱۳۸۱). **اشارات اجتماعی در مثنوی مولوی**، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد، دانشکده زبان و ادبیات فارسی.
- ۱۵ - خلیک، اووه. (۱۳۸۷). **درآمدی بر تحقیق کیفی**، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- ۱۶ - هارشال، کاترین، راسمن، گرچن ب. (۱۳۷۷). **روش تحقیق کیفی**، ترجمه علی پارسائیان و دکتر سید محمود اعرابی، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.

- ۱۷ - عالمیر، تیمور. (۱۳۸۹). مقاصد اجتماعی مولانا از طرح موضوع وحدت وجود، فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی، سال چهارم، شماره ۹: ۸۰-۵۵.
- ۱۸ - مولوی، جلال الدین. (۱۳۸۹). مثنوی معنوی، تهران: انتشارات الهام.
- ۱۹ - هاشمی، فاطمه. (۱۳۸۹). تحلیل و تبیین اندیشه های انسان شناسی مولوی و دلالت های تربیتی آن، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه اصفهان، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی.
- ۲۰ - همایی، جلال الدین. (۱۳۶۶). مولوی نامه (مولوی چه می گوید)، جلد اول، تهران: مؤسسه نشر هما.

تحفه الاقالیم منظومه تازه یافته اسماعیل کاشف اصفهانی

مهديه ولي محمدآبادی¹

چکیده

میراث مکتوب باقیمانده از گذشتگان جزء مهمی از فرهنگ و تمدن کشور ماست. آثار ادبی هر ملت آینه تمام نمای فرهنگ و تمدن آن ملت است. آثار ادبی بیانگر عواطف انسانی، مسائل روانی و درونی و نشان دهنده هنرهای کلامی و در نهایت ایجاد روح التذاذ ادبی است. با وجود گذشت یک سده از آغاز احیاء و تصحیح نسخ خطی تنها بخش اندکی از این گنجینه نفیس و ارزشمند چاپ شده و در اختیار ادب دوستان قرار گرفته است. و چه بسا شاعران و نویسندگان بزرگی که هنوز خود و آثارشان در پرده خمول و گمنامی باقی مانده اند، ادیبانی که روح بلندشان به آنان اجازه داده تا با بهره‌گیری از تخیل و کلام در پهنه ادب و هنر جولان دهند.

مثنوی تحفه الاقالیم از جمله آثاری است که در قرن یازدهم توسط اسماعیل کاشف اصفهانی به نظم درآمده و تاکنون در غبار فراموشی و نسیان باقی مانده است؛ این منظومه از ابعاد مختلف عاشقانه، عارفانه و تعلیمی برخوردار است. لذا کوشش نگارندگان بر این است تا در این مقاله ضمن معرفی این منظومه نفیس، توجه خوانندگان را به بعد تعلیمی اثر معطوف سازند.

واژه‌های کلیدی: تحفه الاقالیم، نسخه خطی، اسماعیل کاشف اصفهانی، قرن یازدهم.

1- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

۱ - مقدمه

داستان همواره مورد علاقهٔ انسانها بوده است. زیرا برشی از زندگی آن هاست و جدای از جنبهٔ سرگرم کنندگی آن افراد جامعه معمولاً آرمان‌ها و آمال خود را در شخصیت‌های داستان‌ها جستجو می‌کنند.

پرداختن به داستان‌های عاشقانه به دلیل جذابیت‌های خاص آن همواره مورد توجه نویسندگان بوده و دستمایهٔ خلق آثار متعدد شده است.

درون‌مایهٔ داستان‌های عاشقانه یکسان نیست، برخی از آن‌ها صرفاً عاشقانه است - دسته‌ای دیگر عشقی - حماسی است و پاره‌ای از آن‌ها محتوای عرفانی دارد. به طور کلی آثار ادبی را از حیث موضوع و محتوا به چهار دسته: حماسی، غنایی، نمایشی و تعلیمی تقسیم کرده‌اند. اما باید توجه داشت مرزبندی دقیقی از نظر محتوایی در مورد آثار ادبی دست نمی‌دهد چرا که در پاره‌ای از آثار ابعاد مختلف در ضمن یک اثر دیده می‌شود. آنچه در اکثر داستان‌های عاشقانه به وضوح مشهود است، بعد تعلیمی این آثار است که شاید در کمتر آثاری از این دست به آن توجه نشده باشد. البته به تبع محتوای داستان میزان توجه سراینده‌گان به این بعد متفاوت است. لذا پند و اندرز و آموزه‌های تعلیمی در پاره‌ای از آثار در کانون توجه سراینده‌گان قرار دارد و در برخی دیگر در حاشیه و فرع بر داستان بدان پرداخته شده است.

مثنوی تحفه الاقالیم از جمله آثاری است که در بردارندهٔ جنبه‌های مختلف غنایی، عرفانی و تعلیمی است. از آن جایی که بعد تعلیمی در این اثر قابل توجه است و سراینده در جای جای مثنوی از بیان آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی غافل نبوده است؛ لذا در این مقاله سعی شده است تا به بعد تعلیمی این اثر به طور مجزا پرداخته شود.

۲ - نگاهی به دست نوشته منحصر به فرد اثر

مثنوی تحفه الاقالیم در سال ۱۰۷۰ هجری در بحر هزج مسدس اخبز مقبوض محذوف توسط اسماعیل کاشف اصفهانی سروده شده است. تنها دست نوشته‌ای که از منظومهٔ عاشقانه عارفانهٔ تحفه الاقالیم باقی مانده است نسخه‌ای است که به خط نستعلیق

کتابت شده‌است و با شماره ۲۹۳۴ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. این نسخه در ۴۵ ورق و ۹۰ صفحه کتابت شده است که ۱۰ صفحه آغازین شامل دیباچه‌ای است که به نثر هنرمندانه توسط نگارنده ای ناشناس بر مثنوی تحفه الاقالیم تحریر شده‌است. متأسفانه تعدادی از صفحات اواسط نسخه حاضر مفقود شده است ولیکن عجالتاً تا یافتن دست نوشته‌ای دیگر از این اثر، این نسخه به همین شکل نیز معتنم است.

نسخه با این بیت آغاز می‌شود:

ای داده به جسم تحفه جان تا از جانت شود ثنا خوان

(نسخه خطی، ۱/۱، ب ۱)

از جمله اطلاعاتی که با تکیه بر متن کتاب می‌توان دست داد بدین شرح است:
- شاعر از شیعیان و معتقدان به اهل بیت عصمت و طهارت بوده و در آغاز کتاب خود تحمیدیه‌ای آورده و سپس به طور مفصل به مدح پیغمبر و ائمه پرداخته است.
در مدح سیدالمرسلین:

یارایم نیست وصف ذاتش دست من و دامن صفاتش
ویرانه دل ز مهر آن پاک دارد دو هزار گنج در خاک
از سایه خویش از آن جدا بود کو سایه ذات کبریا بود

(همان، ۱/۳، ب ۱۷ تا ۲۰)

در مدح امیرالمؤمنین:

- اسماعیل کاشف اصفهانی اگرچه در رده شاعران هجو سراسر است اما در زمان سرایش مثنوی تحفه الاقالیم از هجو توبه کرده و به جانب اخلاق گرایش یافته است. یکی از ویژگی‌های اخلاقی که از لابه‌لای ابیات او بعینه ملاحظه می‌شود عفت کلام و نیکی سخن اوست و در اشعار او به ندرت به واژه‌ای نسنجیده و نابه‌هنجار برمی‌خوریم.
در ماتم معرفت نشینم روی معنی دگر نبینم

محروم شوم ز فیض توحید

دارم به هجا دگر گر امید

(همان، ۲/۲۹، ب ۱۶-۱۷)

- در جای جای این اثر، شاعر به اصطلاحات علوم و فنون مختلف از جمله: نجوم، عرفان، فلسفه، تاریخ، موسیقی، ادبیات و ... اشاره کرده است که نشانگر دانش گسترده وی می‌باشد.

- داستان حول سه محور غنا، عرفان و تعلیم می‌چرخد و شاعر از غنا و عرفان در جلب توجه خواننده بهره می‌گیرد و زمینه را برای پند و اندرز و تعلیم فراهم می‌سازد.

۳- مثنوی تحفه الاقالیم از دیدگاه ادبیات تعلیمی

مثنوی تحفه الاقالیم اسماعیل کاشف اصفهانی به علت در بر داشتن مفاهیم و مضامین حکمی و پندگونه در خور توجه است. نبوغ این شاعر برجسته در بعد تعلیمی و آموزنده منظومه مذکور به خوبی مشهود است. او از آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی برای هدایت خلق بهره می‌گیرد. کاشف آن‌جا که در لفافه سخن گفتن را مؤثر دانسته به طور غیر مستقیم آموزه‌های اخلاقی را به مخاطب خود منتقل می‌سازد و آن‌جا که بیان مستقیم را کار سزاتر می‌بیند تیغ سخن از نیام زبان بیرون کشیده و مستقیماً در میدان سخنوری می‌تازد و بی هیچ پروایی منزلگاه‌های وصول به مقصود را به مخاطب گوشزد می‌کند. محور اصلی تفکر وی در این اثر ترک دلبستگی‌های دنیوی است دلبستگی‌هایی که منشأ همه آفات و زشتی‌های اخلاقی به‌شمار می‌رود و نقطه مرکزی سقوط از مراتب انسانیت است.

برخی از ارزش‌های اخلاقی و مضامین حکمی که کاشف در مثنوی تحفه الاقالیم به همگان آموزش می‌دهد و توصیه می‌نماید به قرار ذیل است:

۳-۱- در بی‌اعتباری دنیا

همه متفکران و خردمندان و افرادی که به سرگذشت انسان و مسیر زندگی وی علاقه مند بوده‌اند به موضوع ناپایداری و بی‌اعتباری جهان، با دقت اندیشیده و ارزیابی خردمندانه‌ای از بشر و زندگی او داشته‌اند و از سیال و گذرا بودن زندگی سخن ها

گفته‌اند. شاعران و سخن‌سرایان پارسی که اغلب آنها بر علوم و حکمت زمانه خود آشنا و تعدادی از آنها مسلط بر دانش روز و حکیم و علامه دوران خود بوده‌اند، نگاهی مشابه به موضوع ارزش دنیا یا در حقیقت بی‌ارزشی دنیا داشته‌اند.

در ادبیات فارسی و بخصوص شعر، درباره‌ی ناپایداری دنیا و بی‌اعتباری آن، بحث‌های فراوانی مطرح و اشعار زیادی سروده شده است که تقریباً همگی آنها انسان را به نداشتن حرص و آز و غنیمت دانستن دم و آزاد و رها بودن از قیود دنیائی فرا می‌خوانند. کاشف اصفهانی نیز مانند دیگر شاعران، جهان را سست عهد و سفله طبع می‌داند و در ضمن اشعار خود مخاطب را پند می‌دهد که نبایستی از جهان و روزگار درستی عهد و کرم انتظار داشت و به عشوه‌ی دنیای دنی گرفتار شد و باید هر وقت و دمی را غنیمت شمرد و از آن استفاده لازم را کرد چرا که خوشی‌های دنیوی را اعتباری نیست و در پی هر خوشی، ناخوشی است. او معتقد است نباید به دنیا و نعمت‌های دنیوی وقعی نهاد و باید به فکر عاقبت بود زیرا کسانی که به دنبال حطام دنیا و مال و منال هستند، عاقبت خوبی نخواهند داشت.

بلی تا پای گردون در میانست	بسی شکر در این حنظل نهان است
که تا شاید شود غم چشم و دل سیر	از این سان آب پر کرده است در شیر
تو هم کاشف مشو مغرور هستی	بیا بگذر ز کیش خود پرستی
مخور دیگر فریب چرخ دون را	به خاک آمیز این یک قطره خون را

(همان، ۲/۷، ب ۱۵-۱۹)

مگر نشیندی از قول بزرگان	به بزم آرزو عشرت نصیبان
تهی کن شیشه را تا فرصتی هست	که دارد آسمان صد سنگ بر دست

(همان، ۱/۱۰، ب ۱۰-۱۱)

دو عالم اندرین تشویش غرق است	عروسی تا عزا یک گام فرق است
------------------------------	-----------------------------

(همان، ۱/۱۴، ب ۹)

۳-۲- در ستایش عشق و محبت

عشق، موهبتی الهی است که خداوند به همه موجودات به طور عام و به انسان به طور خاص عطا نموده است. برتری انسان نسبت به دیگر موجودات به واسطه عشق و محبت است. در ادبیات فارسی عشق از مفاهیم کلیدی است و از درون مایه‌های اصلی در آثار ادبی به شمار می‌رود و محور مشترک اغلب آثار ماندگار زبان فارسی عشق است که بسته به نوع اثر، نوع عشق نیز متفاوت است. عشق را به طور کلی به دو دسته مادی و معنوی تقسیم نموده‌اند. در نظر کاشف هر دو مقوله عشق ارجمند است و عشق دنیوی را، راه وصول به عشق حقیقی می‌داند. و نشاط عمر را در عاشقی و عشق ورزی می‌داند و غم عاشق را سرمایه زندگی وی می‌داند و بی‌بهره بودن از عشق را مایه شرمساری می‌داند و از خداوند توفیق عاشقی را طلب می‌کند.

تکلف های ماتم نامه عشق

خوشا عشق و خوشا هنگامه عشق

سبکباری در این ره بار عشق است

نشاط عمر در آزار عشق است

(همان، ۱/۸، ب ۲-۳)

بود گوری و در وی مرده گور

دل بی عشق اندر سینه رنجور

دماغی خالی از سامان سودا

سر بی عشق از داغ تمنا

به خود بوی گل عشرت میناد

جدا باد از بدن با تیغ بیداد

ز رنج آرزو رنجور بهتر

جدا از عشق دل درگور بهتر

(همان، ۱/۸، ب ۱۲-۱۵)

۳-۳- در فضیلت قناعت

یکی از عوامل اساسی عزت و افتخار انسان در اجتماع، قناعت است. چ را که قناعت موجب می‌شود انسان از حرص و طمع نسبت به دنیا که از عوامل ذلت و خواری انسان است پرهیز کند. حرص، طمع، عشق و علاقه به دنیا و دنیازدگی موجب می‌شود که آدمی برای به دست آوردن دنیا دست به هر کاری بزند و خود را در مقابل هر کسی

کوچک و ذلیل کند، و در مقابل، قناعت موجب دوری از این امور و رسیدن به عزت و سربلندی است. (سلطان محمدی، ۱۳۸۲: ۴۱)

پیشوایان دین اسلام نیز مکرراً به قناعت توصیه کرده‌اند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: عزت و سربلندی نتیجه قناعت است. (نهج البلاغه، حکمت ۳۸)

شاعران مسلمان نیز با بهره‌گیری از تعالیم الهی قناعت را ارزشمند تلقی کرده‌اند و عزت نفس انسان را در گرو قناعت داشتن وی دانسته‌اند. کاشف نیز از پیامدهای مثبت قناعت غافل نبوده و در ضمن مثنوی خود مخاطبان را به قناعت ورزی توصیه می‌کند و میوه قناعت را عزت و آبرو برای انسان می‌داند.

از نان قناعت آبرو جو

چون آب هنر نماند در جو

قسمت نبود جز این دو نانت

گر بخت بود چو آسمانت

(نسخه خطی، ۱/۱۸، ب ۱۲-۱۳)

۳-۴- در مذمت خست و بخل

بخل از جمله صفات نکوهیده انسان است؛ که عامل تباهی دین و دنیای انسان بشمار می‌رود. در فرهنگ اصطلاحات قرآنی و روانی، انسان بخیل کسی است که از صرف دارایی در جای شایسته خودداری می‌کند و نه خود از نعمت‌های الهی استفاده می‌کند و نه اجازه بهره‌مندی به دیگران می‌دهد و اهل بخشش و کرامت و جود و احسان نیست. بخل صفت رذیله و ناشی از حقارت نفس و نمود خودخواهی انسان است. قرآن کریم ضمن برشمردن پیامدهای بخل به نکوهش آن می‌پردازد. و رهایی از بخل را عامل رستگاری می‌داند (تغابن/۴۶، حشر/۵۹).

کاشف که شاعری شیعه مذهب و معتقد به تعالیم الهی است و در مثنوی تحفه الاقالیم، پس از بیان فضیلت قناعت، برای جلوگیری از التباس مفهوم قناعت و بخل در ذهن مخاطب ابیاتی را در مذمت بخل آورده است. وی انسان بخیل را همواره گرفتار غم و اندوه می‌داند و بخل را نه تنها سبب رنجش دیگران بلکه سبب آزار روح خود بخیل نیز

می‌داند. کاشف برای بیان قبح این صفت، و بزرگ نمایی کراهت بخل در ضمیر مخاطب از زبان طنزآمیز استفاده کرده است.

دوزد در قبر کیسه بر خاک

از شکل کفن ز بخل و امساک

وز اشک کند مدام لبریز

آرد ز جگر به دیده کاریز

سازد بدل وضو تیمم

وانگه به کنارش از تلاطم

این خست و حرص و آز دریا ب

ترسد که مباد کم شود آب

(نسخه خطی، ۱/۱۹، ب۱۶-۱۹)

۳-۵- در فضیلت سخاوت

«سخاوت» در لغت به معنی جود و بخشش بوده و «سخی» به معنی بخشنده است.

بنابراین سخاوت در مقابل بخل بوده که در اصطلاح دینی به ملکه بذل مال به مستحق، بدون درخواست سائل، به میزان شایسته گفته می‌شود.

سخاوت یکی از ملکات نفسانی است که خداوند در انسان‌ها به ودیعه نهاده است لذا به بخشش‌هایی که از عواطف انسانی ناشی شده، اطلاق می‌گردد. انفاق عنوانی است که خداوند آن را به موازات سخاوت به کار برده و در کاربردهای قرآنی فراوان به کار رفته است.

هرگز به حقیقت نیکوکاری نمی‌رسید، مگر اینکه از آن چه دوست می‌دارید (در راه خدا) انفاق کنید و آن چه انفاق می‌کنید، خداوند از آن آگاه است (آل عمران/۹۲)

کاشف سخاوت را ستوده است و انسان‌های سخی را خردمندترین انسان‌ها می‌داند که به جای دل بستن به نعمت‌های زوال پذیر دنیوی، با بذل آن در راه خداوند عزت دنیوی و اخروی را برای خود کسب می‌کنند و در جهت تعالی روح خود گام برمی‌دارند. وی با برشمردن فضایل سخاوت مخاطب را به جود و بخشش مال ترغیب می‌کند.

کز جود بماندند نشانی

هجرت بنما تا توانی

بر روی کرم چو گل بخندان

انگشت بسان عقد دندان

تا رزق دهی به خلق از آن چاک

چون گندم چاک کن دل خاک

از روی سخای چشمه عین

بر خلق فشان متاع بحری

(همان، ۱۹/۲، ۷-۱۰)

وی معتقد است باید سخاوت و جود از رضای دل باشد نه از روی ریا و اجبار؛ چرا که بخششی که از صمیم دل نباشد در نزد پروردگار هیچ ارزشی ندارد.

باید به رضای دل درم داد
این جود کم از وبا نباشد
نی نور صفت ز سیلی باد
تلهین باشد عطا نباشد

(همان، ۱/۲۰، ۱۲-۱۳)

بخشش در نظر وی از چنان جایگاهی برخوردار است که مخاطب خود را به جود در هر زمینه‌ای فرا می‌خواند و حتی نثار کردن جان را نیز اولی می‌داند.

اندرره جود مردن اولی
جان بهر نثار کردن اولی

(همان، ۱/۲۰، ب ۱۹)

۳-۶- در فضیلت ایثار

ایثار از پرشکوه‌ترین مظاهر جمال و جلال انسانیت است و تنها انسانهای بزرگ به این قلعه شامخ صعود می‌کنند. ایثار شامل گذشتن از جان، مال، مقام، شخصیت و مانند آن در راه خدا می‌شود.

ایثار در روایات به عنوان خوی و خصلت ابرار و برگزیدگان الهی، نیکوترین احسان و اعلی مراتب ایمان شمرده شده است، چنانکه امیرمؤمنان علی (ع) فرمود:
«ایثار خوی نیکوکاران و شیوه نیکان است. در جای دیگر فرمود: ایثار نیکوترین احسان و بالاترین مراتب ایمان است». (شرح غرر الحکم، ص ۱۶۴)
در حدیثی امام معصوم (ع) می‌فرماید:

کاشف ایثار را از والاترین صفات بشری و خصلت رادمردان می‌داند که روح بلندشان آن‌ها را در بذل جان و مالشان در راه حق، بدون داشتن هیچ چشم داشتی از بشریاری می‌رساند و در این راه از تملق و تأیید دیگران بی‌نیازند. و مخاطب را به ایثار مال در راه

خدا ترغیب می‌کند و آن را وظیفه‌ای می‌داند که بر عهدهٔ انسان نهاده شده تا به مستحق آن رساند و در این راه باید از ریا پرهیز کند.

مانند چنار باش پر بار	با دست تهی به کار ایثار
گر بحر به پیشت آید از گنج	می باش به راه خلق بی رنج
نی آن که چو زاهد ربایی	بر هر چه نگه کنی ربایی
کین جنس ز بهر دادن اولی است	این مال خداست بر من اولی است
در جادهٔ شرع دین ضمانم	تا آن که به مستحق رسانم

(نسخه خطی، ۲/۳۱، ب ۵-۹)

۳-۷- در مذمت نادان

در آموزه‌های دینی به دانایی اهمیت زیادی داده شده است و انسان از همنشینی با نادان برحذر شده است. دانایی سر منشأ همه فضایل و نادانی سنگ بنای همه رذایل دانسته شده است. اهمیت این مسئله تا آن جاست که امام علی (علیه السلام) یاران خود را از همنشینی با نادان نهی کرده و می‌فرماید: «ایاک و مُصَادِقَهُ الاحمق، فَاِنَّهُ یُرِیدُ اَنْ یَنْفَعَكَ فِیْضُرُّکُ؟ از دوستی احمق پرهیز؛ زیرا او می‌خواهد به تو سود برساند ولی ضرر می‌زند.» (نهج البلاغه، حکمت ۳۸).

در ادبیات ما شاعران و نویسندگان بسیاری در ستایش دانایی و مذمت نادانی سخن‌ها و حکایات بسیاری بیان کرده‌اند. کاشف اصفهانی نیز از این جرگه مستثنی نیست و از همنشینی با نادانان احساس ملالت خاطر می‌کند و نادان را کسی می‌داند که قدرت تمییز خوب از بد ندارد و از روی لجاجت به ستیزه و گستاخی برمی‌خیزد و اعمال نابخردانه او سر می‌زند.

از صحبت همدمان ناچیز	گردیده دلم ز داغ لبریز
در جرگ مصاحبان نادان	حیران شده ام همیشه حیران

هرگاه شنیده اند نفرین از جهل نموده اند تحسین

(نسخه خطی، ۲/۲۶، ب ۹-۱۲)

۳-۸- در مذمت مال دوستی و زر دوستی

دوستی سیم و زر و مادیات رهن دین و دنیای انسان است. دل بر دنیا نهادن و به مزخرفات آن فویفقد شدن، برای انسان ثمره‌ای جز غفلت از آخرت، مرگ، ثواب و عقاب به همراه ندارد. لذا خداوند متعال به صراحت پیامدهای آن را به انسان‌ها هشدار می‌دهد: «یا ایها الذین آمنوا لا تلهکم اموالکم و لا اولادکم عن ذکر الله و من یفعل ذلک فاولئک هم الخاسرون.» (منافقون / ۹)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید اموالتان و فرزندانان شما را از یاد خدا غافل نسازد و کسانی که چنین کنند آنها زیانکارند.»

کاشف اصفهانی زر و سیم را بی ارزش می‌داند و بی نیازی از زر و سیم را بهتر از هزار حج می‌داند و انسان‌ها را به رهایی از قید و بند زر و سیم و حطام دنیوی ترغیب می‌کند.

باشد دل زر پرست ناچیز چون کیسه زر ز داغ لبریز

زان کیسه که از زر است فربه باشد امعای ممتلی به

از زر ضرر است و سیم بیم است تا کی دل ازین دوت دو نیم است

چون سرو همیشه باش آزاد چون غنچه مدوز کیسه بر باد

(نسخه خطی، ۲/۲۲، ب ۱۴-۱۷)

از نظر وی متاع دنیوی هیچ فضیلتی برای انسان در پیشگاه خداوند ندارد و رهایی از دلبستگی‌های مادی در پیشگاه باری تعالی ستوده است.

اندر محک خدا پرستی با دست تهی است پیش دستی

آن قلب کزین محک گریزد بر ریش عیار خویش تیزد

آن زر که بود بدو صد امید زن بر محک طلای خورشید

(همان، ۱/۲۳، ب ۱۶)

۹-۳- در مذمت عجب و خودبینی

عجب از بزرگترین دردهای انسانیت و مهم‌ترین گناهان و مضرترین حس در قلب و دل آدمی است. عجب کار نیک را از خود دیدن و خویش را صاحب حق دیدن است. برای انسان مورث تکبر است و تکبر مورث بسیاری از پلیدیها است. یکی از سرچشمه‌های اصلی و خطرناک فساد و انحراف، عجب و کفر و نفاق بوده است. در منظومه تحفه‌الاقالیم شاعر به نکوهش عجب و غرور پرداخته است و مخاطبان خود را به ترک خودبینی فرا می‌خواند.

آخر ز منی به خون نشستم	کوتاه شد از سپهر دستم
یک من گفتم ز روی تمکین	بر گردن طوق صد منم بین
یا رب که شود زبانت الکن	تا کی گویی من و من و من
ترک منی ای منی لقب کن	روزی هم از این رویه شب کن

اما آنچه در این مقال درخور توجه است این است که شاعر همیشه غرور را نکوهش نمی‌کند از نظر وی غرور می‌تواند سازنده باشد و سبب عزت نفس و جلوگیری از لغزش گردد. و خود بدین سبب هرگز مدحت ناکسان نگفته است

من مرکز فلکۀ غرورم	من مسطر صفحه شعورم
آری به خدا که اندرین فن	ممنون کسی نبوده
	ام من

(همان ۱/۲۹، ب ۱۷ و ۱۷)

۱۰-۳- در مذمت ریا و شیادان متشرع

ریا یکی از فرومایگی‌های اخلاقی است و در اسلام به استفاده ابزاری از دین و اعمال دینی برای رسیدن به مقاصد دنیوی گفته می‌شود. فرد ریاکار تلاش می‌کند با به رخ کشیدن کار خود، مورد تشویق دیگران قرار گیرد. در احادیث اسلامی ریا به عنوان یکی از خطرناکترین گناهان معرفی شده است. در مثنوی تحفه‌الاقالیم شیادان متشرع، طایفه ای خدا فروش معرفی شده‌اند که اعمالشان نه در جهت رضای خداوند بلکه در راه جلب

توجه و تأیید دیگران است و ریاکاری و مکر و تزویر آنها آزار خلق را در پی دارد و از نظر حق چنین اعمالی مطرود دانسته شده است.

فریاد زدست شید کیشان	این طایفه خدا فروشان
بر قوم خدای خوان خود بین	نفرین بادا همیشه نفرین
بینند اگر به کعبه قنديل	از دود نفس کنند کندیل
دارند ز کسوت مرقع	بر عیب هزار قطعه برقع
شاگرد خط دفاع شیطان	زان شیوه نموده نسخ ایمان

(همان، ۲/۳۱، ب ۱۰-۱۴)

۳-۱۱- در مذمت حرص و طمع

حرص و طمع "عبارت است از اشتیاق بی حد و حصر داشتن، آزمندی، زیاده‌خواهی و افزون طلبی، بسیار خواستن، در پی آرزوهای طویل و دست نیافتنی و نامناسب بودن، انتظار ناپسند و رغبت شدید و علاقه نابجا و مفرط نشان دادن خصوصاً به اموال، مادیات، متاع‌های دنیوی و سرمایه‌های عمومی و بیت المال و تجاوز به حقوق و اموال دیگران، مال و ثروت اندوزی و نیز به معنای مقام پرستی، ریاست طلبی و میل و هواپرستی و شهوت‌گرایی و مادی‌گری آمده است.

حرص و طمع ورزی از دیدگاه دین اسلام، دو خصیصه زشت و حالت نفسانیه قبیح و فساد آور و ضد ارزش‌های قرآنی و اسلامی هستند، چنانکه ضد ارزش‌های اخلاقی و انسانی نیز است که در روایات اسلامی و تعالیم دینی و اصول اخلاقی اسلام، این دو صفت ناپسند، نکوهش شده است.

اسماعیل کاشف اصفهانی، با بهره‌گیری از تعالیم اسلامی بیزاری خود را از طمع و خصایل رذیله این صفت بیان کرده و خود را از طمع و حرص دور دانسته است و حتی سرودن اشعار مدحی خود را در وصف بزرگان زمان مبراً از چشم داشت و طمع مادی دانسته و ارادت خود به بزرگان را سبب سرایش آثار مدحی دانسته است. و مدحت خود را از راه محبت دانسته و هرگز برای دریافت صله شعر نسروده است.

مرآت ز آبرو گرفتم ...
از بار طمع که تف بر او باد
بر سر بادا چو گنج خاکم
هرگز نشده است پشت من خم
رویم چون صفحه ام سیه باد
بر چشم دوات باد کردم
از راه محبت است ویاری
هرگز نشدم به زر ثناخوان
دایم ز طمع نفور بودم

کی ز آب طمع وضو گرفتم
کلکم چون سرو بوده آزاد
گر از غم گنج دردناکم
در سجده نا کسان عالم
گر از خواهش نموده ام یاد
گر از طمعش سیاه کردم
این مدحت و این ثنا گذاری
آری به سر ثنای مردان
زین ننگ همیشه دور بودم

(همان، ۲۸/۲، ب، ۸-۲۰)

۳-۱۲- در مذمت نَمّامی و غمازی

نمّامی بزرگترین آفت زبان و یکی از گناهانی است که در دین مبین اسلام بسیار مذمت شده است به نحوی که این عمل به قدری قبیح است که فاعل آن در روایات بدترین افراد در امت اسلام و امام دیگر شناخته شده است.

در مثنوی تحفه الاقالیم نیز نمّامی از زشت‌ترین خوی‌ها معرفی شده است که بسیاری از گناهان از قبیل تهمت، دروغ، حسد و... را در بردارد. کاشف نمّام را بیماری می‌داند که در پی ایجاد تباهی در میان انسان‌ها و فساد و خونریزی در روی زمین است. وی از کید نمّامان فریاد دادخواهی سر می‌دهد و آن‌ها را در چنان درجه از پستی می‌داند که حتی در خور دشنام نیز نمی‌باشند.

فریاد ز دست کید نمّام
هر آینه هر چه می‌نگارد
از نافه شان خطا نمودار
چون گرم سخن شوی به تحسین
واندر عقبه همه زنج زن

بر وی دو هزار حیف دشنام
تهمت بر عکس می‌گذارند
کرده به خطای نافه اقرار
تصدیق کلام و آفرین بین
چون مرغ به وقت آب خوردن

از باد نفس چو شاخ حجام

لبریز ز خون خلقشان کام

(همان، ۱/۳۱، ب ۹-۱۴)

۳-۱۳- در تصدیق بلاتصور:

تصدیق بلاتصور، از خصایل انسان‌های کوتاه بینی است که بدون دانش در رابطه با موضوعی برای خوشامد دیگران به تصدیق و تأیید مطلبی که در آن زمینه دانشی ندارند، می‌پرازند. در مثنوی تحفه الاقالیم عمل کسانی را نسنجیده اعمال و رفتار دیگران را تأیید می‌کنند از روی مستی و از خود بی‌خبری دانسته شده است، و کاشف چنین شخصی را شخص زبون می‌داند و برای تصدیق و تأیید وی ذره‌ای ارزش قائل نیست.

ای مطرب با نوای بی درد بیهوده مکوب آهن سرد

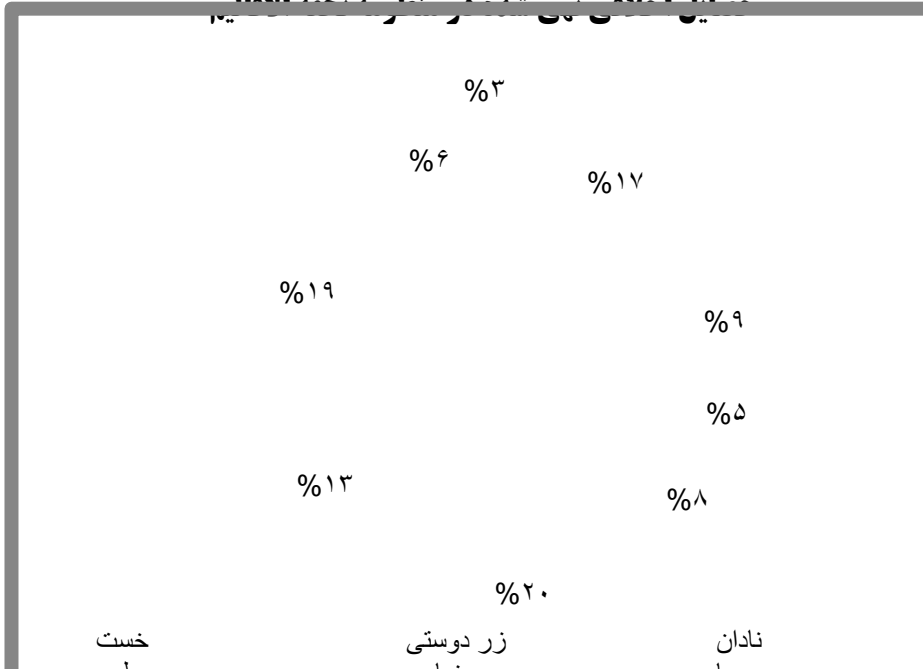
کاین خواجه که گشته گرم تحسین تصدیق بلاتصور است این

(همان، ۲/۲۷، ب ۶-۷)

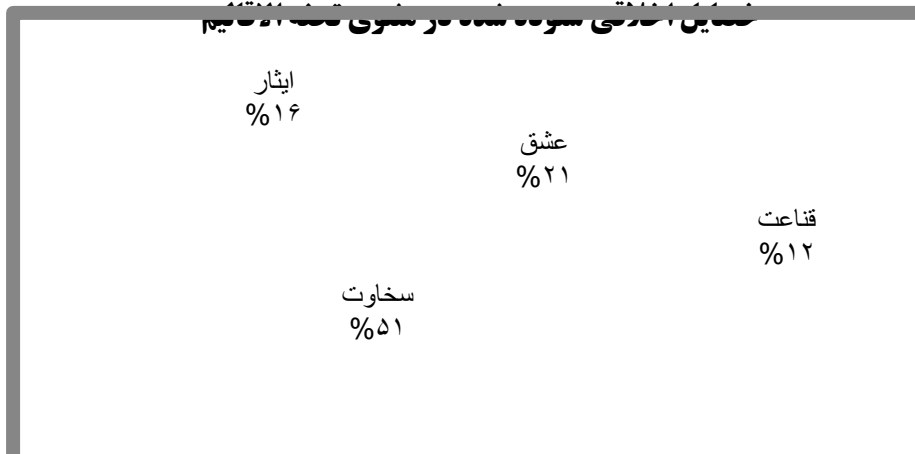


۴- آموزه‌های تعلیمی مثنوی تحفه الاقالیم

نمودار ۱: توزیع درصدی آموزه‌های تعلیمی مثنوی تحفه الاقالیم



نمودار ۲: توزیع درصدی آموزه‌های تعلیمی مثنوی تحفه الاقالیم



بررسی‌های آماری منظومه تحفه‌الاقالیم حاکی از این است که در میان خصایل اخلاقی نکوهش شده، بسامد ابیاتی که در آن به نکوهش طمع پرداخته شده (با بسامد ۲۰٪) بیشتر از سایر صفات اخلاقی نکوهیده‌است و نشانگر شدت قبح طمع در نظر شاعر می باشد. همچنین سخاوت با، بسامد ۵۱٪ ستوده‌ترین صفات اخلاقی از نظر کاشف اصفهانی محسوب می‌شود.

۵- نتیجه‌گیری:

- از مجموع آن چه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که:
- چنانکه از طرز بیان شاعر در جای جای داستان بر می‌آید وی با آثار ادبی و به تبع آن بسیاری از اصطلاحات بکار رفته در آثار ماندگار گذشتگان آشنا بوده و در حین کلام خود از آن بهره گرفته‌است.
 - کاشف اصفهانی شاعری هجو سرا بوده و زبانی رکیک داشته است اما در هنگام سرایش منظومه حاضر از پرداختن به هجو توبه کرده و به اخلاقیات گراییده به طوری که در مثنوی تحفه‌الاقالیم عفت کلام وی به خوبی مشهود است.
 - آنچه اسماعیل کاشف اصفهانی را در زمره سرایندگان متوسط قرن یازدهم قرار داده توصیفات جذاب وی است که مجال هنرنمایی را برای فراهم کرده است.
 - بعد تعلیمی منظومه حاضر در سطح بالایی قرار دارد و شاعر هر جا مجالی یافته به اندرز دادن به مخاطب خود پرداخته است و چون در حین داستانی عاشقانه به تعلیم پرداخته است باعث ملال خاطر مخاطب نگشته و قدرت تأثیر گذاری نسبتاً خوبی دارد.
 - در تمام مباحث تعلیمی ستوده یا نکوهش شده توسط شاعر به وضوح رد پای تعالیم اسلام و قرآن دیده می‌شود و تعالیم دین مبین به زبان شعر که قدرت تأثیر بالایی دارد بیان شده است.

منابع و مأخذ:

- ۱ - قرآن مجید.
- ۲ - نهج البلاغه.
- ۳ - براون، ادوارد. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر، ترجمه بهرام مقدادی، تهران: انتشارات مروارید.
- ۴ - خزانه‌دارلو، محمدعلی. (۱۳۷۵). منظومه‌های فارسی، تهران: انتشارات روزنه.
- ۵ - خوانساری، آقا جمال‌الدین. (۱۳۶۶). شرح آقا جمال‌الدین خوانساری بر غررالحکم، انتشارات: دانشگاه تهران، ج ۲
- ۶ - ذوالفقاری، حسن. (۱۳۸۲). منظومه‌های عاشقانه ادب فارسی، تهران: انتشارات نیما.
- ۷ - سبحانی، توفیق. (۱۳۸۵). تاریخ ادبیات در ایران، تهران: انتشارات زوآر.
- ۸ - سلطان محمدی، حسین، کسب عزت در پرتو زندگی با قناعت ، مجله مبلغان، فروردین ماه ۱۳۸۲، شماره ۳۹
- ۹ - صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات در ایران، تهران: انتشارات فردوس.
- ۱۰ - صورتگر، لطفعلی. (۱۳۴۵). منظومه‌های غنائی ایران ، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱ - کاشف اصفهانی، اسماعیل. (۱۰۷۰هـ). تحفه‌الاقالیم، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ۱۲ - مایل هروی، نجیب. (۱۳۸۰). تاریخ نسخه پرداززی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، تهران: چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۳ - منجد، صلاح‌الدین. (۱۳۶۴). روش تحقیق و تصحیح کتابهای خطی ، مشهد: انتشارات کتابخانه جامع گوهرشاد.
- ۱۴ - منزوی، احمد. (۱۳۴۹). فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران: موسسه فرهنگی - منطقه‌ای.



- ۱۵ - مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷). اخلاق در قرآن (اصول مسائل اخلاقی) ، قم: انتشارات امام علی بن ابیطالب، جلد.
- ۱۶ - واله داغستانی، علیقلی خان. (۱۳۸۴). تذکره ریاض الشعراء، تصحیح سیدمحسن ناجی نصرآبادی، تهران: انتشارات اساطیر.

بنمایه‌های مشترک و متمایز آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی در گلستان سعدی و بهارستان جامی

مریم یکه باش^۱

چکیده

در میان آثار ادب تعلیمی، گلستان سعدی و بهارستان جامی، از درخشش خاصی برخوردارند و از نظر طرح موضوعات تربیتی و اجتماعی، دارای اشتراکاتی و تفاوتیهایی هستند. نویسندگان هر دو اثر، ضمن توجه به وجوه زبانی و ادبی، از بنمایه‌های تعلیمی و تربیتی غافل نمانده‌اند. در مقاله حاضر، درونمایه‌های مشترک و متمایز دو اثر فوق از دیدگاه تربیتی و فکری طبقه‌بندی و تحلیل شده‌است. یافته‌های این مقاله، نشان می‌دهد که شایسته‌سالاری، مردماندیشی، رعایت اخلاق فردی و آداب اجتماعی، جامعه‌شناسی اجتماعی، معرفت نفس و تهذیب آن، پاسداری و صیانت از موازین اخلاقی، تربیت دینی و احترام به بزرگان، تقدیرگرایی و تلاش در کسب یک مدینه فاضله و آرمانگرایی واقعی، از مهمترین بنمایه‌های مشترک در گلستان و بهارستان به شمار می‌روند. از جمله تفاوت‌های فکری این دو اثر آن است که در گلستان، بر عقلمداری و گرایش به دنیا و علاقه به درویشان و در بهارستان بر شرعمداری، گرایش به آخرت و علاقه به اهل تصوف تأکید و توجه بیشتری شده است.

واژه‌های کلیدی: گلستان سعدی، بهارستان جامی، بنمایه‌ها، اشتراکات، تفاوتها .

مقدمه

گلستان سعدی، یکی از شاهکارهای بیدیل ادب فارسی به‌شمار میرود. عواملی در ایجاد شاهکارهای ادبی نقش دارند که از آن میان میتوان به: بالندگی، گستردگی و قبول عام اشاره کرد. (ر.ک: اسلامی ندونش، ۱۳۷۰: ۴۲) شیخ اجل، چنان تحولی در نثر ایجاد کرد که بعد از او، نویسندگان بسیاری به استقبال آن رفته، گلستانهای دیگری را تصنیف کردند که نورالدین عبدالرحمان جامی صاحب بهارستان یکی از آنهاست.

ادبیات متوقف فارسی همپایه آثار منظوم در طی تاریخ هزارساله‌اش، عرصه‌ی ظهور و بروز نویسندگان، اندیشمندان و صاحب‌نظرانی بوده و است که با استفاده از نبوغ و قریحه ادبی، ظرفیتهای فکری و ذوق هنری و خلاقیت بی‌مانند خود، آثار جاودانه‌ای را ابداع کرده که گلستان و بهارستان یکی از آن دسته آثار محسوب میشوند.

ادبیات تعلیمی، پیام‌آور راستین در معرکه‌ی نبرد اندیشه‌هاست و اهداف عالی انسانی را دنبال میکند. شاعران و نویسندگان متعهد کوشیده‌اند نوع دوستی، همدلی و محبت را در دیگران برانگیزانند. آنها، بیش از هر کس و هر چیز، به انسان و انسانیت و انسان دوستی علاقه‌نشان داده و در آثارشان از آلام و دردهای جامع‌ی بشری سخن گفته‌اند.

توجه خاص به ترویج تعلیمات اخلاقی، اجتماعی و حتی دینی، سرلوحه‌ی فکر و اندیشه‌ی شاعران و نویسندگان متعهد بوده‌است. بی‌علت نیست که برخی از نویسندگان مشهور نظیر تولستوی، وظیفه‌ی هنر را تبلیغ همین اخلاقیات میدانند: «تولستوی، نویسنده‌ی بشر دوست مذهبی قرن نوزدهم روسیه، رسالت و وظیفه‌ی هنر را در ترویج تعلیمات دینی و اخلاقی میدانند. همو می‌افزاید که به وسیله‌ی هنر، باید خصال عالی و اخلاقی در افراد جامعه ایجاد کرد. زیرا انسان با معیارهای اخلاقی، از حیوان متمایز می‌گردد.» (علوی مقدم ۱۳۸۵: ۹۳)

یکی از عوامل گره‌خوردن و همزاد بودن تاریخ بشریت با ادبیات که سابقه‌ی دیرینه دارد، تجلی اخلاقیات و اجتماعیات در متون ادبی است و همین تجلیات است که باعث استواری آنها شده‌است. هر اندازه که اثر ادبی از مفاهیم متعالی و سجیات اخلاقی و

حکیمانه پر بارتر باشد، قدرت نفوذ و تاثیرگذاری آن بیشتر میشود. آیا موفقیت و ماندگاری گلستان سعدی چیزی جز این بوده‌است؟

در گلستان و بهارستان به‌عنوان دو اثر تعلیمی - اجتماعی، دیدگاه‌های فکری و تربیتی مشترکی دیده‌می‌شود. نویسندگان هر دو اثر، ضمن توجه به وجوه زبانی و ادبی، از اندیشه‌های تربیتی و اجتماعی غافل نبوده‌اند. البته تفاوت‌هایی هم از نظر فکری در آنها دیده‌میشود.

بنمایه‌های مشترک

۱- مردم اندیشی

یکی از وجوه مشترک فکری گلستان و بهارستان، مردماندیشی است. وقتی در گلستان سعدی واژه‌ی «مردم» به‌فوق استفاده‌میشود، میتوان این موضوع را دال بر توجه عمیق وی نسبت به جامعه دانست. هنگامی که سعدی با وجود چیره‌دستی در کلام، زبان ساده مردمی را در گلستان به کار می‌گیرد، خود میتواند گواه روشنی بر مردم اندیشی اوست. نتیجه این مردم اندیشی این است که گلستان، برای توده‌ی مردم به غایت ساده و قابل فهم است. سعدی در گلستان نه مانند پارهای سره‌نویسان، سرِ عناد با زبان عربی را در پیش می‌گیرد و نه همچون برخی نویسندگان هم‌عصرش، واژگان مغولی و ترکی ناسازگار را به زبان فارسی تزریق میکند. زیرا هدف اصلی او، رساندن تمام و کمال مطلب به توده‌ی مردم است. بهار، در سبکشناسی، وجوهی را در عظمت گلستان برشمرده است از جمله: مراعات حال خواننده، رعایت اختصار و ایجاز، رعایت الفاظ از حیث فصاحت و بلاغت، رعایت نزاکت ادبی، رجحان ضروری بر غیرضروری، ترتیب و تناسب و غیره. (بهار، ۱۳۶۹: ۳/۱۲۶ به بعد). البته رعایت اعتدال را در تمام وجوه فوق، نباید از یاد برد. یکی از رمزهای موفقیت سعدی، رعایت همین اعتدال است. (شمیسا، ۱۳۷۷: ۱۵۸) بیجهت نیست که بسیاری از حکایات گلستان، برای مخاطب امروزی که از درک و سواد ادبی چندان برخوردار نیستند، بهراحتی قابل فهم است. مانند: «یکی مژده آورد پیش انوشیروان عادل که خدای تعالی فلان دشمنت برداشت. گفت: هیچ شنیدی که مرا فرو گذاشت؟

اگر بمرود عدو، جای شادمانی نیست که زندگانی ما نیز جاودانی نیست

(سعدی، ۱۳۸۴: ۸۳)

به‌طور مشابه در بهارستان جامی نیز سادگی زبان که با الگوگیری از گلستان رواج یافته از نشانه‌های توجه شاعر به توده‌ی مردم است. علاوه بر این گوناگونی حکایات بهارستان نشانه‌ی این است که جامی در اندیشه‌ی آن بود که هر طیفی از مردم، حداقل مخاطب بخشی از کتاب او باشد. به این خاطر، بهارستان دارای مطالب و حکایات متنوعی از قبیل: حکایات تاریخی، ادبی، عاشقانه (غنائی)، مطایبات، قصه‌های جانوران، احوال و اقوال مجانبین و عقلا همچون: بَهلول، جوحی، اسخیا و بخشندگانی چون: حاتم طائی و احوال دانشمندان و شاعرانی از قبیل: اصمعی، رودکی، دقیقی، انوری، ادیب صابر، سوزنی، حافظ و دیگران است. (مان: ۱۶ - ۱۴).

همچنین استفاده‌ی گسترده از امثال و حکم (که عمدتاً در بین توده‌ی مردم رایج بوده است)، نشانه‌ی دیگری از مردماندیشی در هر دو کتاب است. در گلستان آمده است: «گفت: [ای خداوند روی زمین] این قدر بزرگ سلطان کجا باشد دست [همّت] به مال چون من گدایی آلوده کردن که جو جو [به گدایی] فراهم آورده ام! گفت: غم نیست که به تتری می‌دهم». [الْحَبِیثَاتُ لِلْخَبِیْثِیْنَ] گر آب چاه نصرانی نه پاک است جهود مرده می‌شوی چه باک است» (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۱۶) و به طور مشابه در بهارستان آمده است: «یار از برای روز محنت باید و گرنه روز راحت یار کم نیست.» (جامی، ۱۳۸۵: ۷۱)

۲- اخلاق‌گرایی

یکی دیگر از بنمایه‌های مشترک گلستان و بهارستان، اخلاق‌گرایی است. دو اثر در زمره ادبیات تعلیمی به‌شمار می‌آیند که مسایل آموزنده را در قالب حکایت به خواننده منتقل می‌کنند. در این متون، نظریه‌های فلسفی و علمی اخلاقی که پیشتر از سوی عالمان علم اخلاق اسلامی، همچون ابن‌مسکویه و خواجه نصیرالدین با زبانی علمی بیان شده، در قالب حکایات روایی و با بیانی ساده و شیرین و پرجاذبه برای استفاده‌ی عامه

مردم نگاشته شده‌اند. بهرغم آنکه در هر دو کتاب با حکایات بسیاری روبرو هستیم، اما این کتاب‌ها در ردیف متون داستانی یا حکایی قرار نمی‌گیرند. چرا که درحقیقت، قالب حکایت، وسیله‌ای برای بیان حقایق اجتماعی و انتقال آموزه‌های اخلاقی و تربیتی است. در گلستان آمده است: «گله کردم پیش [یکی از] مشایخ که فلان به فساد من گواهی داد [ه است] گفت: به صلاحش خجل کن.

تو نیکو روش باش تا بد سگال
به نقض تو گفتن نیابد مجال
چو آهنگ بریط بود مستقیم
کی از دستِ مطرب خورد گوشمال؟

(سعدی، ۱۳۸۴: ۹۶)

و به طور مشابه در بهارستان آمده: «حکیمی را پرسیدند که آدمی کی به خوردن شتابد؟ گفت: توانگر هرگاه که گرسنه باشد و درویش هر گاه که بیابد.

بخور چندانکه نهد خانه عمر
ز بیشی و کمی رو در خرابی
اگر دارنده ای، هرگه که خواهی
وگر ناداری هر گاهی که یابی

(جامی، ۱۳۸۵: ۴۲)

از جمله کارکردهای مشترک اخلاق‌گرایی در گلستان و بهارستان، بیان حکایت اخلاقی از زبان حیوانات (فابل) است. کلیله و دمنه - معروف ترین کتاب منثور زبان فارسی تا پیش از گلستان - از زبان حیوانات و یا در احوال آنان حکایاتی را بیان می‌کند تا از این طریق به اهداف تربیتی، حکمی و اخلاقی دست یابد و مخاطب را در خلال حکایات شیرین به رهنمودهای اخلاقی اندرز دهد. روضه‌ی هشتم از بهارستان نیز به بیان احوال بی‌زبانان اختصاص یافته است. جامی خود در پیشانی نوشت این روضه آورده است: در حکایتی چند از زبان احوال بی‌زبانان که خردمندان و نکته‌دانان امثال آن وضع کرده اند تا به جهت غرابت و ندرت طبیعت بر آن اقبال نماید و بر وی ابواب فهم حکم و مصالح بگشاید:

آن ندیدی که خرده دان به شکر
تا به آن حيله از تن رنجور
داروی تلخ را کند شیرین
ببرد رنج و محنت دیرین

(همان: ۴۵)

نکته‌ی قابل توجه دیگری که در اخلاق‌گرایی در گلستان و بهارستان مشاهده می‌شود این است که پند و اندرزهای ایشان مختص افراد یا طبقه‌ی خاصی نمی‌شود. ایشان اقشار مختلف اجتماعی از کودک خردسال تا پیر کهنسال و از درویش فقیر تا شاه دولتمند را با رعایت تناسب موضوع و از طریق حکایت مورد پند و موعظه‌ی اخلاقی قرار می‌دهند. مثال‌های آن در گلستان و بهارستان بسیار است و هر خواننده خوش ذوقی می‌تواند به این تناسب پی ببرد.

۳- معرفت نفس و پاسداری از آن

یکی دیگر از بنمایه‌های مشترک گلستان و بهارستان، معرفت نفس و پاسداری از آن است. سعدی ویژگی‌های انسان را به خدا نسبت می‌دهد و در واقع وجود انسان را آینه‌ای می‌داند که قدرت و دانش الهی را نشان می‌دهد چه اینکه در قرآن کریم نیز پیروزی نهایی انسان در وحدت با خدا و حرکت در مسیر الهی است: «أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (بقره / ۴). به‌طور مشابه کمال معرفت نفس در بهارستان جامی هنگامی است که انسان به ارزش وجودی خویش را باز می‌شناسد و به شایسته‌ترین شکل زندگی می‌کند و این گونه زیستن و مردن در واقع مسیر کسانی است که مورد لطف الهی قرار گرفته‌اند. «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (فاتحه / ۷). این باور که اگر انسان قدر وجود خویش را نداند و جسم خویش را در اختیار نفس امّاره قرار بدهد، از جانور هم پستتر خواهد شد، یکی از تعلیمات اخلاقی مشترک در بهارستان و گلستان است.

۳-۱- معرفت نفس و مدینه فاضله

پس از اینکه در بهارستان و گلستان، ارزش وجودی انسان بر وی آشکار می‌شود. نویسندگان با نگاهی دقیق و جزیینگر سعی بر آن دارند تا با ستایش برخی خصلت‌های

نیک و نکوهش برخی خصلت‌های ناپسند، مخاطب خویش را به سوی پاسداری از نفس خویش رهنمون سازند. به عنوان مثال دو شاعر در آداب صحبت به خواننده هشدار می‌دهند که به بخش خودآگاه ذهن خویش مراجعه کند و آن چه را که در ذهن خویش به دست فراموشی سپرده است، دوباره در ذهن خویش تجسم کند و از خواب غفلت بیدار شود و بداند که میتواند بر غیبت، تهمت، حسادت و ظلم به دیگران غلبه پیدا کند و نفس را از آنها دور کند و فضایل نیک را ملکه‌ی ذهن خویش گرداند. «هر که بر زبردستان نبخشاید، به جور زبردستان گرفتار آید.

نه هر بازو که در وی قوتی هست به مردی عاجزان را بشکند دست
ضعیفان را مکن بر دل گزندی که درمانی به جور زورمندی

(سعدی، ۱۳۸۴: ۱۸۸)

و اما در بهارستان: «و دیگر گفت: هر که شیوه مشت زنی به دست گیرد، در لگدکوب زبردستان بمیرد.

دلا گوش کن از من، این نکته خوش که ماندست در گوشم از نکته دانان
که هر کس کشد تیغ نامهربانی شود گشته تیغ نا مهربانا
(جامی، ۱۳۸۵: ۳۸)

که هر دو حکایت این عقیده را بیان میکنند که عاقبت ظلم و ستم، نیستی و نابودی و گرفتار شدن ظالم به دست زبردستی است که با او ستم کرده است

۳-۲- معرفت نفس و حسادت

مصدق دیگر اینگونه پند و اندرزهای اخلاقی، نکوهش حسادت است: به گفته سعدی: «حسود از نعمت حق بخیل است و بنده‌ی بی‌گناه را دشمن دارد.
الا نا نخواهی بلا بر حسود که آن بخت برگشته خود در بلاست
چه حاجت که باوی کنی دشمنی که وی را چنان دشمن اندر قفاست

(سعدی، ۱۳۸۴: ۱۸۳)

و در بهارستان نیز آمده‌است: «حسود همیشه در رنج است و با پروردگار خویش، ستیزه‌سنج. هرچه دیگران را دهد، وی نپسندد و هرچه، نه نصیب وی، دل در آن بندد. اعتراض است بر احکام خداوند علیم عادت مرد حسدپیشه که خاکش به دهن هرچه بیند به کف غیر، فغان بردارد که چرا داد به وی بیسبب آن را نه به من؟ (جامی، ۱۳۸۵: ۳۸)

سعدی را اعتقاد بر آن است که انسان حسود، از نعمتی که خداوند بر دیگران عطا می‌کند ناخرسند می‌باشد و بنده خدا را به دلیل حسودی، دشمن خویش می‌پندارد و جامی هم معتقد است که انسان حسود همیشه در برابر ذات حق ناله می‌کند و به آن چه خداوند به دیگران می‌دهد حسادت می‌ورزد. او نعمتی را که شاید به حق، نصیب و قسمت او نباشد، از درگاه حق طلب می‌کند.

۳-۳- معرفت نفس و رازداری

مصدق دیگر اینگونه پند و اندرزهای اخلاقی ستایش رازداری است: «هرآن سړی که داری با دوست در میان منه چه دانی که وقتی دشمن گردد و هر بدی که توانی به دشمن مرسان که باشد که وقتی دوست گردد.» (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۷۱) و جامی نیز می‌گوید: «سوم آنکه اسرار نهانداشتنی خود را با هیچ دوست در میان منه زیرا که بسیار باشد که در دوستی خلل افتد و به دشمنی بدل گردد.» (جامی، ۱۳۸۵: ۳۹) سعدی معتقد است که راز خویش را نباید حتی با دوستان در میان نهاد، چون ممکن است بین دو دوست کدورت و رنجی حاصل شود و دوست راز انسان را بر ملا کند. به دشمن نیز آن چنان دشمنی از خود نشان مده، چون عاقبت روزگار را نمی‌دانی و ممکن است گردش روزگارف دشمن کنونی را به دوست تو بدل سازد و تو از دشمنی‌ها که کرده‌ای، خجل خواهی ماند. جامی قضیه را ساده تر می‌بیند و به جامعیت سعدی مطرح نمی‌کند. او در حقیقت یک سوی معادله را می‌نگرد و معتقد است راز خویش را نباید برای

دوست باز گو کرد، چون ممکن است این دوستی به دشمنی تبدیل شود و دوست آبروی تو ببرد.

۳-۴- معرفت نفس و صداقت

مصدق دیگر اینگونه پند و اندرزهای اخلاقی، ستایش صداقت و سنجیده سخن گفتن است. بهگفته‌ی سعدی:

سخندان پرورده پیر کهن
بیندیشد آنگه بگوید سخن
مزن بی تامل به گفتار دم
نکوگو وگردیر گویی چه غم؟

(سعدی، ۱۳۸۴: ۵۶)

و جامی راست: « خاقان چین در این معنی رانده است که بسیار باشیی که پریشانی گفتنت سختتر باشد از پشیمانی نهفتن.» (جامی: ۴۰) از این دو حکایت کوتاه پیداست که آدمی باید در سخن گفتن جوانب و موقعیت را بسنجد و سخنی که بدون تفکر و اندیشه انجام پذیرد، پشیمانی به بار می‌آورد.

۳-۵- معرفت نفس و سلامت جسم

مصدق دیگر اینگونه پند و اندرزهای اخلاقی، توصیه به توجه سلامت تن و صحت بدن است. در دو حکایت مشابه (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۱۰) و (جامی، ۱۳۸۵: ۴۰) این عقیده بیان شده که راز سلامت و تندرستی در این است که تا هنگامی که گرسنه نشوی؛ غذا خوردن آغاز نکنی و به گاه غذا خوردن، پیش از آنکه کاملاً سیر شوی، دست از طعام برداری. جامی در حقیقت عین معنای مدنظر سعدی را در بیانی موجز بیان میکند و حکایت نقل شده از گلستان را نمی‌آورد.

۳-۶- معرفت نفس و سخاوت

مصدق دیگر اینگونه پند و اندرزهای اخلاقی، ستایش سخاوت است که سعدی و جامی در دو حکایت مشابه (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۶۹) و (جامی، ۱۳۸۵: ۵۴)، بر این عقیده هستند که انسان امانت‌دار نعمتهای الهی است و چون میبخشد در حقیقت

بخشنده واقعی اوست. انسان متمکن باید دست بخشنده‌های داشته باشد و نسبت به بخشش و بخشندگی که انجام می‌دهد، منت و آزار بر دیگران را جایز نداند.

۴- گردن نهادن به تقدیر الهی

یکی دیگر از بنمایه‌های مشترک گلستان و بهارستان، گردن نهادن به تقدیر الهی است. هر دو شاعر بر این باور تقدیرگرایان پایبند هستند که بگذاریم آنچه استاد ازل تقدیر کرده است همان بماند که هرچیز را، در وجود آمدن، سرّی بودهاست نمونه‌های از حکمفرمایی تقدیر مشیت الهی در گلستان و بهارستان در ذیل آمده است: «گلستان:» موسی، عَلَیْهِ السَّلَام - درویشی را دید از برهنگی به ریگ در شده، دعا کرد تا خدای عَزَّوَجَلَّ، مراو را نعمتی داد. پس از چند روز دیدش گرفتار و خلقی [انبوه] بر او گرد آمده. گفت: این را چه حالت است؟ گفتند: خمر خورده است و عربده کرده و خون کسی ریخته، قصاصش هم کنند. [لطیفان گفته اند]

تخم گنجشک از جهان برداشتی

گربه مسکین اگر برداشتی

برخیزد و دست عاجزان برتابد

عاجز، باشد که دست قدرت یابد

موسی با حکمت حق تعالی، اقرار کرد و از تجاسر خویش استغفار» (سعدی، ۱۳۸۴):

(۱۱۴) و در بهارستان: «ابراهیم خواص - قدس سره گفته است: که رنج مکش در طلب آن چه در قسمت ازلی برای تو کفایت کرده اند و آن روزیست، و ضایع مگردان آن چه از تو طلب کفایت آن کرده اند و آن انقیاد احکام الهی است از اوامر و نواهی.

چند پی رزق پراکندگی

قسمت رزقت ز ازل کرده اند

سر مکش از قاعده بندگی

فایده زندگیت بندگیت

(جامی، ۱۳۸۵: ۳۵)

۵- علاقه و احترام به مقدسات دینی و شرعی

یکی دیگر از بنمایه‌های مشترک گلستان و بهارستان، علاقه و احترام به موازین و مقدسات دینی و شرعی است. سعدی از کودکی با قرآن و تعالیم اسلامی مانوس بوده و بدان ارادت عمیقی داشته است. «یاد دارم که در ایام طفولیت متعبّد بودم و شب خیز و

مولع زهد و پرهیز. شبی در خدمت پدر علیه رحمة نشستہ بودم و همه شب دیده بر هم نبسته و مصحف عزیز در کنار گرفته و طایفه ای گرد ما خفته. پدر را گفتم: از این طایفه کسی سر نمی دارد که دوگانه ای بگزارد. گفت: جان پدر تو نیز گر بخفتی به که در پوستین خلق افتی.» (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۹) اقتباسات سعدی از قرآن کریم و سنت علاوه بر آنکه بیانکننده‌ی ایمان و اخلاص او به این دو رکن است؛ نشاندهنده‌ی نظم و سامان گلستان بر پایه و اساس الهام گیری از این دو منبع غنی است. همچنین بنیان ابعاد مختلف انسانی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی در گلستان که بر پایه‌ی این تعالیم اسلامی پایه‌گذاری شده، نمایان میشود. (ر.ک: حجتی، ۱۳۷۴: ۲۱)

به طور مشابه علاقه و احترام به مقدسات و موازین شرعی و دینی در سرتاسر بهارستان جامی نیز مشاهده میشود. عصر جامی از منظر بهره وری سخنوران و نویسندگان از آیات کلام الله، دوره ممتازی به شمار می‌رود. جامی و دیگر نویسندگان این دوره در حجم وسیعی از آیات قرآن مجید استفاده کرده‌اند به گونه‌ای که به یکی از اختصاصات سبکی این دوره تبدیل شده است. جامی نیز همانند سعدی، به استشهاد به آیات قرآن توجه نشان داده است. نمونه را اشاره می‌شود: «وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ» هود/۱۲۱ (جامی، ۱۳۸۵: ۲۹)

علاوه بر این در بهارستان، موارد متعددی استشهاد به احادیث قدسی و روایات دینی نیز مشاهده می‌شود. جامی حتی در توجیه بخشی از روضه‌های بهارستان نیز به نظر پیشوایان دینی تمسک می‌جوید و سعی می‌کند تا نوشتار خود را با نقل احداث و روایات دینی، منطبق با شرع و گفتار پیشوایان دینی منطبق کند. جامی در نقل احادیث از دو روش بهره می‌برد: نخست ترجمه فارسی احادیث را ذکر می‌کند، چنان که در حُسن افتتاح روضه ششم بهارستان که به مجموعه‌ای از لطایف اختصاص یافته است، می‌نویسد: «از حضرت رسالت آرند که فرموده ست که مؤمن مزاح کن و شیرین سخن می‌باشد و منافق ترش رو و گره بر ابرو. و حضرت امیرالمومنین علی گفته است که هیچ باک نیست

اگر کسی چندان مزاح کند که از حد بدخویی و دایره ی ترش رویی بیرون آید.» (جامی، ۱۳۸۵: ۶۷)

۶- پرهیز از ستایش بیدلیل حاکمان

یکی دیگر از بنمایه‌های مشترک گلستان و بهارستان، پرهیز از ستایش بیدلیل حاکمان است. دو شاعر و نویسنده پرآوازه‌ی زبان فارسی، در دوران حکومت پادشاهان زیست کرده‌اند، در دورانی از عمر خود با مراکز قدرت روابط حسنه ای داشته اند و کتاب خود را به ممدوح تقدیم کرده اند. برای همین در خلال حکایاتی که بازگو کرده اند، مباحثی را به پادشاهان اختصاص داده اند. سعدی در بسیاری از آثارش، به طور مستقیم یا غیر مستقیم صاحبان قدرت و امرا و حاکمان را پند و اندرز می دهد. او برخلاف شاعران و نویسندگان دیگر که غالباً پادشاه را به اوصافی آسمانی می ستایند و در ذکر او از هیچ گونه چاپلوسی و تملق گریزان نیستند، حتی در قصاید مدحی خویش نیز از نصیحت شاهان و دعوت آنها به عدالت باز نمی ماند. جامی نیز شاعری عارف مسلک است و به رغم نزدیکی اش به مراکز قدرت، هیچ گاه شاعری درباری لقب نگرفته است. هر دو مؤلف، به طور مستقیم و غیر مستقیم بیان می کنند که اگر پادشاهی ظلم و ستم روا دارد، حکومتش به زودی سرنگون خواهد شد و اگر عدل و داد پیشه کند، نامش تا ابد ماندگار خواهد ماند. حکایاتی از شاهان گذشته را بیان می کنند تا به حاکم وقت رسم کشورداری و رعیت مداری را بیاموزند.

به طور کلی در حکایاتی که درباره ی سیرت پادشاهان آمده است، سعدی و جامی، هر دو اعتقاد دارند که نباید زیاد به شاه نزدیک شد، چون احتمال لغزش و خطا وجود دارد، و غرض ورزی حاسدان می تواند پادشاه را بر آشوبد و برای شاعر و نویسنده و دیگر نزدیکان به دربار خطر ساز باشد. پس در دوستی با پادشاه باید حد اعتدال را رعایت کرد: «یکی از وزرا معزول شد به حلقه درویشان درآمد. [برکت] صحبت ایشان در او سرایت کرد و جمعیت خاطرش دست داد. ملک [بار دیگر] با وی دل خوش کرد و عمل فرمود، قبول نکرد گفت: معزولی [به نزد خردمندان] به که مشغولی.

آنان که به کُنْج عافیت بنشستند دندان سگ و دهان مردم بستند
کاغذ بدریدند و قلم بشکستند وز دست و زبان ، حرف گیران رستند

ملک گفت: هر آینه [ما را] خردمندی کافی باید که تدبیر مملکت را بشاید. گفت:
[ای ملک] نشان خردمند کافی جز این نیست که به چنین کارها تن در ندهد.

همای برهمه مرغان ، از آن شرف دارد که استخوان خورد و جانور نیازارد

سیه گوش را پرسیدند که ملازمت صحبت شیرت به چه وجه اختیار آمد؟ گفت: تا
فضلهٔ صیدش می خورم و از شر دشمنان در پناه صولتش زندگانی می کنم. گفتند: اکنون
که به ظلِّ حمایتش درآمدی و به شکر نعمتش اقرار کردی، چرا نزدیک تر نیایی تا به
حلقه خاصّانت درآرد و ازبندگان مخلصت شمارد؟ گفت: از بطش او همچنان ایمن
نیستم. افتد که ندیم حضرت سلطان [را] زر بیاید و باشد که سر برود و حکما گفته اند:
از تَلُونِ طبع پادشاهان برحذر باید بود که [وقتی] به سلامی برنجند و [وقتی] به
دشنامی خِلع دهند و [آورده اند که] ظرافت بسیار هنر ندیمان است؛ و عیب
حکیمان.» (سعدی ، ۱۳۸۴: ۶۹) و به طور مشابه در بهارستان آمده است: « درویشی قوی
همّت با پادشاهی صاحب شوکت، طریقه اختلاطی و سابقه انبساطی داشت. روزی از وی
نسبت به خود، گرانی تفرّس کرد. هر چند تجسّس نمود، آن را که جز کثرت تردّد و
بسیاری آمد و شد سببی نیافت. دامن از اختلاط در چید و بساط انبساط در نوردید.
روزی پادشاه را در (راهی با وی) اتفاق ملاقات افتاد. زبان به مقالات او بگشاد. که ای
درویش، موجب چیست که از ما ببری و قدم از آمد و شد ما در کشیدی؟ گفت :
موجب آن که دانستم از سبب نا آمدن سوال به، که از جهت آمدن اظهار ملال .
به درویش گفت آن توانگر چرا به پیشم پس از دیرها آمدی ؟
بگفت : او چرا نامدی پیش من بسی خوشترست از چرا آمدی

هر دو حکایت بیان می‌کنند که از نزدیک شدن زیاد به پادشاه باید پرهیز کرد. سعدی اعتقاد دارد که نزدیکی زیاد به پادشاه، با خطراتی همراه می‌باشد. چون ممکن است پادشاه، به سلامی برنجد و حکم مجازات فرد را صادر کند. و حتی شاید از یک کار ناپسند بدش نیاید و به چاکر خویش، هدیه و خلعت بدهد. ولی جامی معتقد است که رفت و آمد زیاد در دربار پادشاه، از نظر عقل مردود می‌باشد و باید طوری عمل شود که پادشاه یادی از چاکر خویش نکند.

۷- عشق و خانواده

یکی دیگر از بنمایه‌های مشترک گلستان و بهارستان، توجه عمیق دو شاعر به مسأله عشق و خانواده است. جامی با اینکه عمده‌ی شهرتش را به واسطه‌ی دیدگاه عرفانی و جهان‌وطنی خاص و شخصیت عارف مسلک و مهربان سیرتش کسب کرده است، با این وجود سرتاسر بهارستان آکنده از عشق و صفا و دوستی و در ستایش بنیان خانواده و زندگی خانوادگی شاد است. هر چند این اندیشه‌ی او نیز ریشه در باورهای فلسفی‌اش دارد. جامی در واقع نقطه‌ی مقابل شاعرانی است که اگر چه در افکار روحانی و جذابیت شعری خویش یگانه اند؛ اما جهان را به گونه‌ای ترسیم کرده اند که پنداری جز غم و درد چیزی ندارد و سعادت از کره‌ی خاکی گریخته است. در نقطه‌ی مقابل این دسته از شاعران در دیدگاه مثبت اندیش، جهان انباشته از شادمانی و عشق است و آهنگ رقص فناپذیر خوشبختی در سراسر جهان وجود دارد. البته غم‌ها نیز در جهان وجود دارند؛ اما چونان ابرهای گذرای پاییزی برهنه است. ابرهایی که بر شکوه ماه میافزایند. به طور مشابه عشق سعدی به انسان و اشیا و معرفتش به ارواح و عقیده مذهبی او، دارای نوعی عرفان یکسان‌نگری و نگاه عاشقانه و وحدت وجودی است که با تلفیق نثر و نظم، پراحساس و خیال‌انگیز در گلستان آمده است.

دیدگاه عاشقانه سعدی، در غزلیات او مشهود است و دیدگاه عاشقانه _ عارفانه جامی، در مثنوی هفت‌گانه، و اشعه لمعات جلوهرگر می‌باشد. در گلستان و بهارستان در تقریر عشق و عاشقی بابت بیان شده است. همچنان که پیش‌تر گذشت، عشق در گلستان

سعدی، عشق زمینی صرف می باشد. تمام سلوک عاشقانه و مناسک عاشقی نیز بر اساس عشقی زمینی و انسانی بنا شده است تا جایی که عاشق، جان را در راه معشوق فنا می کند. ولی در بهارستان جامی، علاوه بر عشق زمینی، در بعضی از حکایات، به عشق آسمانی و الهی توجه خاص دارد؛ به این معنی که عاشق، از معشوق زمینی خود می گذرد و روح خویش را -که ودیعه ای از ذات حق است- تسلیم جانان می کند. و هر دو مولف برآنند عشقی که صرفاً جنبه زمینی داشته باشد با گذر زمان، گرد پیری و ملالت بر چهره معشوق می نشیند و عاشق دلخسته دیگر به او نظری ندارد. جامی علاوه بر این معتقد است: که اگر عشق نسبت به ذات حق باشد، هیچ گاه عاشق از معشوق سیر و خسته نمی شود و در راه او، جان خویش را خالصانه در طبق اخلاص می گذارد. در گلستان آمده است: « یکی را دل از دست رفته بود و ترک جان گفته و مطموح نظر او جایی خطرناک و ورطه هلاک، نه لقمه ای که مصور شدی که به کام آید یا مرغی که به دام آید. یاران به نصیحتش گفتند: که از این خیال محال تجنب کن که خلقی هم بدین هوس که تو داری اسیرند و پای در زنجیر بنالید و گفت:

دوستان گو، نصیحتم مکنید که مرا چشم بر ارادت اوست
جنگجویان به زور پنجه و کتف دشمنان را کشند و خوبان دوست

شرط مودت نباشد به اندیشه ی جان، دل از مهر جانان برگرفتن. متعلقانش را که نظر در کار او بود و شفقت بر روزگار او، پندش دادند و بندش نهادند، بی فایده بود. ملک زاده ای را که مطموح نظر او بود، خبر کردند که جوانی بر سر این میدان مداومت می نماید. خوش طبع و شیرین زبان و سخنهای لطیف می گوید و نکته های غریب از وی می شنوند و چنین معلوم می شود که شیداگونه‌های است و شوری در سر دارد. پسر دانست که دل آویخته است و این گرد بلا انگیزته او مرکب به جانب او راند. و چون دید که به نزدیک وی عزم آمدن دارد بگریست و گفت:

آن کس که مرا بکشت باز آمد پیش مانا که دلش بسوخت بر گشته خویش

چندان که ملاحظت کرد و پرسیدش که از کجایی و چه نامی و چه صنعت دانی، در قعر بحر مودت چنان غریق بود که مجال نفس کشیدن نداشت. گفت: چرا با من سخن نگویی که هم از حلقه درویشانم، بلکه حلقه به گوش ایشانم. آن گه به قوت استیناس محبوب، از میان تلاطم امواج محبت سر برآورد و گفت:

عجب است با وجودت که وجود من بماند تو به گفتن اندر آبی و مرا سخن بماند

این بگفت و نعره ای بزد و جان به حق تسلیم کرد.» (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۳۴ - ۱۳۵)

و در بهارستان نیز میخوانیم: «یکی از دانشمندان گوید که وقتی مجلسی میداشتم و در زمین دل مستمعان تخم ارادت می‌کاشتم. پیری ملازم مجلس بود و از وظیفه ملازمت تخلف نمینمود، اما دایم آه میزد و اشک میریخت. روزی در خلوت او را طلبیدم و از وی موجب آن را پرسیدم گفت: من مردی بودم که غلامان و کنیزکان می خریدم و می فروختم و وجه معاش، از بیع و شری میاندوختم. روزی غلامی صغیر. به سیصد دینار بخریدم و در تربیت او بسی رنج کشیدم. چون شیوهی دلبری و دلداری بیاموخت و چهره شوخی و عیاری برافروخت، یوسفوار به بازارش بردم و بر خریداران شمائل و اخلاقیات برشمردم. ناگاه دیدم که در زوی اهل سلاح، نازنینسواری بلکه در خانهداری زینانگاری آنجا رسید و به گوشه چشم آن غلام را بدید، خود را از بارگی درانداخت و در پهلوی او منزل ساخت و پرسید که چه نام داری و از کدام دیاری؟ چه هنردانی و کدام کار می‌توانی؟ آن گاه روی به من آورد و از ثمن وی سوال کرد. گفتم: اگر چه در حسن و جمال یک دینار ست، اما بهای وی هزار (دینار کامل عیارست). هیچ نگفتم و از حاضران در نهفت، دست به دست غلام برد و چیزی به دست وی سپرد. بعد از رفتن وی آن را وزن کردم، صد دینار بود. روز دوم و سوم به همین دستور عمل کرد و همین معامله پیش آورد و مبلغ آن چه به غلام داده بود، به سیصد دینار رسید. با خود گفتم: مایه آن غلام را به تمام ادا کرد، همانا که او را به این غلام تعلق خاطری شده است و بر ادای آن چه گفتم قدرت ندارد. چون وی شد، من نیز بی وقوف در عقب وی بشتافتم، چندان که خانه وی را یافتم. چون شب درآمد، برخاستم آن غلام را به جامه‌های نفیس

بیاراستم و به بویهای خوش معطر گردانیدم و به در خانه آن جوان رسانیدم و در بکوفتم، بگشاد و بیرون آمد. چون ما را بدید مبهوت شد و گفت. (پس پرسید که) شما را چه آورده است و به من که راهنمونی کرده است؟ گفتم: بعضی از ابنای ملوک این غلام را خریداری کردند و بیع به چیزی قرار نیافت، ترسیدم که امشب قصد این غلام کنند، وی را به تو سپارم تا امشب در پناه تو ایمن خواب کند. گفت: تو هم درآی (و با وی باش) گفتم: مرا (هم مهم) ضروری (در پیش است) که این جا نمی توانم بود. غلام را به وی گذاشتم و من برگشتم. چون به خانه رسیدم و در بیستم و (بر سر) بستر بنشستم (در آن) اندیشه که امشب میان ایشان چون بگذرد و مصاحبت ایشان بر چه قرار گیرد. ناگاه شنیدم که آواز برآمد، و غلام از عقب آواز درآمد، لرزان و گریان. گفتم: ترا چه بوده است و در صحبت (آن جوان) چه روی نموده، که بدین حال می آیی؟ غلام گفت: آن جوانمرد بمرد و جان به جانان سپرد. گفتم: سبحان الله آن چه گونه بود؟ گفت: چون تو برفتی مرا به خانه درون برد و مشک و گلاب بر من زد و مرا بخوابانید و بعد از آن (آمد و) انگشت بر رخساره من نهاد و گفت: سبحان الله، این چه خوبست و چه محبوب و چه مرغوب و چه ناخوشست آنچه نفس من میخواهد و در هوای آن می کاهد و عقوبت خدای تعالی، از همه سخت تر است و گرفتار به آن از همه کس بدبخت تر. بعد از آن گفت: *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* دیگر باره انگشت بر رخسار من نهاد و گفت: گواهی میدهم که این به غایت جمیل است و به نهایت آمال و امانی دلیل. اما عفت و پاکی از آن اجمل است و ثواب موعود بر آن از همه در جمال اکمل، پس بیفتاد. چون او را بجنبنانیدم مرده بود و پی به حیات جاودانی برده. پیر گفت: که این همه گریه من بر یاد آن جوان است که هرگز عفت و نظافت و لطف و ظرافت وی از خاطر من (غائب نمی شود) و حسن شمائل و لطف مخائل او از نظر من نمی رود. تا باشم این راه خواهم سپرد و چون بمیرم بدین حال خواهم مرد.» (جامی، ۱۳۸۵: ۶۶ - ۶۷)

هر دو حکایت این عقیده را بیان می کند که عاشق راستین و حقیقی کسی است که در راه عشق به معشوق، جان خویش را فدا کند. ولی در حکایت گلستان سعدی،

صحبت از عشق زمینی می باشد و عاشق خود را در برابر معشوق زمینی فنا می کند. ولی در بهارستان جامی، عاشق از معشوق زمینی خویش دست می کشد و در برابر معشوق حقیقی که همان ذات حق است جان خویش را تسلیم می کند و به فنا فی الله می رسد.

بن مایه‌های متمایز

۱- عقلمداری در مقابل ناتوانی عقل

یکی از بنمایه‌های متمایز در گلستان و بهارستان مواجهه‌ی عقلانیت و شهود است. در زمان سعدی و بعد از حمله‌ی مغول و نفوذ تصوف مبتنی بر زهد و ترک و تجرد، ادبیات فارسی غالباً رنگ و بوی عرفانی می‌گیرد که درحقیقت پناهگاه موقتی به شمار می‌آید. در چنین زمانی، ارزش و اهمیتی که سعدی برای تفکر و کشف عقلانی حقیقت قائل است به روشنی آشکار می‌شود. سعدی در ویرانه‌های ایران عصر مغول، بنای اخلاق و تربیت را بنامیکند و با دید و نگاهی واقعین و مستند، انحرافات دینی، مذهبی، اخلاقی و ادبی را برمی‌شمارد و حقیقت‌عریان را به مخاطب نشانمیدهد. او، به‌ویژه با دیدی انتقادی، نقاب ظاهری مسلمانان را کنار می‌زند، تا چهره‌ی واقعی آن‌ها را آشکار کند. حکایت ذیل از گلستان بر اهمیّت تفکر در نزد سعدی صحّه می‌گذارد: «سالی نزاعی میان پیادگان حُجّاج افتاده‌بود و داعی در آن سفر هم پیاده بود. انصاف در سر و روی هم فتادیم و دادِ فسوق و جدال بدادیم. کجاوه‌نشین را دیدم که با عدیل خویش میگفت: یَاللَّعَجَبَ! پیاده عاَج [چون] عرصه شطرنج بهسر میبرد، فرزین میشود؛ یعنی به از آن میشود که بود و پیادگان حاج بادیه به سر بردند و بترشدند! از من بگوحاجی مردم‌گزای را کو پوستین خلق به آزار میدرد حاجی تو نیستی، شتر است از برای آنک بیچاره خارمی خورد و بار میبرد (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۵۹)

سعدی در گلستان، غالب مباحث را به طریق عقلی و موافق خرد بیان میدارد که در ضمن مخالفتی با شرع هم ندارد، اما جامی در بهارستان در ابتدای هرامر به جستوجوی

توجیه و دلیل شرعی می‌باشد. چنانکه در ابتدای روضه‌ی ششم که درحقیقت مجموعهای از لطایف و مطایبات است، ابتدا نظر رسول و ائمه را در باب طنز و مطایبه می‌آورد و در پی اثبات این مدعاست که این امر در نزد پیشوایان دین نه تنها ناپسند نیامده که حسن هم محسوب میشود: «ازحضرت رسالت آرند که فرموده است که مومن مزاح کن و شیرین سخن میباشد و منافق ترشرو و گرهبرابرو و حضرت امیرالمومنین علی گفته است که هیچ باک نیست اگر کسی چندان مزاح کند که از حد بدخویی و دایره‌ی ترشروی بیرون آید.» (جامی، ۱۳۸۵: ۶۷) جامی بر این باوراست که چون عقل دوراندیش از درک ماهیت کلی اشیا عاجز است، هر کس به ظن و گمان خویش بر داشتی از آن میکند و سپس انگ خوب یا بد را به آن می‌چسباند و از آنجایی که رویکرد اشخاص به یک موضوع باندیشه‌ها و نگاههای متفاوت همراه است، هرکس به زعم و سلیقه‌ی خود برداشتی از آن موضوع میکند و سپس بر باور خویش پای می‌فشارد.

۲- گرایش به دنیا در مقابل گرایش به آخرت

یکی دیگر از بنمایه‌های متمایز در گلستان و بهارستان، مواجهه گرایش دنیوی و اخروی است. سعدی در میان شاعران بزرگ فارسی دوره‌های میانه، از معدود شاعرانی است که گرایشهای صوفیانه نداشته و یا چنین رویکردهایی از سوی او اثبات نشده است. سعدی همچنان که درغزلیاتش، بیشتر بر وجه زمینی عشق تاکید می‌کند، در گلستان نیز دستورالعملهایی در قالب حکایات و به صورت غیرمستقیم برای زندگی بهتر و لذت بیشتر از دنیا و نعمتهای آن ارایه میکند. در مجموع می‌توان گفت که در گلستان، بیشتر به دنیا توجه شده است تا به آخرت. او، شاعر و نویسندگانی زمینی است و با جامعه سروکار داشته و بیشتر توجهش به ارتباط افراد با یکدیگر است: «یکی از لوازم صحبت آن است که خانه پردازی، یا با خانه خدا درسازی.

اگردانی که دارد با تو، میلی

حکایت برمزاج مستمع گوی

نباید کردنش جز ذکر لیلی

هرآن عاقل که با مجنون نشیند

جامی، شاعری عارف است و از مشایخ صوفیهی عصر خویش محسوب میشود . بیشتر آثارش نیز با تمایلات غلیظ عرفانی نگاشته شده‌اند هر چند که در بهارستان، او به شدت تحت تاثیر سعدی است، اما مرام صوفیانهاش را در متن کتاب و محتوای آن دخیل میکند . او دنیا را محل لذت نمیداند که گذرگاهی است بسیار باریک و مختصر که باید در آن توشهی سرای باقی را فراهم آورد . از اینرو در بهارستان، بهخصوص در روضهی اول، توجه به آخرت را به شدت مورد توجه قرار داده‌است: « منصورحلاج را پرسیدند که مرید کیست؟ گفت : مرید آن است که از نخست بارگه حضرت حق را نشانهی خودسازد، تا به آن رسد، به هیچ نیارآمد و به هیچ کس نپردازد.» (جامی، ۱۳۸۵: ۳۰)

علاوه بر مسایل اخروی، از طرح مباحث عرفانی نیز رویگردان نبوده‌است . در بهارستان در روضهی اول، در حکایات مشایخ صوفیه، مسایل عرفانی و دیدگاه تصوف را ذکر کرده‌است: «بایزید بسطامی را قُدَسَ سِرُّه پرسیدند که: سنت کدام است و فرض کدام؟ فرمود که: سنت، ترک دنیا و فرض، صحبت مولی.» (همان: ۳۱)

۳- درویشان در مقابل اهل تصوف

یکی دیگر از بنمایه‌های متمایز در گلستان و بهارستان مواجهه‌ی درویشان و اهل تصوف است. اهمیت زندگی و نگاه درویشان در منظر سعدی تا آنجاست که پس از ذکر سیرت پادشاهان در باب اول گلستان، باب دوم را به اخلاق درویشان اختصاص می‌دهد. در گلستان، به درویشان توجه خاص شده است و همچنان که انحرافات این قوم با دیدی انتقادی مورد توجه قرار گرفته، کردار و اعمال ایشان نیز ستوده شده است. « پارسایی را دیدم بر کنار دریا که زخم پلنگ داشت و به هیچ دارو به نمی شد. [مدت‌ها در آن رنجور بود و شکر خدای ، عَزَّوَجَلَّ ، عَلَی الدَّوَامِ گفتی . پرسیدنش که شکر چه می‌گویی؟ گفت : شکر آن که به مصیبتی گرفتارم، نه به معصیتی.» (سعدی، ۱۳۸۴: ۹۱)

به همان اندازه که سعدی از درویشان سخن به میان می‌آورد و صفات و رفتار پسندیده‌ی آنها را به دیده‌ی تحسین می‌نگرد، جامی از عارفان و اهل تصوف سخن می‌گوید. بدیهی است که او نگاه انتقادی سعدی نسبت به متصوفه را ندارد و غالباً با دیده‌ی

تحسین و ستایش از عرفا سخن راند. روضهی نخستین بهارستان، در بارهی مشایخ صوفیه میباید و بیشتر در آداب تصوف و عرفان و عموماً از کرامات و حالات و مقامات آنها سخن میرود. « شبلی را - قُدُس سِرُّه - شوری افتاد، به بیمارستانش بردند. جمعی به نظاره می رفتند پرسید که شما کیانید؟ گفتند: دوستان تو. سنگی برداشت و بر ایشان حمله کرد. جمله بگریختند. گفت: باز آید ای مدعیان که دوستان از دوستان نگریزند و از سنگ جفای شان نپرهیزند.» (جامی، ۱۳۸۵: ۳۱-۳۲)

نتیجه‌گیری:

گلستان و بهارستان، از جمله متون برجسته‌ی نثر فارسی هستند که آموزه‌ها و بایدها و نبایدهای تعلیم و تربیت را به لطف چیره‌دستی و سخنوری سعدی و جامی با موفقیت در ذهن مخاطب عام و خاص تجسم می‌کنند. این دو اثر، مجموعه‌ای از اخلاقیات، مباحث اجتماعی و انتقادی، آموزه‌های تربیتی، روشهای زندگی بهتر و در مجموع یک دوره‌ی کامل حکمت عملی هستند که با بیانی شاعرانه و دلانگیز بیان شده است. جامی در بهارستان، از ساختار کلی گلستان تبعیت نموده، اما در پارهای موارد، خلاقیت شخصاش نیز نمایان است و مقلد صرف سعدی نبوده‌است.

در مجموع یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که مردم اندیشی، اخلاق‌گرایی، معرفت‌نفس و پاسداری از آن، تربیت دینی و احترام به بزرگان، تقدیرگرایی توجه ویژه به عشق و خانواده از مهم‌ترین بن‌مایه‌های مشترک در گلستان و بهارستان هستند. همچنین در حالی که در گلستان به ترتیب بر عقل‌مداری، گرایش به دنیا و علاقه به درویشان توجه شدیدی شده است در بهارستان به ترتیب بر شرع‌مداری، گرایش به آخرت و علاقه به اهل تصوف تاکید بیشتری وجود دارد.

منابع و مأخذ:

۱ قرآن کریم

۲ نهج البلاغه.

۳ اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۰). جام جهانی، تهران: جامی.

- ۴ چهار «ملک الشعراء»، محمدتقی. (۱۳۶۹). **سبک‌شناسی**، (۳ جلد)، تهران: امیرکبیر.
- ۵ جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۵). **بهارستان**. تصحیح اسماعیل حاکمی، تهران: اطلاعات
- ۶ سعیدشیرازی، شیخ مشرفالدین مصلح بن عبدالله. (۱۳۸۴). **گلستان**، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- ۷ شمیسا، سیروس. (۱۳۷۷). **سبک‌شناسی** نثر، تهران: میترا.
- ۸ علوی مقدم، سیدمحمد. (۱۳۸۵). **بیست مقاله در تفسیر**، علوم بلاغی، زبان و ادبیات فارسی، سبزواری: ابنیمین.

معارج السالکین اثر خطی عبدالوهاب بن محمود دزفولی الاصل همدانی قرن ۱۴

دکتر احمدرضا یلمه‌ها^۱

اکرم کشفی^۲

چکیده :

دست نوشته معارج السالکین ، به عنوان یکی از گنجینه های ادب فارسی و در نوع ادب تعلیمی است که با وجود تلاش بسیار پژوهشگران در معرفی و شناخت آثار خطی بزرگان ، این اثر تاکنون ناشناخته باقی مانده است. این نسخه در شعبان ۱۳۰۸ توسط عبدالوهاب بن محمود دزفولی الاصل همدانی به رشته تحریر در آمده و با نام عرفانی « سلوک » نیز در قالب نثر آمیخته به نظم و در نوع تعلیمی در دوازده فصل قابل بررسی است. این اثر با اشعاری شروع شده که حمد خداوند و ثنای پیامبر و علی ابن ابیطالب را در بردارد و از فحوای کلام نویسنده ، می توان به ارادت ویژه ای که به امام اول شیعیان داشته، پی برد. این نسخه با نثری روان ادامه می یابد و در ۱۲ فصل به شرح نکات عرفانی می پردازد. با مطالعه آن ، رایحه ای از سخن عزیز نسفی را (که تحت تأثیر عرفان ابن عربی است) می توان احساس نمود و همچنین نویسنده از اشعار شاعران عارف چون عطار، مولوی نیز بهره گرفته ، علاوه بر اینکه در بعضی موارد ، کلام خواجه شیراز نیز به ذهن متبادری نماید. این پژوهش سعی بر آن دارد که این اثر ارزشمند ادبی تعلیمی را برای نخستین بار معرفی نماید و با مقایسه ای مختصر ، مؤلفه های آن و نکات اصلی عرفانی را توضیح دهد .

واژه های کلیدی: سلوک، توحید، علی ابن ابیطالب، سالک، معرفت، ختمی مآب.

۱- استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

مقدمه :

اثر ادب تعلیمی، اثری است که دانش (چه عملی و چه نظری) را برای خواننده تشریح کند، یا مسائل اخلاقی، مذهبی، فلسفی را به شکل ادبی عرضه دارد. نوشتن آثار تعلیمی از قدیم، سابقه داشته است و اتفاقاً رواج آن در روزگاران قدیم بیشتر بوده است. (شمیسا، ۱۳۷۰، ۲۸۶)

این نوع ادبی یکی از منابع ارزشمندی است که راه کسب دانش در زمینه های مختلف اعم از شناخت خود، جهان مادی و ماورائی و ... را فراهم می سازد و سعی در افزایش آگاهی انسان نسبت به پدیده ها و نیازمندیهای مادی و معنوی آدمی دارد. ادب فارسی از ابتدا در امر آموزش، گام های مؤثری برداشته و در انواع قالب های نظم و نثر موضوعات آموزشی متنوعی را هنرمندانه عرضه کرده است و در آن از هیچ امری فروگذار نکرده و از مسائل اخلاقی، حکمی، دینی تا آداب و رسوم اجتماعی و سیاسی، بازتاب یافته است.

"آثار ادب فارسی علاوه بر آنکه به صورت شاهد و یادقالب مثال برای توجیه، اثبات، تعلیل و تفهیم مطالب در کتاب های تعلیمی به کار گرفته می شوند خود نیز نقش اصلی آموزش را به عهده می گیرند و ارزشی آگاهی دهنده دارند، از این رو، از منابع مهم شناخت به شمار می روند که گاه پیچیده ترین مباحث را با زبان هنری بیان میکنند. از طرح پرسش های اساسی فکری بشری گرفته مانند رباعی های خیام تا پاسخگویی به سؤالات اندیشگانی و نشان دادن راه هایی برای تأمل و تفکر درباره پدیده های هستی مانند گلشن راز شیخ محمود شبستری". (یلمه ها، کارکردهای تعلیمی ادب فارسی، ۱۳۹۱)

نگاهی به دست نوشته حاضر

نسخه مورد نظر، یک منبع با ارزش عرفانی تعلیمی است به نام معارج السالکین اثر عبدالوهاب بن محمود دزفولی الاصل همدانی که به خط نستعلیق و عبارات عربی نسخ و نثری آمیخته با اشعار، آیات و احادیث در ۱۸۴ صفحه که توسط نویسنده شماره گذاری

شده است، به نگارش درآمده و از این اثر دو نمونه در کتابخانه مجلس با شماره ۱۷۷۷۷ و کتابخانه ملک با شماره ۴۹۲۷/۲ موجود می‌باشد و یکی از کتب اخلاقی است که تاکنون ناشناخته باقی مانده است.

در بدرقه کتاب، تاریخ تولد عطاعلی به سال ۱۳۲۲ آمده است و باعنایتی که به نام مبارک حضرت علی (ع) داشته، اینگونه نوشته است: «تاریخ تولد نور چشم علی امید وار شاه اولیاء علی ابن ابیطالب علیه السلام ... در روز مبارک جمعه اول طلوع آفتاب ۲۸ شهر ذالقعده الحرام هزار سیصد بیست و دو از هجرت ... اسم طریقت ایشان عطاعلی بجهان آمد از عدم بوجود، امید که شاه اولیاء علیه السلام نظر مبارک از ایشان نگردد.» نسخه حاضر، با ابیاتی در حمد خداوند متعال و نعت پیامبر و علی ابن ابیطالب شروع می‌شود و شاعر در ضمن کلام خود وبه کرات، از ارادت ویژه ای که به امام اول شیعیان داشته، سخن می‌گوید و هر مطلب را به گونه ای به شاه ولایت متصل نموده و از آن دریای معرفت بهره می‌گیرد.

نکته قابل توجه در بررسی اشعار، آن است که، سخن پس از سروده شده، یک بار دیگر مورد ویرایش قرار گرفته و اصلاح شده است، بگونه ای که بعضی از مصاریع، دارای خط خوردگی است و یا با شماره ۲۰۱ ترتیب کلمات، تغییر داده شده و سپس مصراع صحیح در کنار آن نوشته شده است. از سویی دیگر، اشعار در قالب مثنوی سروده شده ولی در ابیاتی، ضعف سراینده قابل مشاهده است. با این وجود، به نظرمی رسد وی از شاعران متوسط زمان خود می‌باشد با این توضیح که نویسنده مطالب اصلی خود را در قالب نثر بیان کرده و سعی در بیان مطالب به نثر روان و ساده دارد، لذا عیبی بر آن نمی‌توان گرفت.

این رساله، پس از ذکر اشعار اولیه، نثر ادامه می‌یابد و در ۱۲ فصل جداگانه تنظیم شده است:

فصل اول : توحید	فصل دوم : نبوت
فصل سوم : ولایت	فصل چهارم : در طلب راه حق
فصل پنجم: سلوک	فصل ششم : بیان مجملی از اخلاق حمیده
فصل هفتم : قناعت	فصل هشتم : خاموشی
فصل نهم : سخاوت	فصل دهم : انصاف
فصل یازدهم : محبت	فصل دوازدهم : درحیرت و استغنائی حضرت کبریایی جل شأنا

پیشینه تحقیق :

با توجه به اینکه نسخه حاضر تاکنون ناشناخته باقی مانده است ، لذا طی بررسی های انجام گرفته ، هیچ نوع تحقیقی پیرامون آن بدست نیامد اگر چه موضوعات و موارد مطرح شده در این اثر ، در کتب مختلف عرفانی به شیوه های مختلف نظم و نثر مورد بحث و تجزیه و تحلیل قرار گرفته است و این امر می تواند به عنوان زمینه بررسی آن متناسب با منابع عرفانی در نظر گرفته شود.

از جمله کتب نزدیک به نسخه حاضر تنها می توان به این موارد اشاره کرد :

۱- تشویقات السالکین الی معارج الحق والیقین ... از حبیب اله بن علی مدد کاشانی

باموضوع عرفان و درقرن ۱۴

۲- نسخه خطی مراتب سیرالسالکین از محمدکاظم بن محمد باقر الخراسانی با موضوع عرفان ، آداب طریقت و تاریخ ، قرن ۱۳. هر دو کتاب مذکور در کتابخانه و اسناد ملی موجود است.

روش پژوهش :

از آنجایی که تصویر دست نوشته حاضر در اختیار نگارنده این رساله قرار دارد ، لذا ضمن مطالعه و بررسی و تهیه فیش ، به روش کتابخانه ای و به تفکیک فصول مختلف و موضوعات مطرح شده ، این اثر مورد تجزیه و تحلیل قرارگرفت و ضمن مقایسه با کتب عرفانی و آراء عرفای بزرگ در خصوص نکات و اصول عرفان ، به موارد مشترک و مآلفه های موجود پرداخته شد.

نویسنده این اثر :

شهر دزفول یکی از شهرهای استان خوزستان است که در ۱۷۰ کیلومتری اهواز قرار گرفته و این شهر به انضمام شوشتر همواره از وجود عالمان عامل و بزرگواری برخوردار بوده است و باتوجه به اینکه نام خالق این نسخه ، عبدالوهاب بن محمود دزفولی الاصل همدانی بیان شده و از سویی دیگر در ابتدای کتاب از تاریخ تولد عطاعلی یاد شده است ، بدین منظور ضمن بررسی کتب معتبر تذکره شاعران و نویسندگان و عرفا به این اسامی برمی خوریم :

- ۱- مولانا عبدالوهاب ، منجم بوده و موطنش گیلان است . که با توجه به وطن و پیشینه وی ، نمی تواند فرد مورد نظر باشد. (علیقلی واله داغستانی ، ۱۳۸۴ ، ج ۳ ، ۱۳۵۲)
- ۲- عطایی ، نام شاعری است که معلوم نشد کدام عطایی است. (همان : ۱۴۷۴)
- ۳- علی عظیم ، خلف الصدق میان ناصر علی است . بالفعل در شاه جهان آبادسکنادارد و به کمال تجرد و وارستگی به سر می برد. تخلصش عظیم است. (همان : ۱۵۰۰) از آنجایی که در اشعار موجود در نسخه حاضر ، تخلص خاصی دیده نشد و همچنین موطن وی ، نمی توان به جرأت وی را تأیید کرد.
- ۴- باباعلیشاه ابدال ، از واصلان بوده ، گویند دروقتی که مولوی ، جامی در نماز به وی اقتدا کرده بود به جای الحمد این بیت خود را خواند:
من رند بی سرو پا زغم تو غم ندارم ز غم تو آن چنانم که غم تو هم ندارم
(همان : ۱۴۰۷)

- ۵- عبدالوهاب بن رواحه رامهرمزی . ابن رواحه از بزرگان رامهرمزی است که از ابی کریب محمد بن علاء همدانی کوفی روایت می کند و سلیمان بن احمد طبرانی از وی نقل حدیث کرده است. (پورکاظم ، ۱۳۷۸ ، ۴۹۱)

به این ترتیب می توان نتیجه گرفت که نویسنده نیز به مانند اثرارزشمندخود ناشناخته می باشد. علاوه براینکه ، فردی دیگر به نام اسماعیل دزفولی نیز از آن یاد می شود که احتمالاً تصحیح کننده این اثر بوده بطوریکه هفت صفحه آخر آن در تملک وی

می باشد و شاهد این ادعا، این جمله هاست: « این یادگار اسمعیل دزفولی است که در سال ۱۳۱۲ قلمی کرده درست به سنه ۱۵ آبان ۱۳۱۲، مگر صاحب‌دلی روزی رحمت کند برحق درویشان و دعایی» (دزفولی، ۱۳۵۸، صفحات پایانی)

بررسی و تحلیل

نویسنده پس از بیان اشعاری درابتدای اثر خود، نثر روان خود را اینگونه آغاز می‌کند: « حمد و ثنای خداوند و پیامبرش و خلیفه بلافضل و وصی مطلق و امام برحق، سلطان الاولیاء و سرور اصفیاء و اتقیاء امیرالمؤمنین و یعسوب الدین اسداله الغالب، علی ابن ابیطالب .

آنکه اگر او نبود گفت و شنودی نبود کون و مکانی نبود مایه و سروری نبود

و متن را ادامه داده و خود را با عباراتی همچون « اقل خلق الله و أضعف ضعفا خادم فقرا معرفی می کند و پس از بیان شرح حال خود که در کمال پریشانی و روزگاری در نهایت سرگردانی در کلبه خرابه خویش نشسته و در بر روی یار و اغیار بسته، سر بزبانوی فکرت فرو برده و از ۶۰ سال عمر برباد رفته شکوه می کند و به درگاه خداوند پناه می برد و بدین منظور علت نگارش این کتاب را می داند که به قدر وسع و استعداد و قابلیت خود یادگار بماند تا شاید زمانی که یکی از دوستان حضرت حق رسیده و آن را مطالعه کرده و طلب مغفرتی برای این سیه کار نماید، « بسود صاحب‌دلی روزی زرحمت کند در حق درویشان دعایی» و اشاره به نامگذاری این رساله را به معارج السالکین می کند و اظهار امیدواری می کند که برادران، بی غرض و فقط به نظر شفقت و رحمت آن را ببینند و سعی در کشف معایب آن نداشته باشند بلکه عیوبات آن را استادی نمایند و در ادامه فصول دوازدهگانه رساله خویش را به تفکیک برمی شمارد. وی هر فصلی را با « بسم الله الرحمن الرحیم » شروع کرده و پس از ذکر آیه‌ای یا نصیحتی، به توضیح مطلب مورد نظر می‌پردازد.

فصل اول: توحید حضرت کبریائی جل شأنه

مطلع این فصل که یکی از طولانی‌ترین فصول این رساله است، با قسمتی از آیه ۴۸ سوره مبارکه نساء آغاز می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ» و اشاره می‌کند که خداوند از همه گناهان مخلوق می‌گذرد مگر از شرک. و سپس شرک را توضیح می‌دهد: «هرگاه کسی چنان بداند فی‌المثل که وجود حضرت جلّ و علا بقدر بزرگی آسمانها و زمین هاست و آنچه بتصور بیاورد و کسی دیگر هم پیدا شود یا ممکن است که وجودی داشته باشد، شرکیست عظیم». (معارج السالکین، عبدالوهاب دزفولی، ۷) و در ادامه سخنی از امام صادق (ع) در معنی الله اکبر می‌آورد و شاهی از بایزید در تفهیم معنی شرک.

در این قسمت، نویسنده مردم را سه طایفه معرفی می‌کند: (اهل تقلید، اهل استدلال، اهل کشف)

۱- اهل تقلید، کسانی که به زبان اقرار می‌کنند هستی حضرت حق را و به دل تصدیق می‌کنند. این طایفه از مبتدیان اهل اسلام اند و احکام شریعت را هم فی‌الجمله دانسته و عمل می‌کنند. اینها اهل نجات می‌باشند منتهی کمالاتی که باید تحصیل نمایند، نکرده‌اند.

۲- طایفه ای دیگر همه اینها را دارند. در صدد کمالات و ترقیات عالیّه برآمده‌اند. اینان با استدلال خدا را شناخته و دانسته‌اند و عالم یقین اینها بالاتر است و به شنیدن تنها اکتفا نکرده‌اند. اینها از طایفه اول برترند.

۳- طایفه دیگر همت عالی دارند، سعی و کوشش در سیر و سلوک و مجاهده و ریاضت داشته و ساعتی از کوشش تغافل نکرده و نمی‌کنند. همت ایشان مصروف به شناختن حضرت حق است. این شیوه تقسیم بندی مردم، سخن عزیز نسفی را یاد می‌آورد که در کتاب انسان کامل خود در رساله دوم، از سه طایفه «اهل تقلید (عوام) - اهل استدلال (خاص) - اهل کشف (خاص‌الخاص)» نام می‌برد. (نسفی، ۱۳۹۰، ۱۰۲) وی در ادامه توصیه می‌کند که همت خود را در این راه قرار دهید و با اشاره به آیه «لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعًا» می‌گوید: خداوند اول قوه راه رفتن را عطا می‌فرماید بعد از

آن امر به راه رفتن می نماید.» و اشاره به حدیث قدسی « من طلبنی وجدنی » کرده که در کلام حق نیز اینگونه بیان شده : « من جاهد فینا لنهیدینهم سبلنا...» که صحیح آیه این است : « والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا .. (عنکبوت ۶۷) پرداخته و یادای از جهاد اکبر می کند و برای تفهیم آن به ذکر داستان می پردازد. یکی از شیوه‌های قابل توجه وی در بیان نکات عرفانی ، استفاده از داستان ، تمثیل و اشعار شاعران بزرگ است که در این فصل نیز بکار گرفته شده است.

در بخشی دیگر خواننده رامورد خطاب قرار داده که : « شخص مکلف در اول تکلیف باید دین و مذهب خود را درست نماید و به جای امنی خود رابرساند نه در آخر عمر... و در اول تکلیف باید بداند یک تکلیف قلبی است یک تکلیف قالبی باید. تکلیف قالبی را امر شریعت ظاهر می باشد... تا به مقام یقین برسد. (دفولی ، ۱۳۵۸ ، ۱۲) و با استناد به آیه « سنبهیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم ... (فصلت / ۵۳) لازمه شناخت حق را آیات آفاقی و انفسی می داند و لزوم پیر و مرشد را یادآور می شود.

سپس به ذکر عوالم هستی می پردازد و با اشاره به عالم اصغر (انسان) آورده است: « آنچه باید عطا نماید در همان نطفه که اصل وجود تو است بالقوه گذاشته که کم کم بوقت آنچه باید بفعل بیاید...» در اینجانب سخن عزیز نسفی به ذهن متبادر می شود که عالم را به اکبر و اصغر تقسیم می کند و عالم اصغر را انسان می داند که همه صفات و ویژگی‌های بشری بالقوه در نطفه وجود دارد. (نسفی ، ۱۳۹۰ ، ۱۸۵)

در این فصل ، نویسنده پس از اشاراتی به اشعار عطار در منطق الطیر که حکایت از فروختن یوسف نبی دارد و اینکه پیرزنی نیز قصد خرید وی را دارد، همت بلند وی را می ستاید و بر آن توصیه می کند وی آن را مشروط بر نصیحت دانا و مرشد کامل می داند و در تکمیل سخن خود به مولوی روی آورده و به دیدار موسی و خضر اشاره می کند . (دزفولی ، ۱۳۵۸ ، ۱۷ ، ۱۸)

نکته قابل تأمل در این قسمت ، قلب است که عبدالوهاب دزفولی اینگونه آن را توصیف می کند. «قلب منبع و مصدر جمیع افعال است . هرگاه قلب باصلاح آید جمیع

کارها بصلاح آید و هرگاه العیاذبالله فاسد شود جمیع کارها فاسد است. « (همان، ۱۹) و سپس به ذکر اطوار قلب می‌پردازد:

«طور اول را صدر گویند که آن معدن گوهر اسلام است که «افمن شرح صدره للاسلام فهو علی نور من ربه»

طور دوم را قلب خوانند و آن معدن ایمان است که «کتب فی قلوبهم الایمان» و محل نور عقل است «لهم قلوب لایفقهون بها»
طور سوم شغاف است و محبت خلق از شغاف نگذرد.

شغاف، شدت محبت را گویند که بر پنج درجه است: امثال امر محبوب، محافظت باطن از غیر محبوب، دشمنی با دشمنان محبوب، محبت بامحبان محبوب، پنهان کردن احوالی که میان محب و محبوب رود. (سجادی، ۱۳۹۳، ۵۰۶)

طور چهارم فولاداست و آن معدن مشاهده و محل رویت است که «ما کذب الفؤاد مارای»

طور پنجم خفاء یا حبه القلب است که مقام محبت حضرت رب العزه است. خانه خالی کن دلا تا منزل جانان شود هوای دیگری در ما ننگجد دراین سر غیر از این سودا ننگجد. این جمله آخر که به شیوه نگارش، مشخص نشد شعراست یا نثر ولی به واسطه کلام موزون می‌توان شعرگونه فرض کرد این بیت خواجه شیراز راتداعی می‌کند:

حافظا در دل تنگت چو فرود آمد یار
خانه از غیر نپرداخته‌ای یعنی چه

(حافظ، ۱۳۹۲، ۵۷۱)

طور ششم را سویداگویند و آن معدن مکاشفات و علوم لذتی است و گنجینه اسرارالاهیت و علمی که در وی کشف شود ملائکه از آن محرومند.
طور هفتم سرالسّر و مهجه القلب است و آن معدن ظهور تجلیات حضرت حق است و فنای مطلق باشد.»

پس از بیان اطوار قلب و اشعار و توضیحاتی در آن، به انوار سبعة پرداخته و اینکه اول نوری که بردل سالک درآید مکدر است و به ترتیب از انوار یادمی‌کند: نور کدر، نور

کبودی - نور سرخ و عقیق رنگ - نور سبز - نور سفید - نور سرخ - نور خفی که همان نور سیاه است و این نور را اینگونه معرفی می‌کند: « هفتم نور خفی که روح القدس عبارت از آن است تجلی کند و آن نور سیاه باشد و صافی باشد در غایت صفا و با هیبت که سالک از او فانی گردد و بالاتر از سیاهی رنگ دگر نباشد . سوادالوجه را معنی همین است. چون سالک بدین نور رسد خاصیت این نور گیرد و از کشاکش و اضطراب تلوین اسماء و صفات خلاص شود و بقوت تمکین نفس او مطمئن گردد... (دزفولی ، ۱۳۵۸ ، ۲۲) و در ادامه کلام قبلی خود در بحث عوالم ، در اینجابه سخن حضرت علی (ع) اشاره می‌کند و براین اساس ، انسان را عالم اکبر می‌داند: «تزعج انک جرم صغیر و فیک انطوی عالم اکبر» عبدالوهاب دزفولی در پایان این فصل ، ضمن نصیحت به خواننده در جهت خدایی شدن ، اشاره دارد اصول این راه در تحصیل ۴ امر و ترک ۴ می باشد. چهار چیز که باید ترک نماید عبارتند از : حب مال ، حب جاه ، تقلید (نه در اصول عقاید) ، تعصب . و چهار چیز که باید تحصیل نماید: اقوال نیک ، افعال نیک ، اخلاق نیک و معارف. و این چهار اخیر را عزیز نسفی در انسان کامل اینگونه مطرح می‌کند:

"بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد و اگر این عبارت را فهم نکنی عبارتی دیگر بگویم. بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز بکمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف". (نسفی، ۱۳۹۰، ۷۷)

فصل دوم : نبوت

در ابتدای این بحث ، اشاره به این نکته دارد که نبوت و رسالت دارای شرایطی است که همه کس دارانیست و نیاز به نبی را گوشزد می‌کند با این تمثیل که رعیت با سلطان نمی‌تواند همنشین باشد و اشاره به حقیقت محمدی (ص) دارد و معجزه وی که کلام الله است و با یادآوری مسئله تحدی و اینکه هیچکس آیه ای مثل آن را نتوانست بیاورد، بر اعجاز آن تأکید می‌ورزد. سپس به شرح ویژگی های نبی اسلام می‌پردازد و براین مضمون اشاره به سخن حافظ دارد:

نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد

(دزفولی، ۱۳۵۸، ۳۲)

نویسنده در این فصل، داستان چگونگی ابلاغ رسالت و دعوت خویشان پیامبر و ایمان آوردن علی (ع) را مفصل بیان می‌کند و اینکه در این مهمانی خویشاوندان در سه مرتبه، تنها علی (ع) است که پیامبری نبی اسلام را تأیید می‌کند و برایمان خود پافشاری می‌نماید. عبدالوهاب برای تزئین کلام خود در این قسمت، اشعار از مولانا اضافه کرده و بلافاصله به امر نبوت عیسی (ع) اشاره‌ای می‌کند با این توضیح که وی را نیز ۱۲ وصی بوده و در ادامه نام هر دوازده نفر را آورده و بر این نکته تأکید می‌کند که اگر چه همه انبیاء، هر کدام ۱۲ جانشین داشته‌اند، ولایت و وصایت علی (ع) و فرزندان او را به اثبات می‌رساند و از نحوه عملکرد مردم با این بزرگواران شکوه می‌کند و می‌گوید: «الآن قریب هزار و سیصد سال است که آن بزرگوار از دنیا رحلت فرمودند و دین مبین او برقرار و تا قیامت برقرار خواهد بود». (همان، ۳۶)

وی در توضیح امر خلقت به داستانی اشاره می‌کند که دونفر به نام‌های سهل بن عبدالله تستری و شیبان راعی به خدمت حضرت خضر می‌رسند. آن حضرت در پاسخ به این دو نفر درباره خلقت نور محمدی (ص) و خلقت موجودات می‌گوید: «خدای عزوجل، نور حضرت محمد (ص) را از نور خود پدید کرد و مصور گردانید و بردست خود آن نور را بداشت صد هزار سال و در هر شبانه روزی که هزار سال دنیا باشد هفتاد هزار بار نظر در این نور می‌کرد. این نور از هر نظری هفتاد هزار نور دیگر بیافتی پس از این نور، نور جمله موجودات را پدید آورد... او مظهر حق است. او مظهر اسماء خداست و او جامع جمیع است. حاصل از قائمه عرش تا اسفل السافلین غباری جسد مبارک اوست و او روح عالمست.» پس از آن به مسئله ازل و ابد پرداخته و اینگونه ادامه می‌دهد: «ازل عبارت از درآمدن وجود اوست و ابد عبارت از بیرون رفتن و خروج اوست. پس یک نقطه باشد که در لاهوت، باعتبار صفات مختلفه حیات و قدرت و علم و... خوانندش و در ملکوت، عقل اول و نفس کلی و بلسان شرع ملائکه کروی و روحانی داندش و در ناسوت، آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی گویندش. چون در دایره ولایت

وسطی افتد علی و حسن و حسین و زین العابدین و باقر و صادق و کاظم و رضا و تقی و نقی و عسکری و مهدی نامندش.» (همان : ۳۷، ۳۸)

نویسنده در ادامه با استناد به حدیث نبوی « کنت نبیا و آدم بین الماء والطين » اشاره به نبوت آن حضرت به عنوان « اول ما خلق الله » دارد و با حدیثی دیگر - « لانبی بعدی » - خاتمیت را مطرح می‌کند و بی‌مناسبت نیست که در اینجا بی‌تی از نظامی یاد آوریم که می‌فرماید:

کنت نبیا چو علم پیش برد ختم نبوت به محمد سپرد

(نظامی، ۱۳۸۸ ب ۶ ص ۱۲)

عبد الوهاب دزفولی، پس از بیان احادیثی همچون: « کنت نبیا و آدم بین الماء والطين » و تأکید بر مسبوق بودن نبوت پیامبر اسلام (ص) نسبت به سایر انبیاء، به تفاوت بین نبی و ولی می‌پردازد و معتقد است که: « بدان روئی که از حق فیض می‌گیرد نامش ولایت اس و از آن روئی که بخلق می‌رساند نامش نبوت است. پس ولایت، باطن نبوت آمد و نبوت، ظاهر ولایت. هر دو صفت حضرت محمد صل الله علیه و آله وسلم اند و بدانکه تا اکنون صفت نبوت، حضرت محمد (ص) ظاهر بود و وضع صورت می‌کرد و صورت را آشکار می‌گردانید و این همه پیغمبرها که آمدند جمله وضع صورت می‌کردند و وضع صورت را، خاتم النبیین تمام کرد.» (معارج السالکین، ۳۹) و به این ترتیب، اتصال نبی و ولی را بیان کرده و ولایت را باطن نبوت می‌داند و نبوت را ظاهر ولایت. در ادامه نیز، نبوت را به درختی مانند کرده که توسط حضرت آدم کاشته شده و هر پیغمبری آن را تربیت کرده و در دوره خاتم النبیین، به ثمر رسیده و میوه داد و دوره تمام شد و با ظهور حضرت صاحب الزمان (عج) حقایق آشکار می‌شود و حقیقت اعمال و کارها و بهشت و دوزخ و صراط و ثواب و عقاب پیدا می‌گردد.

فصل سوم: ذکر مختصری در ولایت و حبّ و بغض

این فصل با ۲ حدیث از پیامبر اسلام شروع شده و در آن صراحتاً به امامت و جانشینی علی ابن ابیطالب (ع) اشاره شده است و با بیان این نکته که « ازائمه و اصحاب و مخالف و مؤلف در فضل آن بزرگوار، نقل بسیار است که در هیچ کتابی نگنجد: کتاب فضل تو را آب بحر کافی نیست که تر کنی سر انگشت و صفحه بشماری و در ادامه به مبحث اولیاء حق می‌پردازد و می‌گوید: « بدانکه معنی خرقة ، ظلّ ولایت است و لباس او علامت قبول شیخ و قبول شیخ علامت قبول حق است.» (همان: ۴۲) و سپس به بیان انواع خرقة می‌پردازد و آن را در پنج نوع ، برمی‌شمارد: خرقة توبه ، ارادت ، تبرک ، تصوف و ولایت . و ضمن توضیحی در باب چگونگی پوشاندن خرقة ولایت و وصایت بر قامت علی (ع) ، مسئلهٔ اجماع در تعیین جانشینی را که مدّ نظر بسیاری از بزرگان میباشد ، رد می‌کند و با همان لحن شیوای خود می‌نویسد: « امر نبوت و ولایت دخلی به اجماع ندارد. اگر جمیع عالم متفق شوند در اینکه کسی را پیغمبر نمایند هرگز نخواهد شد . امر وصایت او و ولی هم همین نوع است. الله اعلم حیث يجعل رسالته » (همان : ۴۴) و برای تأکید بر این مطلب ، استناد به داستانی از عطار در خصوص خلافت عمر دارد که به سفارش اوئیس قرنی ، قصد واگذاری آن را می‌کند ولی جماعت مردم ، مانع از انجام آن می‌شوند.

چون عمر پیش اوئیس آمد به جوش	گفت افکندم خلافت در فروش
این خلافت گر خریداری بود	می‌فروشم گر به دیناری بود
چون اوئیس این حرف بشنید از عمر	گفت تو بگذار و فارغ در گذر
تو بیفکن، هرکه را باید، ز راه	باز برگیرد شود در پیشگاه
چون خلافت خواست افکندن امیر	آن زمان برخاست از یاران نفیر
جمله گفتندش مکن ای پیشوا	خلق را سرگشته از بهر خدا
عهدهای در گردنت صدیق کرد	آن نه بر عمیا که بر تحقیق کرد
گر تو می‌پیچی سر از فرمان او	این زمان از تو برنجد جان او
چون شنید این حجت محکم عمر	کار ازین حجت برو شد سخت‌تر

(عطار، ۱۳۹۲، ۹۹)

و گله می‌کند که چرا او ایس نمی‌دانست که خلافت، امری خدایی است ولی آن مردم – که کالانعام می‌خواند – می‌دانند و توصیه می‌کنند این کار را نکن که صدیق این امر بردوش تو نهاده است.

پس از ذکر اینگونه داستان‌ها و مطالبی که تماماً در حقانیت ولایت امام اول می‌راند و به داستان فدک نیز اشاره ای می‌کند، به ادامه مطالب عرفانی خود باز گشته و از حبّ و بغض شروع می‌کند و با استفاده از تشبیهات ساده به تفهیم مطلب می‌پردازد و نفس را دشمن خانگی تلقی کرده و با استناد به جنگ خندق و عملکرد حضرت علی (ع) در کشتن عمرو بن عبدود، توصیه به توجه به این دشمن قوی کرده و همگان را به مهار نمودن آن سفارش می‌نماید. در این قسمت گریزی نیز به دو اصل فقهی «تولی و تبری» زده و با استفاده از کلام شیوای مولانا

گر نماز و روزه می‌فرماید نفس مکارست مگری زایدست

همچنان به پرهیز از وسوسه نفس پرداخته و در این راستا به بیان داستان‌هایی من باب تمثیل می‌پردازد و پس از توضیحات فراوان، به این نکته اشاره دارد که در نیکی کردن به مردم و شناخت طریق صحیح ارتباط با آنان، راههای بسیاری وجود دارد به همان نسبت که «الطرق الی الله بعدد انفاس و الخلاق» و در بیان این امر، باز هم گریزی به دوستی علی ابن ابیطالب می‌زند و علاوه بر آن داستانی نیز از زبان عطار که مریدی، بایزید را به خواب دیده بود، کامل شرح می‌دهد:

چون برفت از دار دنیا بایزید	دید در خوابش مگر آن شب مرید
پس سؤالش کرد کای شایسته پیر	چون ز منکر در گذشتی وز نکیر
گفت چون کردند آن دو نامدار	از من مسکین سؤال از کردگار
گفتم ایشان را که نبود زین سؤال	نه شما را نه مرا هرگز کمال
زانک اگر گویم خدایم اوست بس	این سخن گفتن بود از من هوس
لیک اگر زینجا به نزد ذوالجلال	باز گردید و ازو پرسید حال

بنده‌ای باشم خدارا نامدار	گر مرا او بنده خواند اینت کار
بسته‌ای بند خودم بگذارد او	ور مرا از بندگان نشمارد او
من اگر خوانم خداوندش چه سود	با کسی آسان چو پیوندش نبود
چون زخم لاف خداوندی او	چون نباشم بنده و بندی او
نیک او باید که خواند بنده‌ام	در خداوندیش سر افکنده‌ام
تو به عشق او به غایت لایقی	گر ز سوی او درآید عاشقی
دان که آن در خورد روی تو بود	لیک عشقی کان ز سوی تو بود
تو توانی شد ز شادی آتشی	او اگر با تو دراندازد خوشی
کی خبر یابد ازو هر بی‌هنر	کار آن دارد نه این ای بی‌خبر

که البته بیت اخیر در نسخه حاضر به این صورت ضبط گردیده است:

کار آن دارد نه این ای بی‌هنر کی خبر یابد از او هر بی‌خبر

(عطار، ۱۳۵۸: ۵۵)

پس از ذکر این مطالب، به بحث « بغض » می‌پردازد و آن را دشمنی دیگر برای آدمی برمی‌شمارد و با اشاره به حدیث غدیر خم و کسانی که در آن روز، با علی (ع) دست دوستی داده و ولایت را به ایشان تبریک گفته ولی بعد از رحلت ختمی مآب (ص) آنچه کرد که خداوند در قرآن در حق او خبر می‌دهد در آیه شریفه « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آذَدُوا كُفْرًا ». نویسنده این نکته را از زبان آخوند فیض در تفسیر صافی ذکر می‌کند. در پایان این فصل، از تقیّه نیز یاد می‌شود و توصیه دارد که مبادا در همه جا و هر مکانی، به لعن او (کسی که نویسنده مصداق آیه فوق می‌داند که بعد از رحلت پیامبر از گفته خود در خصوص جانشینی علی ابن ابیطالب برگشته و کافر شده) اقدام نمایید مبادا که دوستان وی بشنود و دشمنی در بین مردم بیشتر گردد. وی این بحث را با بیان این آیه به اتمام می‌رساند:

« وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا... »

فصل چهارم: گفتگو در طلب راه حق

در آغاز این فصل ، با استفاده از کلام زیبا و عرفانی عطار، مخاطب خود را به راه حق و طالب این راه بودن ، سفارش می کند و می گوید: « اگر چه فرموده اند از هزار نفر یکی طالب راه حق می شود، عزیز من ، تو آن یک نفر باش. گل باش و خار مباش ... چنانکه شیخ عطار علیه الرحمه می فرماید:

چون فرود آیی به وادی طلب	پیش از آمد هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس کانجا بود	طوطی گردون مگس آنجا بود
جد و جهد اینجا بیاید سالهاست	زانکه اینجا قلب گردد حالهاست ...
خویش را از شوق او دیوانه‌وار	بر سر آتش زند پروانه‌وار

(که البته بیت سوم نیز در منطق الطیر عطار به اینگونه ثبت گردیده است:

جد و جهد اینجات باید سالها	زانک اینجا قلب گردد کارها
----------------------------	---------------------------

و در توضیح این مطلب اشاره دارد که « حضرت حق سبحانه و تعالی نعمتی که بدون استحقاق به بندگان عطا فرموده ، نعمت طلب است. در همه کس پیدامی شود هرگاه ملتفت شد درصدد راه خدا و طلب حق افتاد هرچه در این مطلب و در این راه بیش کوشش نماید شوق و ذوق زیاده می شود . هرگاه درصدد و فکر نیفتاد هرچه در کارهای دیگر کوشش نماید از حق دور می شود.» (همان : ۵۹)

در ادامه این بحث ، نویسنده پس از سفارش به طلب علم با استناد به احادیث نبوی و اشعار بزرگان علم و معرفت ، مجدداً به پرهیز از هوای نفس پرداخته و بر آن سفارش می کند و آنگاه از « فقر » سخن به میان آورده و آن را عاملی می داند که انسان می ترسد و باعث می شود که از راه بازماند و دلیل را آیه « الشیطان یعدکم الفقر و یأمرکم بالفحشاء » بیان کرده و توصیه می کند که در این حال ، سالک باید به خداوند توکل کند و از سخن پیر ، سر برتابد و در ادامه از نماز یادی کرده و آن را وسیله ای برای خودسازی و قرار گرفتن در راه حق و حقیقت می داند و بین نماز مردم و نماز عاشقان و واصلان تفاوت قائل است و سپس به مسئله « فقر » بازگشته و توکل را توصیه می کند.

نویسنده در این فصل به سخنی از خواجه عبدالله انصاری گریزی زده و می‌گوید: « حق تعالی دنیا را بر قومی بیاراست . گفت: این چه جای بلاست . آخرت را بر قومی بیاراست . گفت : این بستان عطاست . و خود را بر قومی بیاراست گفت : ای جوانمردان ! دو گیتی از آن ماست . در این راه جوانمردی و مردانگی می‌خواهد . » (همان : ۶۴) و باز هم توصیه به عدم پیروی از نفس کرده و تشویق به قدم‌گذاردن در مسیر حق با اشاره به اشعار عطار و فقر در این مرحله را عین سلطنت می‌داند .

گفت مجنون گر همه روی زمین
هر زمان بر من کنندی آفرین
من نخواهم آفرین هیچ کس
مدح من دشنام لیلی باد و بس
خوشر از صد مدح یک دشنام او
بهرت از ملک دو عالم نام او

نویسنده در این قسمت از فردی به نام « وفائی » یاد می‌کند که می‌گوید: « گرچه مستی عین ناکامی و لیکن باشد از تو عیش‌ها یکجا مهیا ، گامها یکسر میسر . » این جمله از نظر نگارنده این مقاله ، واضح نبود و لازم است با متخصصان بزرگوار ادب پارسی این مطلب بررسی شود.

در پایان این بخش ، وی ادب را در نظر گرفته و بر آن توصیه می‌کند به خصوص ، زمانی که با بزرگی روبرومی شوید و با تشبیه ساده‌ای ، بزرگان را به درختی مانند می‌کند که هر درختی با او پیوند نمی‌گردد: « علامت شخص بزرگ یکی این است که فرموده اند: وقتی که خدمت بزرگ رسیدی قلب تو قهرا بیاد حق مشغول می‌شود ... شخص بزرگ مثال درخت است . هر درختی با او پیوند نمی‌گیرد با ید لامحاله جنسیت داشته باشد و الا تا پیوند نگیرند ثمری ندارد . » (همان : ۶۶) و در آخر کلام ، نیز داستانی را یاد می‌کند از عابدی که در حال نماز بود و وقتی خبر آمرزش حق را شنید از نماز و طاعت خود دست نکشید و گفت: خداوند کار خود را می‌داند و من نیز کار خود (فرمان برداری و اطاعت) را می‌دانم و همچنان به نماز مشغول شد.

فصل پنجم : در سلوک

در ابتدای این فصل ، باز هم به شیوه نگارش عزیز نسفی در کتاب الانسان الكامل برمی خوریم که اینگونه شروع شده است: « بدان که رونده کیست . مقصد کیست و راه کدام است. » و توضیح می دهد که سالک پس از مدتی جدّ و جهد از حس ، به عقل رفته که « العقل نور فی قلب یُفرق به بین الحق والباطل » و این با عقل معاش تمایز دارد و بعد از مدتی ، رونده ، نورالله می شود. عبدالوهاب دزفولی نیز به مانند دیگر عرفای بزرگ اسلامی ، بین عقل معاش و عقل معاد که منجر به معرفت می شود ، تمایز قائل شده و در این خصوص می گوید: « از چندین هزار سالک که در راه در آیند کمتر بدرجات نورالله رسند. همه در درجه حسّ و عقل می مانند و مقصد و مقصود جمله روندگان ، معرفت حق است و معرفت خدا کار نورالله است و حس و عقل معاش بی بهره و بی نصیب از معرفت حضرت حق. » و عقل معاش را پادشاه روی زمین معرفی می کند که عمارت و آبادی روی زمین از اوست و سپس به سیر سالک می پردازد که : « سیر الی الله و سیر فی الله » دو سیری است که سالک دارد و بر سیر الی الله منزل نیست بلکه خود ، راهی هم نیست» و ادامه می دهد « از تو تا خدا راهی نیست من باب اینکه ذات خدا نامحدود است و نامتناهی ، اول و آخر و فوق و تحت و یمین و یسار ندارد. »

نویسنده پس از بیان توضیحاتی در باره شریعت و طریقت و حقیقت ، عمل اهل طریقت را در ده جزو میدانند : طلب خداوند - طلب دانا که بی دلیل نمی توان راه رفت - ارادت - فرمان بردن - ترک - تقوی - کم گفتن - کم خفتن - کم خوردن - عزلت و توصیه می نماید که اگر از این ده ، یکی کم شود به جایی نرسی . سپس به مسئله جذب و سلوک می پردازد و جذب را عبارت از «کشش معرفی می کند و سلوک را کوشش و عروج را بخشش.» و ادامه می دهد که « جذب از طرف حق است و آنچه از طرف بنده است ، میل و ارادت و محبت است.»

وی در ضمن بیان احداث نبوی در این فصل در باب موضوع خود، اشاراتی نیز به مجذوب و سالک و مجذوب سالک و سالک مجذوب دارد که این هم تداعی کننده سخن عزیز نسفی و نجم رازی در مرصادالعباد می باشد. و از شیخ شهاب الدین یادی می

کند که در معارف العوارف آورده: «از این چهار قسم، یک قسم شیخی و پیشوایی رامی شایدو آن مجذوب سالک است مابقی سزاوار و شایسته شیخی و پیشوایی راندارند.» (همان: ۷۳)

در این قسمت، نویسنده به بیان معنی لغوی و اصطلاحی سلوک می پردازد: «سلوک در لغت عبارت از رفتن است مطلقاً یعنی رونده چه در عالم ظاهر سیر کند چه در باطن. و نزد عرفای حقه، مقصود از سلوک، همان رفتن به سوی حق و سیر الی الله است و... سلوک عبارت از رفتن و مبدل شدن صفات رذیله است به صفات حسنه» (همان: ۷۳) و در پایان این فصل، نیز همچنان بر طلب تأکید دارد و با تمثیل مطلب رابه اتمام می رساند.

فصل ششم: در بیان مجملی از اخلاق حمیده

در ابتدا سفارش به خلق نیکو است که اعلی مرتبه آن مختص حضرت ختمی مآب است که حضرت حق در این رابطه می فرماید: «أَنْكُ لَعَلِي خَلْقٍ عَظِيمٍ» و پس از توصیه به خلق نیکوی پیامبر و اهل بیتش، به این نکته اشاره می کند که در زمان ما و بغیر از این بزرگواران، کسانی هستند که دارای خلق نیکومی باشند. از جمله از آخوند ملاعلی دزفولی که خالوی مرحوم حجه الاسلام مرحوم شیخ مرتضای انصاری نام می برد و برخورداری که وی بآزدی که شب هنگام به منزل آخوند رفته، دارد و سرانجام دعای خیر و خلق نیکوی وی باعث توبه دزدشده و فردی باتقوی و پرهیزکاری شود. همچنین از جناب امام جمعه آقاسید حسین شوشتری که بسیار مقتدر و صاحب علم و صاحب‌دند نیز به نیکی یاد می کند و مشابه چنین مواردی را در بایزید نیز جستجو می کند که مهربانی وی نیز باعث توبه مطرب می شود. به این ترتیب، عبدالوهاب دزفولی خلق نیکور را سرمایه دنیا و آخرت دانسته و بدخلقی و ترش رویی را مایه خسران دنیا و آخرت. خاصه اگر به دشنام برسد یا منجر به زدن و کشاکش گردد. به همین منظور به نقل داستانی از شرفیابی اعرابی به محضر پیامبر اسلام می پردازد که از آن حضرت، طلب

نصیحتی می کند که همه وقت بکار آید. پیامبر در سه مرتبه می فرمایند: خلق نیکو و تحمل در وقت خشم.

نویسنده در ادامه بحث در خلق نیکو، به احادیث دیگر نیز می پردازد و ضمن توضیح و تبیین آن، به این مهم توصیه مؤکد دارد به گونه ای که، علاوه بر اینکه به حرمت خون آدمیان - بنابر حدیث قدسی - اشاره دارد حتی در کشتن حیوانات نیز تأمل را لازم می داند.

در سرانجام این بحث، سخن از غیبت و پرهیز از آن، پیش می آید و با این جمله از شاه اولیاء: «الغیبه سلاح العاجز» اظهار امیدواری می کند که حضرت واجب الوجود دست و زبان ما را از آزار خلق حفظ کند و با استناد به خیر الکلام قلّ و دلّ مطلب را با این ابیات که به نظر می رسد از فقیر شیرازی است، به اتمام می رساند:

دل گفت مرا علم لدنی هوس است تعلیم کن اگر تو را دسترس است
گفتم که الف گفت دگر هیچ مگوی در خانه اگر کس است یک حرف بس است

فصل هفتم: در قناعت

این فصل، یکی از فصولی است که بیشترین تصحیح را دارد و در متن خط خوردگی فراوانی دیده می شود که جمله ها به گونه ای دیگر در بالا یا در حاشیه متن نوشته شده است و در پاره های از موارد باعث از هم گسیختگی کلام می شود. در این بخش، قناعت را گنجی بی پایان و عطایی بی اندازه می داند که حضرت حق به هر کس لطف فرموده، او راقانع خواهد کرد و قناعت را یکی از شرایط سلوک معرفی می کند و سپس به ذکر احادیثی از حضرت علی (ع) در توصیه به قناعت و روش زندگی ایشان می پردازد و در تأیید کلام خود به ذکر شواهدی از بزرگانی چون شبلی، افلاطون... آورده است.

نویسنده در بیان قناعت اینگونه توضیح می دهد که ابتدا باید از زبان شروع کرد که باقی اعضاء سالم باشند و بعد در دیگر اعضا و جوارح و پس از ذکر حوادث نبوی «عزّ من قنع ذلّ من طمع» به این مضمون که: شخص قانع عزیز و مرد باطمع ذلیل خواهد بود،

نقل قولی نیز از خواجه عبدالله انصاری آورده می‌شود که می‌گوید: «همیشه رنج مردم از سه چیز است: از قسمت بیش می‌خواهند، از وقت بیش می‌خواهند، و آن دیگران از آن خویش می‌خواهند.» (همان: ۹۳)

عبدالوهاب این قسمت را بادعای برعطای قناعت از جانب حق و حفظ از حرص به پایان می‌رساند و این جمله را دلیل بر این دعا ذکر می‌کند: «الرزق مقسوم و الحریص محروم و المحیل مذموم».

فصل هشتم: در خاموشی

این قسمت از رساله حاضر، از همان ابتدا، دارای خط خوردگی و تصحیح بسیار است و حاشیه نویسی که در اطراف متون دیده می‌شود بگونه‌ای است که برای خواندن آن، لازم است صفحه به زاویه ۹۰ درجه گردش کند. با این اوصاف و پس از تصحیح، نویسنده متن خود را با ذکر داستانی از لقمان حکیم آغاز می‌کند. زمانی که مملوک بوده و ارباب در طی دو مرحله از وی می‌خواهد گوسفندی راذیح کرده و بهترین عضو بدنش را کباب کرده، بیاورد. در هر مرتبه، لقمان، زبان و دل حیوان را تقدیم می‌کند و دلیل را اینگونه توضیح می‌دهد: «زبان و دل بهترین اعضا هستند، وقتی که موافق باشند و بدترین اعضا هستند، وقتی که مخالف باشند.» (همان: ۹۴)

در این فصل، پی در پی به داستان برمی‌خوریم که در تمامی آنها، توجه به صداقت و پرهیز از دروغ و رعایت خاموشی، به عنوان پیام اصلی می‌باشد. عبدالوهاب در صفحه ۹۷ رساله خود، از نطق به عنوان شهوت یاد می‌کند: «... هیچ شهوتی قوی‌تر از شهوت نطق نیست که انسان همیشه میل به سخن گفتن دارد... بسا می‌شود از یک کلمه مفسده کلی برپای می‌شود بلکه نعوذ بالله قتل نفس واقع می‌شود. باید انسان ملاحظه نماید سخن هرگاه امر حق است و لو مردم را تلخ آید بگوید هرگاه امر حق نباشد هرچه در نظر مردم شیرین باشد نگوید که فرموده اند من صمت نجی». با توجه به اهمیت سخن، نویسنده بر خود لازم می‌داند که از عیب پوشی نیز کلامی به میان آورده و می‌گوید: «در صورتی که عیب کسی را بگویی حضرت جل و علا، پرده‌تور خواهد درید و علاوه بر این،

ایجاد دشمنی می کند.» و داستانی از ولایت دزفول نقل می کند که کسی ، دزدی کردن دیگری را می بیند و آن رافاش می سازد و همین امر باعث دشمنی و مرگ بیننده شده و بدنبال آن موجب هلاکت سه نفر می شود. نگارنده با بیان این مثل « از کوزه همان تراود که در اوست» نتیجه می گیرد که هرکس رابخواهی بشناسی از زبان او بشناس. « (همان : ۹۹)

در ادامه نیز به سنت پیشین ، به حدیثی از شاه اولیا ء استناد می کند که می فرماید: « سلامه الانسان فی حفظ اللسان «و در فواید خاموشی می گویند:» من قلّ کلامه کثر عقله و من کثر کلامه قلّ عقله « و حضرت کبریایی نیز در کلام مجید خود در وصف مؤمنان آورده است:» والذین هم عن اللغو معرضون « مؤمن کسی است که از کلام لغو و حرکت لغو اجتناب نماید و سالک باید گذشته از اینکه کلام بیهوده نگوید علی الدوام بیاد حق ، قلبا مشغول باشد. (همان : ۱۰۰)

همچنین در بیان داستانی از داود نبی و حضرت لقمان که معاصر بودند در زمانی که حضرت داود برای ساخت زره ، اقدام به خم کردن آن می کند و این برای لقمان نبی ، جای سوال است ولی عقل و حکمت وی اجازه پرسش رانمی دهد وقتی که زره کامل شد حضرت داود آن را وسیله خوبی برای جنگ معرفی می کند و لقمان نیز خاموشی را بهترین چیز برای شخص. داود (ع) کلام وی را تصدیق نموده می فرماید:» عزیز من ، زبان را از حرف بیهوده نگاهدار که خسران دنیا و عقبی از زبان است.»

وی سخن گفتن سالک را اینگونه توصیف می کند: « سالک باید جزا برای حق و رضای حق سخن نگوید چنانچه بقاعده سخن ، بخاریست که از قلب ساطع می شود. هرگاه سالک لب فروبندد و آن بخار چون ابر که از دریا برخیزد هنگام باریدن در قلب می بارد شخص سالک صاحب دل می شود. هرگاه سخن بسیار گوید و برای حق نباشد قلب شخص سالک بی قوه و استعداد خواهد شد.» در تأیید این مطلب استناد به روایتی از زمان موسی (ع) کرده و باز هم داستانی نقل می شود که چون فقیری تمام حرفهای پیامبرش را به جهت دنیا و مال دنیا نقل می کند از رحمت حق دور می افتد. در پایان این بخش ،

از حاجی شیخ جعفر شوشتری یادی می‌شود که در کتاب خصایص الحنیّه نوشته است: «دوصفت است که قساوت می‌آورد یکی حبّ دنیا و یکی کلام بیهوده و لغو.» و با توجه به حدیث نبوی «حب الدنيا رأس کل خطیئه» اشاره می‌کند که سرّ جمیع معاصی، محبت دنیاست. ببین حرف بی‌ثمر و لغو چقدر بداست و ضرر دارد که در مقابل محبت دنیا فرموده اند.

فصل نهم: در سخاوت

این یکی از فصول طولانی است که با کمتر خط خوردگی و حاشیه نویسی همراه است. در این بخش آمده، سخاوت یکی از صفات خداوند است و به همین ترتیب، انسان نیز باید متخلق به این صفت نیکو گردد. در معنی سخاوت، سخنی از خواجه نصیرالدین طوسی آورده که فرموده: اُتدري معنی الجواد من يعطی بلاعوض، یعنی آیا می‌دانی معنی جواد را، جواد یعنی کسی که عطا نماید بدون عوض. چنانکه مولوی نیز می‌فرماید:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

و بیان می‌شود که سخاوت در نزد سالک در مرحله اول، بذل جان است و در حدیث نبوی است که «البخیل لا یدخل الجنّه ولو کان عابداً والسّخی لا یدخل النار ولو کان فاسقاً».

در این قسمت، تعداد داستان‌ها و تمثیل‌ها نسبت به فصول گذشته، بسیار است بگونه‌ای که از برای سخاوت، چندین حمایت آورده شده که بیشتر از زمان موسی (ع) است و در همه، تأکید بر سخی بودن دارد و اینکه باید نسبت به شناخت افراد محتاط بود. این طور نیست که مثلاً هرکس که لباس مندرسی دارد از اولیاء خداست اگر چه امروزه هستند افرادی که از بی‌اطلاعی مردم سوء استفاده کرده و در هر موقعیت و مکانی، با ابراز چند جمله حکیمانه یا بخشش ظاهری، خود را تا مرحله قطب بالامی‌برند. واضح‌ترین معنی سخاوت رادر این حکایات می‌توان یافت و آن زمانی است که موسی (ع) قصد قتل سامری را دارد و خطاب می‌رسد اورانکش چون صفت سخاوت

دراوست. و یا زمانی که ایشان از فرعون به خداوند شکایت برده که: تا کی راضی می شوی که این ادعای بیجا را بنماید و بین اسرائیل را اذیت کند، خطاب می رسد: ای موسی، نمی بینی که فرعون چقدر مخلوق مرا همه شب طعام می دهد.

پس از این داستان ها به توضیح اصلی مطلب باز می گردد و سخاوت هریک از اعضاء بدن را مشخص می کند و اول سخاوت رادرنزدسالک، بذل مال می داند (اگرچه نباید در بند جمع کردن مال باشد) و سخاوت زبان به مشغول بودن به ذکر حق، سخاوت چشم، بدیده تحقیق و عبرت نظر نمودن به صنع حق و... و در نهایت سخاوت قلب آن است که آن را به خیالات فاسده، بازیچه دیو نسازد.

در ادامه باز هم به داستان برگشته و از دزفول حکایتی در سخاوت نقل می کند که پناه دادن یک غریبه و آب و غذا دادن به وی در روزهای گذشته توسط نگارنده باعث می شود که قافله ای از دست راهزنان و دزدان ایمن شود چرا که فرد مورد نظر، مهتر دزدان بوده و عبدالوهاب در زمان بخشش، او را نمی شناخته است و این را به عنوان تجربه شخصی در پایان این فصل بیان می کند.

فصل دهم: در انصاف

در آغاز این فصل، از آفرینش آدمی سخن به میان می آید که انسان باید نسبت به پروردگار خود انصاف داشته باشد که او را از عدم بوجود آورده و خلعت خلقت انسانی در او پوشید و همه مخلوقات را در خدمت وی قرار داد:

همه از بهر تو سرگشته و فرمانبردار شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری

و با ذکر سرگذشت حضرت ایوب(ع) نتیجه می گیرد که سالک باید انصاف بدهد و بفهمد که هیچ چیز از خود ندارد و نداشته. العبد بما فی یده کان لمولاه و در قرآن نیز آمده «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله واللّه هو الغنی» و این آیه بیانگر آن است که فقر ذاتی تو است و سپس به بحث واجب الوجود می پردازد و یادی از امام سجاد(ع) می کند و رنج ها و مصیبت هایی که آن حضرت دید و کشید و فریضه ای از صحیفه سجادیه رانیز ارائه می کند و آن را دلیل بر شناخت عظمت خداوند معرفی می کند و تأکید می ورزد که سالک

باید بداند که از آن خود هیچ ندارد و همه از خداست و خود بینی در مذهب سالک، کفر است که اظهار منیت نماید. چنانکه خواجه می‌فرماید:

تا علم و فضل بینی به معرفت نشینی یک نکته است بگویم خود را مبین که رستی

و بر این مضمون اشاره‌ای به سخن حضرت زینب (س) در کربلا دارد که فرمود: «الهی این قلیل قربانی را از آل محمد (ص) قبول بفرما، دلیل بر شناخت خدای خود است.» (دزفولی، ۱۳۵۸: ۱۲۴) و در ادامه از فریضه دعا سخن به میان آورده و توصیه دارد که اگر بنده چیزی بخواهد به رسم دعا باید که خداوند دعای بنده اش را دوست می‌دارد و حکایتی از آخوند ملا عبدالصمد در بحر المعارف ذکر می‌شود.

پس از ذکر دعا و توضیحات آن، از غیبت نهی کرده و گناهان دیگر را یکی یکی برمی‌شمارد که اگر تو اینگونه عمل کنی، در نظر بگیر که چگونه بر تو می‌گذرد و انصاف را چگونه بکار می‌بری. پس لازم است از ارتکاب گناه پرهیز کنی. سپس به ذکر داستانی از ملاقات شقیق بلخی و بایزید و مناظره آن دو با هم پرداخته و اشعار خواجه حافظ را در تأکید مطلب خود می‌آورد:

ز ساقی کمان ابرو شنیدم که ای تیر ملامت را نشانه
نه بندی ز آن میان طرفی کمروار اگر خود را ببینی در میانه
برو این دام بر مرغی دگر نه که عنقارا بلند است آشیانه

باز هم به سالک برمی‌گردد و پس از بیان توضیحاتی، متعهد است که «سالک باید دقیقاً غفلت نداشته باشد و دایم در تفکر باشد. دو بال سالک یکی فکر است یکی ذکر، باید با این دو بال پرواز نماید و فکر بالاتر از ذکر است که فرموده اند: تفکر ساعه خیر من عباده سبعین سنه» (همان: ۱۳۱) و باز هم تأکید بر تفکر نمود که سالک باید انصاف خود را بکار برد. خواجه فرمود:

پیر ما گفت خطا در قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

و با ذکر معنی این بیت، این فصل را به اتمام می‌رساند.

فصل یازدهم: در محبت

طولانی‌ترین فصل این رساله است که حدود ۳۰ صفحه رابه خود اختصاص داده که هم دارای حاشیه نویسی است و هم بیش از سایر فصول از اشعار فارسی و عربی بهره گرفته است.

در این قسمت ، نویسنده از بنای عالم که بر محبت است سخن می گوید و با کلام زیبا و یه شیوه عزیز نسفی شروع می کند. « بدانکه مایه جمیع نیکوئیها محبت است . همین که عقل انسان تمام شد و به کمال رسید عشق پیدامی شود چونکه مقصود حضرت کبریائی جلّ و علا حبّ است و بس. چنانچه حضرت داود (ع) عرض کرد « الهی لِمَ خلقت الخلق؟ فرمود : کنت کنزاً مخفیا... » (همان : ۱۳۲) و ادامه می دهد که در ذات خداوند هیچگونه تغییر و تبدیلی نیست و إنّ الله تعالی خالق العدم كما هو خالق الوجود. چنانچه حافظ می فرماید:

سایه معشوق گر افتاد بر عاشق چه شد
ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
مولوی گوید:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

و سپس در معنی حدیث قدسی فوق بحث می کند و معتقد است که چند لفظ به اجماع صاحبان لغت معنی ضدّ دارند از جمله لغت خفی رادراصل به معنی ظاهر می داند که منظور آن است نه اینکه خداوند مخفی بوده بلکه تو مخفی بوده ای و تو رابوجود آورده ام که بشناسی . عطار در این رابطه می گوید :

غافل غفتا به زاری کی خدا مردم از حسرت دری بر من گشا
رابعه آنجا مگر نشسته بود گفت ای غال کی این در بسته بود

عبدالوهاب دزفولی ۹۹ درصد محبت را از آن پیامبر و اهل بیتش می داند و یک جزء از آن مردم و علت موفقیت پیغمبر اسلام را در محبت معرفی می کند و اینکه هرگز کسی را نفرین نکرده بلکه در حق همه دعا می فرمود اگرچه از نظر سال ، کمتر از سایر انبیاء در بین مردم بودند.

نویسنده در ادامه مطلب خود، گریزی به شب معراج می زند که خداوند می فرماید: «تو عاشق و من معشوق، تو عابد و من معبود، لولاک لما خلقت الافلاک. تورا از برای خود خلق کردم و مردم را از برای تو» و در کلام مجید قسم یاد می کند: «لعمرك انهم لفی سكرتهم یعمهون» و به مانند دوستی که به جان خود قسم می خورد، و این نبود مگر از محبتی که آن بزرگوار داشت. (همان: ۱۳۶)

در ادامه این بحث، وی مفصل از محبت پیامبر والگوبودن وی سخن می گوید و آن حضرت را مرآت و آینه‌ای از محبت الهی و صفات حق می شمارد بگونه‌ای که خود می فرماید: «مَنْ رَانِی فَقَدْ رَانَ الْحَقَّ: هرکس مرا دید خدا را دید» و از اشعار شیخ عطار به عنوان شاهد مطلب خود استفاده می نماید:

گفت مجنون گر همه روی زمین
هر زمان بر من کنندی آفرین ...
خوشر از صد مدح یک دشنام او
بهر از ملک دو گیتی نام او ...

(همان: ۱۳۶)

و بر سر داستان‌هایی از زمان موسی و حضرت علی (ع) و امام سجاد (ع) می رود و از دیگر اشعار عطار و مولانا نیز بهره می گیرد و از داستان مجنون نیز به عنوان تمثیلی دیگر یاد کرده که سرگشته و سرگردان، روزی عزم حضور در قبیله لیلی می کند و به دنبال راهی است که عجزه‌ای را می بیند و با او همراه می شود. نگارنده در این قسمت، ۱۴ بیت عربی از زبان مجنون آورده و سپس به توضیح مضامین و تعبیر آن می پردازد. در این فصل، آنچه بیشترین متن را به خود اختصاص می دهد عشق مجنون و محبتی است که به لیلی داشته و در آن سخنان عطار و دیگران بهره‌ها گرفته شده است و سپس نویسنده به نصیحت می پردازد و با بیان سخنی از شاه اولیاء (ع) توصیه به معرفت و تحصیل محبت می کند و اینکه برگزیده نباید گریست بلکه می تواند عبرتی باشد برای در نظر گرفتن آینده. در اینجا می فرماید: «ما جاء مضمی و ما سیأتیک فأین قم فاغتنم الفرصه بین العدمین» که البته به نظر می رسد با توجه به معنای آمده (آنچه آمد، گذشت) حدیث صحیح باشد ولی در دیگر کتب به این شکل هم آمده: ما فات مضمی ... و به معنی

آن است که آنچه گذشت، دیگر گذشته و بررسی این نکته ضرورتی است که باید انجام شود.

فصل دوازدهم: درحیرت و استغناى حضرت کبریائی

این بخش نیز به مانند چند فصل گذشته با بسم الله الرحمن الرحيم شروع شده و با سخنی از پیامبر اسلام (ص) که می‌فرمایند: «ربّ زدنی فیک تحیراً» و اشاره دارد که تفکر در ذات حق ممکن نیست و همچنان به ذکر حکایات مختلف پرداخته و براین امر تأکید دارد که هرآنچه که حضرت حق انجام می‌دهد، برای آدمی، جای بسی شگفتی است. دریک داستان اشاره به شیطان می‌کند که به محضر نبی مکرم اسلام رسیده و عرضه می‌دارد که من معلم ملائکه بودم و شما تخت مرادرمعراج دیدید و عبادات بسیار نمودم و با یک کینه مردودشدم و تاج لعمرك بر سرتو نهاده شد و این درحالی است که نه هدایت به دست تو است و نه ضلالت مردم به دست من. منظور آن است که هرچند پیامبر برای هدایت تلاش کند باز هم این امر درمشیت الهی است همانگونه که درقرآن نیز به این مسئله اشاره شده است.

به این ترتیب، داستان‌ها ادامه می‌یابد و عذاب خواستن نوح نبی (ع) برای قوم خود را مفصل بیان کرده که دربین آنان، دونفر عابد و عارف بودند. اولی که روییل نام داشت از عذاب راضی و خوشنود می‌گردد ولی نفر دوم یعنی تنوخوا ناراحت می‌شود و دربین قوم رفته، به آنان وعده عذاب الهی رامی‌دهد. مردم نگران، روبه وی آورده و از او می‌خواهند برای رفع آن، راهنمایی شان کند. تنوخوا از مردم می‌خواهد که به خارج از شهر رفته، بچه‌ها را ازوالدین جداکنند (حتی حیوانات) و همه با عجز و ناله و زاری به درگاه خداوند التماس و التجا نمایند که عذاب برطرف شود. سرانجام رحمت الهی بجوش آمده و عذاب درجایی دیگر فرود می‌آید. وقتی نوح نبی (ع) به شهر بازگشته می‌بیند که مردم سالم هستند از کرده خود پشیمان شده و باز از شهر خارج می‌شود و سرانجام پس از طی شدن جریاناتی به شکم نهنگ می‌افتد و در آنجا در حال تسبیح است: «لا اله الا انت سبحانک انی كنت من الظالمین» نویسنده این داستان را ذکر می‌کند که علت نجات آن

پیامبر را تسبیح مدام حضرت حق می داند و در ادامه آن به حدیثی دیگر اشاره دارد که می‌فرماید: «النَّاسُ كُلُّهُمْ هَالِكُونَ إِلَّا الْعَالَمُونَ وَالْعَالَمُونَ كُلُّهُمْ هَالِكُونَ إِلَّا الْعَامِلُونَ وَالْعَامِلُونَ كُلُّهُمْ هَالِكُونَ إِلَّا الْمُخْلِصُونَ وَالْمُخْلِصُونَ فِي خَطَرٍ عَظِيمٍ»
قرب سلطان آتش است ای کام جو گر غشی داری گریزان شو از او

با وجود داستان‌های مکرر که در این فصل آمده، همه از محبت حق سخن می‌گویند و آنچه که تحیر آدمی را برمی‌انگیزاند. ولی در زبان عرفان، هیچ تعریفی از استغناء دیده نمی‌شود.

در ادامه، نگارنده به قهر و غضب الهی روی آورده و اشاره دارد: «چنانچه رحمت حق انتها ندارد قهر و غضب او هم انتهای ندارد.» (همان: ۱۷۸) و برای تکمیل مطلب خود، به تمثیلی از زبان چنگیز... می‌پردازد که چنگیز با وجود کشتارهای بسیار، از مؤاخذه حق می‌ترسد.

در سرانجام این بخش، لزوم ۴ صفت در آدمی را برای هدایت بیان می‌نماید که شامل:
۱- حب دنیا نداشته باشد. ۲- تعصب نداشته باشد. ۳- مقلد نباشد. ۴- نفع و ضرر خود را بتواند تمیز دهد. و با توضیحاتی درباره احکام تقلید و مقلد، مطلب خود را به اتمام می‌رساند.

نویسنده در پایان این قسمت، اشاره می‌کند که کتاب «معارج السالکین» در دارالخلافه طهران در عهد دولت ابد مدّت السلطان بن السلطان ناصرالدین شاه قاجار، فی یوم الاحد شهر شعبان المعظم ۱۳۵۸ تمام شد و اظهار امیدواری می‌کند که برادران دینی و اخلاقی و روحانی به نظر محبت و دوستی بر آن بنگرند و تصحیح نمایند و عیوب آن را برنشانند و سپس به ذکر دعا می‌پردازد و این بیت را اضافه می‌کند:
هر که به اندازهٔ ادارک خویش شرح دهد حال دل زار خویش

نتیجه‌گیری:

بنا بر آنچه که از مطالعه این اثر می‌توان بدست آورد آن است که:

- ۱ - رساله معارج السالکین ، یکی از کتب معتبر عرفانی -تعلیمی است که توسط عبدالوهاب دزفولی و به خط شاعر به رشته تحریر درآمده و اگرچه تصحیحی برآن صورت گرفته است ولی همچنان ناشناخته باقی مانده است و لازم است این اثر ارزشمند مورد توجه ادب دوستان و ادب پژوهان واقع شده و درکنار تعلیم عرفان و کتب عرفانی ، به عنوان کلیدی برای فهم آسان مطالب ، قرار گیرد.
- ۲ - در آغاز تعدادی از فصول ، شاهد این هستیم که نویسنده ، به مصداق حدیث معروف « کل امر ذی بال لم یبدء بسم الله فهو ابتر » فصل مورد نظر خود را با نام خداوند و با « بسم الله الرحمن الرحیم » شروع می کند.
- ۳ - متن صریح این رساله بیانگر آن است که نگارنده با آراء و عقاید عرفای بزرگ مثل ابن عربی که در نظرات عزیز نسفی نمود یافته ، آشنایی کامل دارد.
- ۴ - با بررسی شیوه نگارش متن ، می توان شواهدی از الگوگیری نگارنده از منش و روش عزیز نسفی که در کتاب الانسان الکامل بکار گرفته ، ملاحظه نمود.
- ۵ - آشنایی عارف مورد نظر با عرفای سلف که نمود اشعار و نظرات آنان به عنوان شاهد و تمثیل در بسیاری از موارد آشکار شده است . از جمله مولوی ، عطار و حتی حافظ
- ۶ - اطلاعات دقیق و حساب شده نویسنده از داستان های قرآنی ، تمثیلی ادبی و حتی مسائل اتفاق افتاده در منطقه و دیار خویش که به تناسب موضوع از آن استفاده شده است.
- ۷ - داشتن نثر روان ، ساده و قابل فهم و بدور از تکلفات و صنایع بدیع ادبی و صورخیال که کلام را برای خواننده ، شیرین و روان می سازد . نویسنده در خلال متن خود ، به جز چند تشبیه ساده و زود فهم و تمثیل ، از صور خیال بهره چندانی نبرده است.
- ۸ - بکار گرفتن اشعار ی که به نظر می رسد از آن نویسنده رساله می باشد در بین متن ، به گونه ای که با لفظ « لمؤلفه » مشخص شده است.

- ۹ - شیعی مذهب بودن وی خصوصاً ارادت ویژه ای که نامبرده به حضرت علی ابن ابیطالب دارد در طول متن به وضوح معلوم و مبرهن است .
- ۱۰ - استفاده از القاب مناسب به منظور خطاب به بزرگان دین با عناوین: ختمی مآب (پیامبر اسلام -ص-) ، شاه اولیاء (علی ابن ابیطالب) ، قمر نقاب (حضرت زینب کبری -س-)
- ۱۱ - تقسیم فصول این به رساله به ۱۲ بخش ، که با توجه به شیعی بودن نگارنده ، می تواند به مصداق ائمه دوازدهگانه باشد.
- ۱۲ - آشنایی کامل با تفاسیر قرآن کریم و احادیث و استفاده مناسب در متن با توجه به موضوع مورد بحث
- ۱۳ - دارابودن منش و روحیه بزرگوارانه در ارائه مطلب و درخواست از خواننده جهت رفع اشکالات و عیوب احتمالی آن .
- ۱۴ - فراموش نمودن تعلیم و آموزش در طول مباحث با استفاده از حکایات ، تمثیل و اشعار و داستان ها
- ۱۵ - استفاده به کرات و به تناسب موضوعات از نصیحت در بین مباحث و در پایان آن (برخلاف عزیز نفسی که در کتاب انسان کامل خود ، فقط در انتهای بحث به نصیحت می پردازد.)
- ۱۶ - عدم توضیح کافی اصطلاحات عرفانی از نظر لغوی و تعبیرات عرفانی در بسیاری موارد (به استثنای سلوک)

منابع و مأخذ :

- ۱ - قرآن کریم .
- ۲ - انوشروان رازی نجم‌الدین معروف به نجم دایه . (۱۳۸۴) . **مرصادالعباد** ، محمد امین ریاحی ، انتشارات علمی و فرهنگی ، چاپ و نشر علمی و فرهنگی .

- ۳ - پور کاظم حاج کاظم . (۱۳۷۸). **نگاهی به مشاهیر علم و ادب خوزستان** ، سوسنگرد: انتشارات سرزمین خوز .
- ۴ - خطیب رهبر خلیل . (۱۳۹۲). **دیوان غزلیات حافظ** ، تهران: انتشارات صفی علیشاه .
- ۵ - درایتی مصطفی . (۱۳۹۱). **فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)** ، تهران ، چاپ و صحافی قلم ، قم ، انتشارات سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران .
- ۶ - دزفولی الاصل همدانی عبدالوهاب . (۱۳۵۸). **معارض السالکین** ، نسخه خطی ، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی ، به شماره بازیابی ۱۷۷۷۷.
- ۷ - زمانی کریم . (۱۳۸۳). **شرح جامع مثنوی معنوی**، تهران: انتشارات اطلاعات ، دفتر دوم .
- ۸ - سجادی سید جعفر . (۱۳۹۳). **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی** ، تهران: انتشارات طهوری .
- ۹ - شفیعی کدکنی محمد رضا . (۱۳۹۲). **منطق الطیر عطار نیشابوری** ، تهران: انتشارات سخن .
- ۱۰ - شمیسا سیروس . (۱۳۷۰). **انواع ادبی** ، تهران: انتشارات باغ آینه .
- ۱۱ - قائم مقامی سید عباس . (۱۳۷۰). **آثار و افکار صدرالدین کاشف دزفولی** ، مجله کیهان اندیشه ، شماره ۳۸ ، صفحات ۷۷-۹۳ .
- ۱۲ - محمود الغراب محمود . (۱۳۸۶). **عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی** ، سید محمد رادمش ، تهران: چاپ نیل ، انتشارات جامی .
- ۱۳ - نسفی عزیزالدین . (۱۳۹۲). **کتاب الانسان الکامل** ، سید ضیاء الدین دهشیری ، تهران: انتشارات طهوری ، چاپ گلشن .
- ۱۴ - واله داغستانی علیقلی . (۱۳۸۴). **تذکره ریاض الشعرا** ، سید محسن ناجی نصرآبادی ، تهران: انتشارات اساطیر .
- ۱۵ - وحید دستگردی حسن . (۱۳۸۸). **مخزن الاسرار حکیم نظامی گنجوی** ، تهران: انتشارات زوآر ، چاپ خاشع .
- ۱۶ - یلمه‌ها ، احمد رضا . (۱۳۹۱). **اندرزنامه ، رساله تعلیمی تازه یافته بسمل شیرازی** ، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی ، سال چهارم ، شماره ۱۶ ، صفحات ۸۳-۱۰۲ .



-
- ۱۷- _____ . (۱۳۹۱) . کارکردهای تعلیمی ادبیات فارسی ، پژوهشنامه ادبیات
تعلیمی ، سال چهارم ، شماره ۱۵ ، صفحات ۹۷-۱۲۰ .

«منظومه اخلاقی» اثری نفیس در زمینه ادبیات تعلیمی از شاعری ناشناخته

دکتر احمدرضا یلمه‌ها¹

کرامت نامجو²

چکیده

آثار ادبی را از حیث موضوعی و محتوایی به چهار دسته: حماسی، غنایی، نمایشی و تعلیمی تقسیم کرده‌اند. در این میان دایره ادبیات تعلیمی وسعت شگرفی دارد. چرا که در میان گونه‌های مختلف ادبی جای گرفته و به شکل‌های مختلفی بروز و ظهور یافته است که نشان گستردگی این عرصه است. اشعار تعلیمی گاه به صورت مستقل و جداگانه است. همانند منظومه‌ها و داستانها و قطعاتی که منحصراً به تعلیم و پند و حکمت و اخلاق میپردازد و گاهی در میان دیگر آثار پراکنده است. یکی از منظومه‌های ناشناخته ادب فارسی، اثری است به نام «منظومه اخلاقی» که تا کنون در غبار فراموشی باقی مانده است و مورد غفلت اهل ادب واقع گردیده است. این منظومه در قالب مثنوی سروده شده است و به صورت مستقل به بیان مفاهیم اخلاقی و پند و اندرز دادن به مخاطب پرداخته است. در این مثنوی به وفور به مضامین اخلاقی و تعلیمی پرداخته شده است به طوری که کمتر بیتی را میتوان یافت که در بردارنده نکته تعلیمی و اخلاقی نباشد. نکات تعلیمی و اخلاقی منظومه حاضر، نگارندگان را بر آن داشت تا ضمن معرفی این اثر ارزشمند، توجه خوانندگان را به بعد تعلیمی این اثر معطوف سازند.

واژه‌های کلیدی: منظومه اخلاقی، شعر فارسی، نسخه خطی، ادبیات تعلیمی.

1- استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

2- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

مقدمه:

ادبیات تعلیمی یکی از مهمترین انواع ادبی است که در فرهنگ و ادبیات هر کشوری یافت میشود و سعی در پرورش قوای روحی و صفات نیک اخلاقی انسانها دارد. در بسیاری از دواوین شعرای فارسی زبان به این نوع ادبی توجه ویژه‌ای شده است و در بسیاری از آثار منظوم و منثور به طور مستقیم و غیر مستقیم به بیان آموزه‌های اخلاقی و پند و اندرز دادن به مخاطب پرداخته شده است. یکی از مهمترین کارکردهای ادبیات تأثیری است که بر روی خواننده خود میگذارد به ویژه تأثیری که حاصل دگرگونی فکری مخاطب باشد این تأثیر از نوع نگاه و بینش یک هنرمند حاصل میشود. ادبیاتی که مباحث اخلاقی، مذهبی، اجتماعی، حکمی و فلسفی را به شکل ادبی بیان میکند در زمره ادبیات تعلیمی قرار دارد. در این راستا نگارندگان بر آن شدند تا در این پژوهش ضمن معرفی اثری با عنوان منظومه اخلاقی که تا کنون ناشناخته بوده است این اثر نفیس را از جهت بعد تعلیمی مورد تحلیل قرار دهند.

معرفی نسخه:

منظومه حاضر توسط شاعری ناشناس، در زمینه مباحث اخلاقی و مذهبی سروده شده است. که نسخه منحصر به فرد این اثر به شماره ۳۹۹۳/۱ در سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران نگهداری میشود. نسخه حاضر در ۵۸ برگ ۱۲ سطر به خط نسخ خوب کتابت شده است. نسخه موجود از آغاز افتادگی و اندکی لک زدگی و پارگی دارد.

«منظومه اخلاقی» اثری است در قالب مثنوی که قسمت اندکی از آن شامل فروع دین بوده و قسمت بیشتری از آن مباحث اخلاقی از قبیل مذمت حب دنیا، مهربانی با همسایگان، بر والدین، سخاوت، ثواب تلاوت قرآن، صلۀ رحم و ... را در بر میگیرد. و مابین این مباحث نیز اشعاری تحت عنوان «مناجات حضرت باری تعالی» آمده است که سراینده در ضمن مناجات با حضرت حق، توفیق تخلّق به خصایل نیکو را خواستار است.

نسخه در آغاز افتادگی دارد.

و با این بیت پایان میپذیرد:

ز ما بادا به روح شاه مردان

درود بی حد و احد فراوان

(نسخه خطی، ۷۴: ب ۳)

معرفی سراینده:

متأسفانه با وجود تلاشهای فراوان، سراینده اثر شناخته نشد. تنها اطلاعاتی که با

تکیه بر متن اثر درباره وی بدست می‌دهد بدین شرح است:

- این کتاب از منظومه‌های تعلیمی اواخر سده دوازدهم و اوایل سده سیزدهم هجری است و در زمره آثار متوسط قرن سیزدهم قرار دارد.
- شاعر از شیعیان اثنی عشری و معتقدان به اهل و بیت عصمت و طهارت بوده است و در جای جای اثر خود، ارادت خود را به ائمه معصومین ابراز می‌دارد.
- شاعر کتاب خود را به محضر شاه مردان، حضرت علی(ع) تقدیم کرده است.
- شاعر در ضمن منظومه اخلاقی به آثار بزرگ ادبی اشاره کرده است و همچنین مباحث مذهبی را به صورت دقیق و موشکافانه بیان کرده است که حاکی از وفور اطلاعات مذهبی و ادبی وی می‌باشد.

منظومه اخلاقی از دیدگاه ادبیات تعلیمی:

«منظومه اخلاقی»، به علت دارا بودن مفاهیم و مضامین اخلاقی، تعلیمی و اندرزگونه، حائز اهمیت است. شاعر در ارشاد مخاطبان و بیان آموزه‌های اخلاقی از کوششی فرو گذار نکرده است. وی در ضمن این مثنوی به صورت صریح و مستقیم به بیان مباحث اخلاقی پرداخته است. قریب به اکثر آموزه‌های اخلاقی ذکر شده توسط سراینده در این منظومه برگرفته از مباحث اسلامی و مذهبی است. چنانچه سراینده در خاتمه کتاب بر این نکته اذعان داشته است که آنچه را به نظم کشیده است در حقیقت تفسیر آیات قرآن و سخنان پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم بوده است.

یکی اصلاً ز پیش خود نگفتم

که آنچه اندرین منظومه گفتم

تمامی هست از تفسیر قرآن

دگر قول رسول و هم امامان

(همان، ۷۲: ب ۱ و ۲)

محور اصلی تفکر سراینده در این اثر، تمسک به آموزه‌های مذهبی است که به واسطه آن شخص از لغزشگاهها رهایی یافته و به سعادت دنیوی و اخروی میرسد. پارهای از ارزشهای اخلاقی و مضامین حکمی که سراینده به همگان آموزش میدهد و توصیه مینماید به قرار ذیل است:

۱- در باب حب دنیا:

سراینده حب و دل بستگی به علایق دنیوی را سرمنشأ تمام لغزشهای انسان در زندگی می‌داند. و مخاطب را به بی رغبتی به دنیا و مافیها دعوت میکند. و او را به قناعت رهنمون میسازد و یاد آور میشود، که انسان پس از کوچ از این سرای فانی هیچ چیزی با خود نخواهد برد.

سر جمله خطاها حب دنیا

رسول حق چنین فرموده بر ما

(همان، ۱۳: ب ۲)

۲- در باب بیاعتباری دنیا:

در این منظومه مکرراً به بیاعتباری دنیا اشاره شده است. و با یادآوری زندگی افرادی چون دقیانوس و قارون توجه مخاطب را بیشتر به بیاعتباری دنیا معطوف ساخته است. و از مخاطب خود خواسته است که فرصت را در این حیات زود گذر غنیمت شمارد. و به نیکی با دیگران رفتار کند.

۳- در باب مهربانی با همسایگان:

حقوق همسایه بر همسایه در این مثنوی مورد تأکید قرار گرفته است. و به مهربانی با همسایگان، عیادت از آنها در هنگام بیماری، پوشیدن عیوب آنها و کمک به تأمین مایحتاج زندگی آنها توصیه شده است.

اگر خواهی که هرگز در نمایی

بکن همسایگان را مهربانی

(همان، ۲۰:۹)

۴ - در باب برّوالدین:

با تکیه به تعالیم قرآن و سخنان پیامبر نیکی به پدر و مادر، در این منظومه مورد تأکید واقع شده است و سراینده اطاعت از پدر و مادر را هم ردیف اطاعت از باری تعالی می‌داند. و تنها در موردی که اطاعت از پدر و مادر سبب فساد دین فرزند شود در سایر موارد اطاعت از آن دو را واجب میدانند و طلب مغفرت از درگاه خداوند را از وظایف اصلی فرزند میدانند.

قرین گشته است اندر نص قرآن

رضای والدین با شکر یزدان

(همان، ۲۱:۹)

۵ - در باب حق اخوت:

از آن جایی که بنا به فرموده پیامبر اکرم(ص) مؤمنان برادر یکدیگر هستند لذا آنان را بر همدیگر حقی است. و شاعر رسیدگی به حقوق برادر دینی و مدد رساندن به وی را در امور مختلف توصیه میکند. و بیان میدارد که انسان باید در این موارد نیت قربت الی الله داشته باشد و نباید به قصد خودنمایی و منت نهادن بر مؤمنان، گامی در این راه بردارد.

برادر را کمک کن ای برادر

چو هستند مؤمنان با هم برادر

(همان، ۲۳:۱)

۶ - در باب مهربانی با عیال:

همسر و فرزندان انسان را حقوقی است بر انسان، که فرد باید همت خود را به برآوردن نیازهای مادی و معنوی آنها معطوف سازد. و از مهمترین وظایف فرد در قبال خانواده این است که: نام نیکو بر فرزندان بنهد، آداب دینی را به آنها بیاموزد و در تأمین مایحتاج آنها بخل نورزد.

به فرزندان خود نام نکو نه

بکن ملّا و آنکه پیشه ده

(همان، ۲۳: ۲)

۷ - در باب میرآت:

میرآت انجام هر نوعی از امور خیر میباشد که سراینده در ضمن اثر خود مهمترین آن‌ها را ختم قرآن، ساختن مسجد، کندن چاه در بیابان، ساختن رباط، ساختن باغ و ... میدانند و انسان‌ها را به انجام این امور ترغیب مینماید. و پرداختن به این قبیل کارها را باقیات الصالحات فرد میدانند.

ندانی گر تو معنی میرآت
غرض از معنی او خیر است خیرات
یکی باشد از آنها ختم قرآن
که کلّ مردمان خوانند از آن

(همان، ۲۵: ۸ و ۹)

۸ - در باب سخاوت:

شاعر منظومه اخلاقی، سخاوت را ستوده است و انسان‌های سخی را خردمندترین انسان‌ها می‌داند که به جای دل بستن به نعمت‌های زوال پذیر دنیوی، با بذل آن در راه خداوند عزت دنیوی و اخروی را برای خود کسب می‌کنند و در جهت تعالی روح خود گام برمی‌دارند. وی معتقد است باید سخاوت و جود از رضای دل باشد نه از روی ریا و اجبار؛ چرا که بخششی که از صمیم دل نباشد در نزد پروردگار هیچ ارزشی ندارد.

سخاوت پیشه کن تا میتوانی
هر آن کس دارد او جود و سخاوت
که در دنیا و عقبا در نمائی
اگر او باشد از اهل شقاوت
چو از بهر خدا باشد ضمیرش
شود از بهر مردم دستگیرش

(همان، ۲۶: ۷-۸)

۹ - در باب ثواب خواندن قرآن:

در منظومه اخلاقی، سراینده فضیلت تلاوت قرآن را از زبان پیامبر بیان میدارد و ثواب و اجر اخروی آن را برمی‌شمارد. وی مؤمنان را پیوسته به تلاوت قرآن دعوت می‌کند -

کند و شروطی را برای تلاوت قرآن بر می‌شمارد از جمله اینکه: شخص باید وضو داشته باشد، در معنی آیات تفکر کند، حضور قلب داشته باشد.

چه از بهر خدا یک آیه خوانی
چه در راهش نهی گنج نهانی
ثواب آیه شاید باشد افضل
بداند این هر آنکس هست اعقل

(همان، ۲۶: ۸ و ۹)

۱۰- در باب ثواب زیارت امامان:

سراینده، شیعیان را دعوت میکند که جهت جلب رضایت خاتم الانبیاء اگر استطاعت مالی و توانایی جسمانی دارند به زیارت مرقد ائمه معصومین بشتابند و مورد آمرزش قرار گیرد.

زیارات امامانت ثوابش
زیارت چون کنی گردی تو مغفور
چه گویم که خدا داند ثوابش
اگرچه راه او ده سال شد دور

(همان، ۳۷: ۶ و ۷)

۱۱- در باب نماز و تشییع جنازه میت و زیارت اهل قبور:

مردگان مسلمان را نیز بر انسان حقوقی است؛ از جمله اینکه: پس از مرگ به غسل دادن، کفن نمودن، نماز بر وی گزاردن و دفن کردن وی پردازند. همچنین به زیارت اهل قبور بروند و برای آنان طلب مغفرت از درگاه باری تعالی نمایند. مخصوصاً پدر و مادر در گذشته را بسیار یاد کنند و برای آنان خیرات دهند که مردگان چشم انتظار خیرات بازماندگان می باشند. زیارت اهل قبول از نظر سراینده یاد آخرت را برای زندگان به همراه دارد.

به یاد آور تو حال مردگان را
دعاهایی که گردیده است منقول
به حمدی یاد کن ارواح ایشان
به ایشان کن که فیالحال است مقبول

(همان، ۴۱: ۴ و ۵)

۱۲- در باب ثواب احیا داشتن:

سراینده با استناد به آیات و روایات قرآن و ائمه عصمت و طهارت لیالی قدر در ماه مبارک رمضان، شب پانزدهم شعبان، شبهای جمعه، شب عید فطر و شب عید اضحی را دارای فضایل فراوانی نسبت به دیگر لیالی برمی‌شمرد و مردم را به شب زنده داری و تلاوت قرآن و ادعیه و عبادات خاصه این لیالی ترغیب میکند.

هر آن کس کاندردین شبهای مذکور کند احیا شود از معصیت دور
به این معنی که شب بیدار باشی به ذکر حضرت جبار باشی

(همان، ۴۲: ۴ و ۵)

۱۳- در باب نوازش یتیمان:

یتیم‌نوازی از خصایل اخلاقی امامان معصومین میباشد که همواره به مسلمانان تأکید نموده‌اند. سراینده با توجه به آموزه های دینی، مخاطب خود را به نوازش کردن یتیمان و رعایت حقوق آنان و پایمال نکردن حق آنها دعوت نموده است.

یتیمان را چو دیدی عاجز و زار به بر گیر و ببوسش رو پدروار

(همان، ۴۳: ۹)

۱۴- در باب صله ارحام:

سراینده در منظومه اخلاقی، اذعان داشته است که خداوند و رسول اکرم (ص) بر صله رحم مکرراً تأکید نموده‌اند. و رسیدگی به احوال آنان و دلجویی از آنها را مخصوصاً در مصایب و همچنین دستگیری از خویشاوندان و عیادت کردن از آنها را تأکید داشته‌اند.

صله گر تو ندانی چیست انعام صله نیکی بود با ذات اقوام
هر آن کس در نسب با تو قریب است بود او ذی رحم معنیش این است

(همان، ۴۴: ۳ و ۴)

۱۵- در باب صبر کردن:

صبر و شکیبایی، منزلی است از منازل دین و مقامی است از مقامات موحّدین که به واسطه آن، بنده به جمع مقربان بارگاه احدیت وارد می‌شود و تا کسی صبر را شعار خویش نسازد، به مراتب ارجمند نخواهد رسید. انسان در مصایب باید صبور باشد چرا که از حکمت امور تنها حق تعالی مطلع است و چه بسا در آنچه برای انسان ناخوشایند به نظر می‌رسد خیری عظیم نهفته است. و انسان با صبر از آزمون‌های الهی سربلند بیرون خواهد آمد.

چو کردی صبر میبودی تو شاکر
کنون از نزد ما اجر تو حاصل

(همان، ۴۶: ۲)

۱۶- در باب دروغ گفتن:

دروغ از جمله گناهان کبیره است که زمینه بسیاری از لغزشها را هموار می‌سازد لذا در این اثر، سراینده مخاطب را از دروغ گفتن و همنشینی با انسانهای دروغگو برحذر داشته است.

کسی را که دروغش گشت عادت
مخواه از او دگر خیر و سعادت

(همان، ۴۶: ۸)

۱۷- در باب غیبت کردن:

پس از دروغ، غیبت از بزرگترین گناهان محسوب می‌شود و عذابی سخت دردناک برای شخص غیبت کننده وجود دارد. و انسانی که دچار جهل و نادانی است و فریب نفس و شیطان را خورده است به غیبت کردن می‌پردازد.

بود غیبت کننده در جهنم
عذابش دردناک و سخت موهوم

(همان، ۴۷: ۸)



۱۸- در باب بهتان زدن:

تهمت زدن از زشت‌ترین کارهایی است که اسلام آن را به شدت محکوم ساخته است، آیات قرآن و روایات متعددی در باره این موضوع وارد شده است. تهمت، تبعات و پیامدهایی دارد. فردی که فردی که فریب شیطان را خورده و به دیگران تهمت میزند در جهنم همنشین شیطان خواهد بود.

مگو بهتان به کس زنهار زنهار بترس از کردگار فرد جبار

که هر کس مؤمنی را ذ کرد بهتان به وقت مردنش چون سگ دهد جان

(همان، ۳۹: ۴ و ۵)

۱۹- در باب قتل مؤمن به ناحق:

خداوند متعال فرموده است: هرکس که شخصی را به قتل رساند گویی که خلق عالمیان را به قتل رسانده است. چرا که نسلی را که از او در وجود میآمده است منقطع ساخته است. بنابراین خداوند جبار عادل او را به سزای اعمالش خواهد رساند و اسفل السافلین جهنم فرود خواهد آورد.

جزای قاتل مؤمن جهنم عذابش را بما والله و اعلم

(همان، ۵۰: ۸)

۲۰- در باب خمر خوردن:

از جمله گناهان کبیره، شرب خمر است که زوال خرد را در پی دارد و بنابراین با زایل شدن عقل و خرد قبح بسیاری از اعمال ناپسند از بین خواهد رفت و مرتکب این عمل از زنا و قتل و... پروایی ندارد. بنابراین شراب ام الفساد دانسته شده است. و مرتکب این عمل را جایگاهی جز جهنم نخواهد بود و نماز او تا چهل روز مقبول درگاه الهی واقع نخواهد شد.

یکی هم از کبایر خمر میدان بود امالفساد و فعل شیطان

(همان، ۵۱: ۷)

۲۱- در باب لواطه کردن:

لواط چنانچه در لغت نامه دهخدا بیان شده است عبارت است از: لواطه. [ل و ا ط] (ع مص) لوط. لواط. کار قوم لوط کردن. اغلام کردن. از راه پس رفتن زن یا مرد را. غلامبارگی. تازبازی. بچه بازی. (دهخدا، ۱۳۸۱: ذیل واژه لواطه) از جمله گناهان کبیره است که، عذاب فاعل و مفعول آن یکسان است. و ملایکه همگی آنان را لعنت میکنند و چنانچه بی توبه از دنیا روند در اسفل السافلین مأوا میگیرند.

کسی که گشت مایل بر لواطه مر آن را میکند آتش احاطه

(همان، ۵۲: ۵)

۲۲- در اسلام، به هر گونه رابطه جنسی میان زن و مرد بدون وجود رابطه ازدواج میان آنها زنا گفته می‌شود. مردی که مرتکب زنا شده است را «زانی»، و زن زناکار را «زانیه» می‌خوانند. (ویکی پدیا)

زنا در زمره گناهان کبیره است که سراینده در جاتی را برای آن ذکر کرده است: یکی اینکه برای فرد همشینی و مراوده با نامحرم خوشایند باشد. دوم، حرف زدن درباره امور غیر ضروری با نامحرم، سوم شوخی و خوش طبعی با نامحرم و چهارم همبستری و آمیزش با نامحرم.

زنا بعد از لواطه از کبایر به خلقا جملگی زشت است ظاهر

(همان، ۵۳: ۱)

۲۳- در باب سود خواران:

رباخواری از بزرگ ترین گناهان کبیره است و مذمتی که درباره ربا خواری در قرآن مجید و روایات وارد شده، درباره کمتر گناهی دیده می‌شود. حسد و بخل از خصایل انسان رباخوار دانسته شده است.

دلالت میکند آیات قرآن که در روز قیامت سودخواران



چو سر بیرون کنند از قبرهاشان

شکم افتد میان دست و پاشان

(همان، ۹:۵۵ و ۱۰)

۲۴- در باب قمارو نرد:

قمار به شرط بندی که میان دو یا چند نفر در یک بازی انجام می‌گیرد گفته می‌شود. و بسیار ناپسند دانسته شده است و دین اسلام، انسانها را از پرداختن به این عمل نهی کرده است. سراینده در منظومه مزبور قمار را منحصر در بازیهای شطرنج، نرد و گردکان بازی کودکان میدانند. و این عمل به ظلم شدن در حق یکی از طرفین بازی منتهی میشود و شاعر ظلم را از کفر بدتر دانسته است.

ز بعد شرب خمر بت پرستی قمار آمد اگر تو حق پرستی

(همان، ۵۸: ۱۰ و ۱۱)

۲۵- ریا کاری:

ریا یکی از رذایل اخلاقی است و در اسلام به استفاده ابزاری از دین و اعمال دینی برای رسیدن به مقاصد دنیوی گفته می‌شود. فرد ریاکار تلاش می‌کند با به رخ کشیدن کار خود، مورد تحسین دیگران قرار گیرد. و ریا شرک مخفی دانسته شده است. و عبادات انسان اگر برای قربت الی الله نباشد فاقد ارزش و اهمیت است.

ریا شد شرک مخفی گردانی بکن تو دین خود را پاسبانی

(همان، ۶۰: ۸)

۲۶- در باب میزان کم و زیاد:

در قرآن مجید که کتاب آسمانی و کلام الهی است به طور صریح و مکرر به کم فروشی اشاره شده و به شدت تقبیح گردیده است و بالاتر از آن قرآن کریم کم فروشی را موجب ویران شدن شهر مدین و نابود شدن قوم آن معرفی کرده است و آن را عبرتی برای همگان دانسته است. در منظومه حاضر با تکیه بر آیات قرآن کم فروششان مظفنین خوانده شده و مورد لعن خداوند قرار دارند.

خدا فرمود در آیات قرآن

که باشد او مطفف وای بر آن

(همان، ۶۲: ۵)

۲۷- در باب سخن چینی

نمّامی بزرگترین آفت زبان و یکی از گناهانی است که در دین مبین اسلام بسیار مذمت شده است به نحوی که این عمل به قدری قبیح است که فاعل آن در روایات بدترین افراد در امت اسلام و امام دیگر شناخته شده است. و شاعر چنین شخصی را فتنه جو معرفی کرده است و او را در جهنم همنشین شیطان میدانند.

کسی که مدعایش فتنه جویی است میان خلق کارش هرزه گویی است

(همان، ۶۴: ۲)

۲۸- در باب فحش دادن به مردم

دشنام و ناسزا به معنای به کاربردن الفاظ و واژگان رکیک و عبارت های تند و زننده است و آن عبارت از این است که انسان از امور قبیح و مستهجن با عبارات و الفاظ صریح تعبیر کند و کلمات ناشایست و دور از شأن آدمی را برزبان جاری نماید که در اصطلاح به آن سب یا فحش می گویند. سراینده در منظومه حاضر چنین افرادی را مورد نفرت مردم دانسته است. و انسانها را به دوری از افراد فحاش و بد زبان فراخوانده است.

کسی که کرده راه دین خود گم دهد او فحش لایعنی به مردم

(همان، ۶۲: ۷)

۲۹- در باب بینمازان:

بینمازان، منفور باری تعالی هستند و ترک نماز هم پایه ارتکاب قبیح ترین گناهان ذکر شده است. و سراینده حتی کمک کردن و ترحم به بینمازان را نهی کرده و حتی کفن پوشاندن بر میت بینماز را نهی کرده است.

خدا بیزار شد از بینمازان جهنم نار شد از بینمازان

(همان، ۶۴: ۸)

۳۰- در باب فضل علما و علم ایشان:

شاعر در منظومه خود علما را وارثان انبیاء دانسته است. و بر زاهدان و عابدان تفوق داده است چرا که عباد تنها گلیم خود را از آب میکشند اما چه بسا علم علماء نجات بخش گروه کثیری از انسانها باشد. و عوام را به تعظیم در برابر علماء و حرمت داشتن آنان فرا میخواند.

هر آن کس عالم است از مؤمنان است بدان کو وارث پیغمبران است

(همان، ۶۵: ۵)

۳۱- در باب توبه کردن:

در منظومه حاضر، سراینده به مخاطب خود هشدار میدهد که فرصت را غنیمت شمارد و تا زمان باقی است، از گناہانی که مرتکب شده است توبه کند. چرا که با اتلاف زمان، حسرت و پشیمانی سودی را در پی نخواهد داشت.

ز پیران و جوانان مرد و هم زن به پیش از مرگ باید توبه کردن
که ستار العیوب آن رب غفار ز بعد توبه میبخشد گنه کار

(همان، ۷۰: ۱ و ۲)

نتیجه گیری:

از مجموع آنچه گفته شد میتوان چنین نتیجه گرفت که:

- باوجود تلاشهای فراوان در یک سده اخیر در جهت معرفی و احیای نسخ خطی، هنوز بسیاری از این آثار ارزشمند در غبار کهنگی و ناشناختگی باقی مانده است.
- شعر تعلیمی، شعری است که قصد اصلی سراینده آن، تعلیم اندیشه‌های پسندیده مذهبی و عرفانی و نیز تبیین و تفهیم آموزه‌های اخلاقی و پند گونه است.
- جاودانه‌ترین و عالی‌ترین نوع اشعار فارسی که خوشبختانه در شاخه‌های گوناگون ادب فارسی به اشکال مختلف بیان گردیده اشعار تعلیمی است.

- «منظومه اخلاق» از جمله آثار تعلیمی است که شاعر رسالت خود را در بیان منظوم تعلیم قرآن و آموزه‌های اخلاقی مورد تأکید پیامبر و ائمه دانسته است. و آنچه در این منظومه بیان شده با استناد به آیات و احادیث بوده و هیچ سخنی را بدون استناد بیان نشده است.
- بعد تعلیمی اثر مذکور حائز اهمیت است و کمتر بیتی را میتوان در منظومه یافت که در بردارنده نکته اخلاقی و اندرزگونه نباشد.

منابع و مأخذ:

- ۱ دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۱). لغت نامه، تهران: نشر قطره.
- ۲ درایتی، مصطفی. (۱۳۸۹). فهرستواره دستنوشته‌های ایران، تهران: سازمان چاپ و انتشارات مجلس شورای اسلامی.
- ۳ رزمجو، حسین. (۱۳۷۰). انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۴ رستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۳). انواع شعر فارسی، شیراز: نوید.
- ۵ شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). انواع ادبی، تهران: فردوس.
- ۶ صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۳). تاریخ ادبیات ایران، تهران: فردوس.
- ۷ فدایی، غلامرضا. (۱۳۸۶). آشنایی با نسخ خطی و آثار کمیاب، تهران: سمت.
- ۸ فرشیدورد، خسرو. (۱۳۷۳). درباره ادبیات و نقد ادبی، تهران: امیرکبیر.
- ۹ مشرف، مریم. (۱۳۸۹). جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران، تهران: سخن با همکاری انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- ۱۰ -ناشناخته، منظومه اخلاقی، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۳۹۹۳/۱.
- ۱۱ -یلمهها، احمدرضا. (۱۳۹۱). دیوان اشعار حسرت مهدی به خط خود شاعر، سیستان و بلوچستان: سال چهارم، شماره دهم.

**مقالات پذیرفته شده
به صورت پوستر**

دیدگاه تعلیمی و تربیتی میبدی در تفسیر عرفانی کشف‌الاسرار

فاطمه پهلوان شمسی¹

دکتر آسیه ذبیح نیاعمران²

چکیده

کتاب کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، تألیف ابوالفضل رشیدالدین میبدی براساس تفسیر خواجه عبدالله انصاری صورت گرفته است، که از اوایل قرن ششم تاکنون به یادگار مانده است. این کتاب منبعی از حدیث و معارف اسلامی و شعر و ادب عربی و فارسی است. میبدی در نهایت ملامت و ملاحظت، پند و اندرز گفته و پیام خود را غالباً در قالب نقل قول و حکایت و حدیث بیان نموده است. هم چنین میبدی برای ارجمند نمودن سخن خود، آن را با سخنان پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع) آراسته کرده، و موعظه و فضایل و رذایل اخلاقی و اجتماعی را با عبارات فصیح بیان می کند که خود نوعی بلاغت محسوب می شود. مقاله حاضر تلاش دارد تا با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی دیدگاه اخلاقی میبدی در تفسیر عرفانی کشف‌الاسرار بپردازد.

واژه‌های کلیدی: ادبیات تعلیمی، کشف‌الاسرار، میبدی، اخلاق.

۱ - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور یزد.

۲ - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور یزد.

مقدمه

در ادبیات هرملکت، سروده‌ها و نوشته‌های فراوانی را می‌توان یافت که به موضوعاتی چون دعوت به راستی و درستی، پاکی و تهذیب روح پرداخته‌اند. ادبیات ما نیز در این زمینه غنی و پر بار است. علاوه بر این، آثاری به نظم و نثر نیز وجود دارد که موضوع آن‌ها آموزش مسائل و تعلیم و علوم مختلف است. دو نوع ادبیات تعلیمی داریم: در ادبیات تعلیمی نوع اول، بهره‌گیری از فرصت‌ها، محبت ورزیدن به پدر و مادر و هم‌نوعان، تأکید برانجام دستورهای الهی و خودداری از گناه و غفلت و دنیا پرستی، موضوعات محوری و اساسی نوشته و سروده‌هاست. در ادبیات تعلیمی نوع دوم، شاعر یا نویسنده می‌کوشد، موضوعات آموزشی را با روشی ساده و آسان به مخاطب پیام‌آموز و آموزش را سرعت ببخشد.

ادبیات تعلیمی ما به ویژه، در بخش عرفانی از سرچشمه‌ی فیاض انوار تجلی حق و سخنان پیام آور را ستین بهره گرفته است. چنانکه مطالعه‌ی آن آثار، پس از گذشت قرن‌ها، تاریکی را از دل‌ها می‌زداید.

کتاب کشف الاسرار میبیدی آثار ادبی و تعلیمی هست که سرشار از زیبایی‌ها و معارف بلند قرآنی و فرهنگی و انسانی است، مضامین اندیشه‌های تعلیمی - اخلاقی میبیدی براساس آثار گران سنگ و ارزشمند ادب فارسی بارز و برجسته است نگارندگان برآنند تا با بررسی این موضوع ارزش‌ها و آموزه‌های اخلاقی موجود در کشف الاسرار بیابند و برخی فضایل و رذایل اخلاقی به کار رفته را تعیین کنند.

ادبیات به معنی آنچه در اذهان وجود دارد، تنها به یک سری واژه پردازی‌ها و استفاده از انواع صنایع محدود نمی‌شود. نویسنده‌ای که می‌خواهد اندیشه‌ی والا و پربار خود را با کلمات ساده و رسا به خوانندگان منتقل نماید، خواه، ناخواه قسمتی از آن عبارات به صورت پند و اندرز در می‌آیند. استفاده از حکایات پندآموز و اندرز و موعظه و حکمت، بر رونق کلام می‌افزاید و تأثیر شگرفی در شیوای و استواری سخن ایفا می‌کند. نویسنده، برای ارجمند نمودن سخن خود، آن را با سخنان پیامبر و ائمه

اطهار (ع) آراسته می گرداند و فضایل و رذایل اخلاقی و اجتماعی را با عبارات پُر مغز و فصیح بیان می کند.

اثر تعلیمی، اثری است که دانشی (چه عملی و چه نظری) را برای خواننده تشریح کند، یا مسائل اخلاقی، مذهبی، فلسفی، را به شکل ادبی عرضه دارد. البته ادبی بودن اثر تعلیمی مقول بالتشکیک است، یعنی در آثاری، عناصر و مایه های ادبی کمتر و در آثاری بیشتر است. (شمیسا، ۱۳۷۹، ص ۲۴۸) از قدیم ترین گونه های ادبی است که آثار آن، دارای ماهیتی میان رشته ای هستند و به طور مستقیم یا غیر مستقیم با دانش ها و رشته های دیگر ارتباط دارند. (رضی، ۱۳۹۱، ص ۹۸) بنا براین، هدف خالق آثار تعلیمی، آموزش و تربیت است.

منظور از ادبیات تعلیمی، ادبیاتی است که نیکبختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او می داند و هم خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان می کند. (مشرف، ۱۳۸۹، ص ۹) اما نکته ای که باید مورد توجه قرار بگیرد، این است که نصیحت و اندرز وقتی اثر بخش است که خود ناصح عامل به عمل باشد.

قرآن کریم، سرچشمه علم و معرفت و برنامه ی زندگی سعادت‌مندان ی انسانهاست که از روزی که، آیات وحی آن بر رسول اکرم (ص) نازل شده است، تا به امروز مایه ی هدایت و رشد بشر واقع گردیده است و ابعاد بی انتهای این گنجینه ی آسمانی برای هرکس، نسبت به فراخور حالش قابل بهره گیری بوده است

مهمترین و برجسته ترین شاخه در ادبیات تعلیمی فارسی، آثار متأثر از قرآن و حدیث و منابع اسلامی می باشد. علاوه بر این، نهضت زهد و جنبش عرفان اسلامی نیز ادبیات فارسی را غنی تر کرده اند. در هریک از زمینه های مربوط به اندرز نامه ها و آثار مربوط به تفکر عرفانی با تعداد بی شماری از آثار ادبی روبه رو هستیم. آثاری همچون کشف الاسرار میبیدی تنها چند برگ زرین از این مجموعه گرانبهاست.

درباره میبیدی آنچه با احتمال می دانیم این است که پدرش «جمال الاسلام ابی سعید بن احمد بن مهر یزد، متوفی به سال ۴۸۰ می باشد، که بنا به روایات منقول در تواریخ یزد،

از صلحا و عباد بوده و مزارش تا عهد صفویه برقرار و مورد اعتنا و توجه خاص و عام بوده» و برادرش «موفق‌الدین ابی جعفر بن ابی سعد بن احمد بن مهر یزد که در صفر سال ۵۷۰ در گذشته است. (رکنی ۱۳۸۹: ص ۳۰).

از جمله کتابهای دیرینه پارسی که یک دوره ی کامل ترجمه و تفسیر و تأویل آیات قرآن مجید را در بردارد، تفسیر کبیر کشف الاسرار و عدهٔ الابرار است. ابوالفضل میبدی در آغاز کشف الاسرار تصریح می کند که اوایل سال ۵۲۰ ه.ق. شروع به تحریر آن کرده (رکنی، ۱۳۸۹، ص ۳۰) این مفسر عارف به سبکی خوش تصنیف خویش را در سه نوبت نگاشته است:

در نخستین نوبت مترجمی است امین که تازی را به کمال می داند و پارسی را به شیوایی تمام می نگارد.

در نوبت دوم مفسری است زبر دست که برطریقه ی اهل حدیث تفسیر می کند. اودر این تفسیر در کسوت محدثی متتبع، تاریخ دانی آگاه، متکلمی دانشور، فقیهی متشرع و ادیبی خوش سلیقه جلوه می کند.

النوبه الثالثه کشف الاسرار تعبیری است برلسان اهل اشارت و بر ذوق جوانمردان طریقت. گلگشتی است جانفزا از ذوق و کلام، و حال و احوال عارفان و مشایخ، دریایی است آرام که آسمان زیبای اندیشه عرفان را در آینه زلال خویش می نماید و در ژرفای آن دردانه‌های شعر و شعور موج می زند. میبدی در این نوبت افزون بر حسن انشا، درون نمایه های ی برگزیده را مفید و آموزنده، خوشایند و پسندیده و ضمناً، نکته‌ای و لطیفه‌ای را ارائه می دهد. میبدی در این دوره معارف الهی و مناقب نبوی و اخلاق و داستانها و در یافته‌های قرآنی را از روی «اشارت بر مذاق خداوندان معرفت» بیان می کند، با زبانی که به مخاطب حالی روحانی و لذتی معنوی می بخشد، و روحش را با ارواح انبیا و اولیا پیوند می دهد. ابوالفضل میبدی که مرید خواجه عبدالله انصاری بوده در تفسیر خود به نام کشف الاسرار گفت و گوهای کوتاهی از قول خواجه نقل کرده است که اصالت دارند و

می‌توان آنها را در زمره قدیم‌ترین اسناد مکتوب گفت و گوهای صوفیانه پارسی به زبان حال دانست.

کاربرد تمثیل اخلاقی در حکایات کشف الاسرار

برجسته‌ترین شیوه‌ی تعلیمی در کشف الاسرار، استفاده از داستان و حکایت است. میبیدی از این شیوه برای فهم کلام استفاده می‌کند. «تمثیل به طور کلی حکایت یا داستان کوتاه یا بلندی است که فکر یا پیامی اخلاقی، عرفانی، دینی، اجتماعی، یا جز آن را بیان می‌کند. اگر این فکر یا پیام به عنوان نتیجه منطقی حکایت یا داستان در کلام پیدا و آشکار باشد و یا به صراحت ذکر شود، آن را مثال یا تمثیل می‌گوییم. و اگر این فکر یا پیام در حکایت یا داستان به کلی پنهان شود و کشف آن احتیاج به فعالیت اندیشه و تخیل و تفسیر داستان داشته باشد آن را تمثیل رمزی می‌نامیم. (پور نامداریان، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷)

تمثیل در ادب فارسی بیشتر به شکل داستان و حکایتی است که برای فهم و درک درست مخاطب و برای شرح و بسط موضوع مورد نظر نویسنده و شاعر بیان شده است. و در ادبیات فارسی سابقه طولانی دارد.

به کار بردن داستان و حکایت در زندگی اجتماعی امروزی، یکی از شیوه‌های تعلیم و تربیت است که به کمک آن می‌توان بدون اشاره مستقیم، نکته و مطلب مورد نظر را به خواننده القا کرد، و همین شیوه‌ی غیرمستقیم و کارآمد اهمیت و ضرورت ادبیات تمثیلی را بیان می‌کند. و میبیدی نیز به خوبی به تأثیر این شیوه‌ی یادگیری واقف بوده و در امور تعلیمی ملموس و قابل فهم انسانی با استفاده از این روش نکات اخلاقی و اجتماعی بسیاری را در کشف الاسرار بیان کرده است. با ظهور اسلام، موضوع حسن الخلق که ریشه در قرآن و حدیث داشت، به یکی از موضوعات مهم ادبی بدل گشت و به تدریج در متن‌های مربوط به سیره نبوی آمیخته شد. این امر توجه میبیدی را به مسأله تعلیم و تربیت و شیوه‌های بهتر زیستن که با گسترش و توسعه جامعه اسلامی اهمیت روزافزون دارد نشان می‌دهد. شکل‌گیری و رشد نهضت زهد که در ادامه به پیدایش

تصوف انجامید، نیز ادب و اخلاق خاص صوفیان را پدید آورد که به نوبه ی خود اثر شگرفی در شکل‌گیری ادبیات تعلیمی در دوره ی اسلامی داشته است. (مشرف، ۱۳۸۹، ص ۹۳)

در این پژوهش به مواردی چند در کشف الاسرار میبیدی که در آن از داستان و حکایات و تمثیل برای بیان مفهوم به شیوه ی پند و اندرز غیر مستقیم است، اشاره می شود.

تأثیر روانی روایتهای اخلاقی و تربیتی

بسیاری از روایتهای تفسیر کشف الاسرار، در درون انسان تأثیر عمیق دارد و او را از خواب غفلت بیدار می کند. و در پرورش نا خودآگاه و تکوین و تکمیل شخصیت فرد نقشی بسزا دارد و اگر توفیق خدا همراه گردد، ای بسا غافل را به عاقلی و گمراهی را به راهی راست هدایت می کند.

برخی از روایت و سخنان، خود چون مزامیر داوود، غزلیاتی است از دل سوخته و از عاشقی دلسوخته که می توان گفت: روایت شاعرانه ای است به زبان نثر و بی رعایت قانون وزن و قافیه و همه جاری شده از چشمه ی خیال عارفی دلسوخته.

« ای مسلمان در آید ببینید، تا حسرت آدم ببینید، نوحه ی نوح شنوید، بی کامی خلیل ببینید، مصیبت یعقوب ببینید، چاه و زندان یوسف ببینید، ارّه بر فرق زکریا و تیغ برگردن یحیی ببینید، جگر سوخته و دل کباب گشته ی محمد عربی (ص) ببینید، زخمهای بدان سختی و عشقهای بدان تیزی.» (میبیدی، ۱۳۳۹، ج ۶، ص ۲۱)

دیدگاه تربیتی و اخلاقی میبیدی در کشف الاسرار

عالم هستی محضر خدا است

حسابرسی خداوند در روز قیامت دقیق و حساس است. و ترازوهای سنجش عمل در قیامت آن قدر ظریف است که حتی کوچک ترین اعمال انسانی را وزن می کنند و به حساب می آورند.

" فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ " وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ " . صعصعه عمّ فرزدق پیش مصطفی (ص) آمد و مسلمان گشت و از رسول خدا در خواست تا از قرآن لختی بر وی خواند. رسول خدا (ص) سوره " اذا زلزلت " بر وی خواند . چون به این آیت رسید که : " فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ " وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ " آن مرد بشورید . آشوبی و شوری از نهاد وی برآمد، فریاد و ولوله در گرفت، و چون مرغ نیم بسمل به خاک در افتاد. و زار بگریست. آنگه گفت : حسبی هذا من القرآن. مرد دانا چون بدانست که در آن عرصه ی کبری بر مقام سوال از ذرات و حبات و نقیر و قطمیر بخوانند پرسید و هیچ فرو نخواهد گذاشت، دست در دامن ورع زند و در هیچ معاملت گزافکاری نکند و با نفس خویش به نقیر و قطمیر حساب بکند؛ تا خود با ایمان بود و خلق از وی در امان باشند . وی با اسلام بود. (میبدی، ۱۳۳۹، ج ۱۰، ص ۵۸۲) کسی که می داند، اعمالش حتی به اندازه ی یک ذره مورد محاسبه قرار می گیرد، امروز به حساب خود مشغول می شود و این بزرگترین اثر تربیتی دارد.

در اهمیت نماز

نماز از ارکان دین است. پس از توحید شریف تر از نماز رکنی نیست. پیامبر فرموده نماز عماد دین است.

بدان که نماز رازی است میان بنده و خدا. و از شرف نماز است که رب العالمین صد ودو جایگه در قرآن ذکر آن کرده و آن را سیزده نام نهاده: صلوه، قنوت، قرآن، تسبیح، و کتاب، ذکر، رکوع، سجود، حمد، استغفار، تکبیر، حسنات، و باقیات. و گفته اند: نماز گزارنده را هفت کرامت است: هدایت و کفایت و کفارت و رحمت و قربت و درجت و مغفرت. و اول قدم از شرک بی نمازی است. (میبدی، ۱۳۳۹، ج ۲، ص ۶۷۶) رسول خدا فرمودند: دعا کلید رحمت است و وضو کلید نماز است و نماز کلید بهشت است. (احمدیان، ابراهیم، نهج الفصاحه، ۱۳۸۵، ص ۵۴۵)

در آثار بیارند: که علی (ع) در بعضی از حربها تیری به وی رسید، چنانک پیکان اندر استخوان وی بماند. جهد بسیار کردند، جدا نشد. بزرگان و فرزندان وی گفتند: اگر

چنین است صبر باید کرد تا در نماز شود، که ما وی را اندر نماز چنان می بینیم که گویی وی را از این جهان خبر نیست، صبر کردند تا از فرایض و سنن فارغ شد و به نوافل و فضائل نماز ابتدا کرد. مرد معالج آمد و گوشت برگرفت و استخوان وی بشکست و پیکان بیرون گرفت و علی اندر نماز بر حال خود بود. چون سلام نماز باز داد گفت: درد من آسانتر است. گفتند: چنین حالی بر تو رفت و تو را خبر نبود، گفت: اندر آن ساعت که من به عبادت الله باشم اگر جهان زیر و زبر شود یا تیغ و سنان در من می زند مرا از لذت مناجات الله از درد تن خبر نبود. (همان، ج ۱، ص ۱۸۰) یاری جوید بر رستن از آتش، و رسیدن به پیروزی به دو چیز. به شکیبایی و به نماز، که در نماز شفا است و در شکیبایی فرج، نماز باری گران است و کاری عظیم. (میبیدی، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۴۱۶)

شوق دیدار حق تعالی

دوستی حق تعالی عالی ترین مقامات است. به عقیده ی عارفان، در جهان، بیش از یک عاشق و معشوق حقیقی وجود ندارد. و آن حضرت حق جل جلاله است. چرا که این عالم چیزی جز ظاهر و مظهر و متجلی و تجلیات نیست. بنابراین، خداوند تبارک و تعالی موجود حقیقی است. و هستی و نمود آن، شوون وجودی او هستند. (فلاحه خواه، ۱۳۹۲، ص ۳۲)

علی بن الحسین را رضوان الله علیهما دیدند که طهارت کرد و بر در مسجد ایستاد؛ روی زرد گشته و لرزه بر اندام وی افتاده، او را گفتند: این چه حال است؟ گفت: نمی دانید که پیش که خواهم رفت و به حضرت که خواهم ایستاد؟ (میبیدی، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۴۲۶)

یادکرد مرگ دوستی دنیا و شوق گناه را در دل کاهش می دهد. اگر آدمی همواره مرگ نزدیک انگارد، در تدارک آخرت می کوشد و شوق دنیا در او کاهش می یابد.

عیسی (ع) را گفتند: چرا خویشتن را خانه نسازی؟ گفت: من سر آن ندارم که خویشتن را بب چیزی مشغول کنم که تا ابد سر صحبت ما ندارد. امیر المؤمنین علی (ع) دیناری بر دست نهاد، و گفت: ای دنیا و ای نعیم دنیا! رو که تو عروسی آراسته ای و با

انگشت عروسان پنجه ی شیران نتوان شکست، شو دیگری را فریب ده که پسر بوطالب سر آن ندارد که در دام غرور تو آید.

تا کی از دار الغروری ساختن دار السرور تا کی از دار الفراری ساختن دار القرار
(میبدی، ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۴۵۳)

سلمان فارسی رضی الله عنه، هر گه که به خرابهای برگذشتی، توقف کردی، به زاری بنالیدن و رفتگان آن منزل یاد کردی، گفتی: کجاندا ایشان که این بنا نهادند و از آن مسکن ساختند، دل بدادند و مال و جان درباختند، تا آن غرفه ها بیاراستند، چون دل بر آن نهادند و چون گل بر بار بشکفتند از بار بریختند و در گل خفتند. (میبدی، ۱۳۳۹ ج ۸، ص ۲۳۲)

در شکر خداوند

شکر، شناخت نعمت خداوند است و سپاسگزاری آن نعمت. درویشی از روزگار نامساعد، پیش پیر طریقت بنالید. پیر گفت: ای ظریف درویش! دوست داری ترا چشم نبود و ده هزار درم در دستت بود؟ درویش گفت: نه! پیر گفت: خواهی. که عقلت نبود و همان ده هزار درم بود؟ گفت: نه، پیر گفت: ای مسکین! به دو حرف ترا بیست هزار درم حاصلست، ترا چه جای شکایت است؟! (میبدی، ۱۳۳۹، ج ۸، ص ۳۰)

در دعا کردن

دعا از نظر لغت، خواندن، نداکردن، کمک خواستن، فریاد رسی کردن، نام گذاری کردن است. دعا کردن نوعی عبادت و خضوع و خشوع و بندگی در برابر خداوند است. طبق اعتقاد حکما برای حفظ شریعت و سنت نبوی که هدف آنها دست یابی به معرفت خدا و معاد است، انجام اعمال و افعالی به طور روزانه واجب است تا موجب یاد آوری پیوسته ی خدا و معاد شود، و این اعمال باید دارای الفاظی برای جاری کردن به زبان و نیز دارای نیاتی جهت گذراندن در دل باشد. و لازم است این گونه اعمال که به عبادت معروف است به همه ی مردم شناسانده شود تا زمینه نزدیکی آنان به خدا و نیز رسیدن به پاداش فراهم گردد.

دعا عین عبادت است، دعا خواندن است یا خواستن. اگر خواندن است عین ثنا است، و درخواستن است بنده را سزا است، و هر دو عبادت است و نجات را وسیلت. یحیی معاذ گفت: عبادت الله خزاینه ای است. کلید این خزینه دعا، و دندانهای این کلید لقمه ی حلال و شرط دعا تضرع و زاری، و بر درگاه عزت خود را بیفکندن بخواری. (میبدی، ۱۳۳۹، ج ۳، ص ۶۴۱)

حسنه در دو جهان

اعمال صالح زاینده ایمان به خدا و سرای دیگر است. و فزونی عمل صالح به قدرت ایمان بستگی دارد. نتایج و ثمرات اعمال صالح در دو جهان است. تمام کارهای نیک به صورت سرمایه جاودان در آمده و ذخیره می گردد.

گفته‌اند: که حسنه این جهانی که مؤمنان می خواهند علم و عبادت است و حسنه آن جهانی بهشت و رؤیت. این جهانی شهود اسرار است و آن جهانی رؤیت ابصار، این جهانی توفیق خدمت و آن جهانی تحقیق و صلت، این جهانی اخلاص در طاعت و آن جهانی خلاص از حرقت و فرقت، این جهانی سنت و جماعت، آن جهانی لقا و رؤیت، این جهانی ثبات الایمان، آن جهانی روح و ریحان، این جهانی حلاوت طاعت، آن جهانی لذت مشاهدت، این جهانی راعمل باید در طاعت، آن جهانی را درد باید اندر معرفت، (میبدی، ۱۳۳۹، ج ۱، صص ۵۵۰-۵۴۹)

در پرهیز از رذایل

گریه در پیشگاه حضرت دوست از روی خضوع و تذلل و مسکنت و فقر به هنگام دعا و نیایش و به خصوص در وقت نماز و عبادت یکی از مهترین کارهای انبیا و امامان معصوم (ع) بود.

مصطفی (ص) گفت: فردا در قیامت چشمها همه گریان بود، از هول رستاخیز و فزع اکبر، مگر چهار چهار چشم: یکی چشم غازی ای که در راه خدا ی زخمی بر وی آید و تباہ شود، دیگر چشمی که از محارم فرو گیرند تا به ناشایست ننگرد، سوم چشمی که از

قیام شب پیوسته بی‌خواب بود، چهارم چشمی که از بیم خدای بگریید. (میبدی، ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۱۲۹)

پرهیز از غفلت

ما باید خداوند را در همه حال به یاد داشته باشیم و باید خداوند را حاضر و ناظر بدانیم و هدف اصلی هر کاری را خداوند قرار دهیم. انسان باید همواره خود را در پیشگاه حق حاضر ببیند، و از اموری که خلاف رضای اوست، دوری جوید و نفس را از سرکشی باز دارد.

پیر طریقت گفت: آدمی را سه حالت است که به آن مشغول است: یا طاعت است که او را از آن سودمند است، یا معصیت است که او را از آن پشیمانی است، یا غفلت است، که او را از آن زیانکاری است. (میبدی ۱۳۳۹، ج ۹، ص ۶۰)

پرهیز از غیبت

غیبت کردن منحصر به زبان نیست، بلکه هر نوعی که نقصی از غیر را بفهماند، غیبت است. خواه به قول باشد، یا فعل، یا اشاره، یا رمز، یا نوشتن. از حضرت رسول نقل شده: «هر که غیبت مرد مسلمانی یا زن مسلمانی را بکند، خدای چهل شبانه روز نماز و روزه او را قبول نمی‌فرماید، مگر این که آن کسی که غیبت او شده از او عفو نماید.» (بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۲۵۸)

یکی از جمله بزرگان دین و صلحاء سلف حکایت کرد که در گورستان نشسته بودم، مردی بر من گذشت، بر زبان من برفت که چنین کس بر مردمان وبال باشد. همان شب اندر خواب مرا نمودند جنازه ای که بر آن مرده ای بود و مرا گفتند: گوشت این مرده بخور. چون نگه کردم این مرده آن کس بود که من غیبت او را کرده بودم. گفتم: چون خورم گوشت این مرده؟ و سالها بر من گذشت که گوشت حیوان حلال نخوردم. مرا جواب دادند: که پس چرا غیبت وی کردی؟ دانستم که آن عقوبت غیبت است. از خواب در آمدم اندوهگین و حزین. یک سال بر آن گورستان می رفتم، تا آن مرد را باز بینم و از وی حلالی بخواهم. بعد از یک سال که او را باز دیدم از دور به من نگریست

وگفت: توبه کردی از آن. گفتم: بلی توبه کردم و نیز نگویم؟ گفت: اکنون به جای خویش باز شو و نیز غیبت کس مکن. (میبدی ۱۳۳۹، ج ۹، ص ۲۶۲)

پرهیز از حسد

حسد عبارت است از تمنای زوال نعمتی از برادر مسلم خود، از نعمت‌هایی که صلاح او باشد. و اگر تمنای زوال نعمت از او نکند، بلکه مثل آن را برای خود خواهد، آن را غبطه و منافسه خوانند. (نراقی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۱) از پیامبر اکرم روایت شده: که حسد، اعمال حسنه را می خورد، همچنان که آتش هیزم را می خورد. (بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۲۷۵)

در خبر است که موسی (ع) مردی را دید نزدیک عرش عظیم، درجه‌ی بزرگ یافته و بناوخت بی نهایت و لطف بی کران رسیده، موسی چون او را به آن ترتیب و آن منزلت دید، آن منزلت را آرزو کرد. گفت: خدایا! آن مرد به آن رتبت و منزلت به چه رسید؟ گفت: نعمت خدا و فضل نعمت خدا برندگان دید و به ایشان حسد نبرد. و در خبر است که در آسمان پنجم ربّ العزه فریشته‌ی آفریده برگذراگه اعمال بندگان نشسته، چون عمل بندگان به آسمان برآرند و به وی رسد و همچون آفتابی از روشنایی و نیکویی آن عمل می تابد، به وی گوید: باش که فریشته‌ی حسدم تا در آن نگرم که آمیخته حسد است یانه. اگر نشان حسد بیند باز گرداند. (میبدی ۱۳۳۹، ج ۴، ص ۱۵۲) پرهیز از ریا از آداب مهم آن است که ظاهر و باطن سازگار باشد، و آنچه در برابر مردمان انجام نمی دهند در خفا نیز انجام ندهند. طاعت ریایی عیب بزرگ نفس است و مداوایش در آن است که شخص بداند نفع و ضرر او به دست مردم نیست و این گونه نفس خود را به اخلاص در اعمالش هدایت کند.

مصطفی (ص) گفت: سخت می ترسم بر امت خویش از شرک کهن. گفتند: یا رسول الله! شرک کهن چیست؟ گفت: آنکه عمل کند و در عمل وی ریا بود. (میبدی، ۱۳۳۹، ج ۲، ص ۵۴۷)

پرهیز از دروغ

گفته‌اند دروغ بر دو قسم است: یکی آنکه از برخوردی سخنی اختراع کند که آن را هیچ اصل نبود. دیگر قسم آن است که: در زیادت آرد و از قاعده ی خویش بگرداند. هر دو قسم نا پسندیده و نشان نفاق است. مصطفی (ص) گفت: دروغ بابی است از ابواب نفاق. و فرمود: چنان دیدم که مردی مرا گفتی: برخیز، برخاستم. دو مرد را دیدم، یکی بر پای و دیگری نشسته. او که بر پای بود آهنی کڑ در دهن این نشسته افکنده و یک گوشه ی دهن وی می کشید تا به سر دوش. و دیگر جانب هم چنین. پس هر دو طرف باهم می شد. و دیگر باره قلاب در می افگند. گفتم: این چیست؟ گفتند: این دروغ زنی است، هم این عذاب می کنند وی را در گور تا قیامت. (میلدی، ۱۳۳۹، ج ۲، ص ۲۰۴) دروغ از گناهان کبیره است. صفتی است که آدمی را در دیده ها خوار، و در نظرها بی وقع و بی اعتبار می سازد. و سرمایه ی خجالت و انفعال، و باعث دل شکستگی و ملال، سبب و اساس ریختن آبرو نزد خلق خدا و باعث سیاه رویی دنیا و عقبی است. (نراقی، ۱۳۸۹، ص ۵۶۲)

پرهیز از هوای نفس

مهمترین و مرکزی ترین موضوع در باطن، شناخت بیماری های نفس و درمان آنهاست. مهمترین این عیوب خودبینی و غرور و مانند آنها است. پیروی از هوای نفس مذموم است و چاره اش مخالفت با هوای نفس است. تکبر و خود برتر بینی از عیوب نفس است. بخل نتیجه ی محبت دنیا است. خودبینی و در دیگران به چشم حقارت نگریستن از صفات درونی است که بر رفتار ظاهری اثر می گذارد. کسی که به این بیماری مبتلا باشد از بیماری ها و آفت های دیگر چون حسد و کینه و غیبت نیز در امان نیست.

مصطفی (ص) گفت: سه چیز است که هلاک مرد در آنست: یکی بخل که مرد او را فرمان بردار شود، دیگر هوای نفس که مرد فرا پی آن نشیند، سوم آن مرد که به خویشتن معجب بود. یکی از جمله بزرگان دین گفته: اگر همه شب خواب کنم و بامداد شکسته و

ترسان باشم، دوست‌تر از آن دارم که همه شب نماز کنم و بامداد ب ه خویشتن معجب باشم. (میبدی، ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۴۳۵)

تفکر در اعمال و افعال خویش

آدمی باید در هر شبانه روز ساعتی به تفکر در کار خود پردازد، اخلاق باطنیه و اعمال ظاهری خویش را تفحص کند، و احوال دل و جوارحش را تجسس نماید: لوح دل را در مقابل خود نهاده، آن را ملاحظه کند، و دفتر شبانه ی خود را گشوده، سرتا پای آن را مطالعه فرماید.

حکایت کنند: از آن پدری که مر پسر خویش را گفت: امروز هرچه با مردم گوئی و بر زبان خود رانی نماز شام همه با من بگوی و سکنت و حرکات خویش بر من عرض کن، آن پسر نماز شام بی جهدی و رنجی عظیم و تکلفی تمام یک روزه گفتار و کردار خویش با پدر بگفت، دیگر روز همین درخواست کرد، پسر گفت: زینهار ای پدر! هر چه خواهی از رنج و کلفت بر من نه و این یکی از من مخواه که طاقت ندارم. پدر گفت: ای مسکین! مرا مقصود آنست که بیدار و هشیار باشی و از موقف حساب و عرض قیامت بترسی، امروز حساب یک روزه با پدر خویش با چندین لطف طاقت نداری، فردا حساب همه عمر با چندان قهر و مناقشت که نقیر و قطمیر فرو نگذار ند چون طاقت آری؟! (میبدی، ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۵۳۶)

حق والدین بر فرزندان

«خدا را بندگی کنید، و چیزی را شریک او مگردانید، و نسبت به پدر و مادر احسان و نیکویی کنید.» (سوره نساء آیه ۳۶)

در اخبار بسیار آمده است: که هرکس با پدر و مادر و یا یکی از آنها بدی نماید، عمر او کوتاه می شود و زندگانی اش به تلخی می گذرد، فقر و پریشانی به او هجوم می آورد، سكرات مرگ بر وی شدید می گردد، و جان کندن برایش دشوار می شود. (نراقی، ۱۳۸۹، ص ۵۲۴)

از جمله حق پدر و مادر، گفته اند: که نه چیز است: پنج در زندگانی ایشان و چهار بعد از وفات ایشان. اما آن پنج که در زندگانی ایشان است: به همه ی دل ایشان را دوست داشتن و به زبان نیکویی گفتن و به تن خدمت بلیغ کردن و به مال عون کردن و فرمان ایشان بردن به آنچه رضای خدا در آن باشد. اما آن چهار که بعد از وفات ایشان است: خصمان ایشان را شاد کردن، از خیرات خویش ایشان را نصیب کردن و ایشان را دعا گفتن و از هر چه روان ایشان از آن به آزار بود پرهیز کردن. (مبیدی، ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۵۵۱)

دوستان و دشمنان ابلیس

شیطان برای افساد کار بندگان، گاهی ایشان را به وسواس در نیت، یا قرائت، یا طهارت یا امثال اینها می افکند. سزاوار است که انسان مؤمن خاطر خویش را به قصد قربت قرار بدهد، و بر عبادت و اخلاص بیفزاید، و حضور قلب در عبادت را از دست ندهد تا شیطان نا امید گردد.

روزی آن مطرود درگاه، ابلیس بر مصطفی آشکارا گشت، رسول گفت: یا ابلیس! از امت من چند کس دشمن تواند؟ گفت: یا رسول الله! پانزده کس: امام عادل، توانگر متواضع، بازرگان راستگوی، عالم خاشع، مؤمن ناصح، تائب که بر توبه بایستد، مؤمن که رحیم دل بود، پارسا که از حرام پرهیزد، بنده‌ای که پیوسته بر طهارت بود، مال‌داری که زکات از مال بیرون کند و بدهد، جوانمردی که دست سخاوت گشاده دارد، درویش‌نوازی که پیوسته صدقه دهد، متعبدی که قرآن داند و خواند، متعبدی که همه شب نماز کند و خدا را یاد کند. گفت: یا ابلیس! از امت من چند کس دوست تواند؟ گفت ده کس، یا رسول الله! اول سلطان جائر دوم بازرگان خائن، سوم توانگر متکبر، چهارم خمر خوار، پنجم زناکار، ششم رباخوار، هفتم مرد قتال، هشتم هر که مال یتیم خورد و باک ندارد، نهم او که دارد مال و زکات بدهد، دهم آنکه امل دراز دارد و هیچ از مرگ یاد نکند. (مبیدی، ۱۳۳۹، ج ۶، صص ۴۷۶-۴۷۵)

درد چیست و درمان چیست؟

استغفار توبه از گناهان و آمرزش خواهی از خداوند غافر، امری است که بسیار مورد تأکید قرآن و پیشوایان دین قرار گرفته است. بهترین وقت استغفار سحرگاهان به ویژه سحر شب جمعه می باشد. که استغفار کنندگان در سحرگاهان مورد لطف خداوند قرار می گیرند.

مصطفی (ص) گفت: خیر دهم شما را که درد شما چیست و داروی شما چیست؟ گفتند بلی یا رسول الله. گفت: درد شما گناه است و دارو استغفار. (مبیدی، ۱۳۳۹، ج ۷، ص ۴۷۶)

ذکر استغفار در قرآن سی و سه جا است. و معنی استغفار آمرزش خواستن است. (مبیدی، ۱۳۳۹، ج ۲، ص ۴۶)

در اهمیت مبارزه با نفس

فایده علم اخلاق، پاک ساختن نفس است از صفات رذیله، و آراستن آن به ملکات جمیله، که از آن به «تهذیب اخلاق» تعبیر می شود. و ثمره ی تهذیب اخلاق، رسیدن به خیر و سعادت ابدی است. سعادت مطلق حاصل نمی شود، مگر این که صفحه ی نفس در جمیع اوقات از همه ی اخلاق ذمیمه پاک و به تمام اوصاف حسنه آراسته باشد. جهاد نفس از جهاد دشمن بزرگتر است، زیرا که دشمن به شمشیر از خود دور توان کرد و نفس را از خویشتن دور کردن روی نیست، و از شرّ وی ایمن بودن روی نیست. با هر دشمنی اگر بسازی از شرّ وی ایمن گردی و با نفس اگر بسازی، هلاک شوی. (مبیدی، ۱۳۳۹، ج ۸، ص ۵۲۸)

در اهمیت صبر

صبر خاصیت بشر است. بهایم را صبر نیست. پا برجا بودن در مخالفت هوای نفس، صبر است. صبر نصف ایمان است. صبر در برابر امیال و صبر در برابر خشم و صبر بر بلا درجه صدیقان است. (مشرف، ۱۳۷۹، ص ۱۷۶)

در خبرست که صبر گنجیست از: گنجهای بهشت و اگر صبر مردی بودی، مردی کریم بودی، و عیسی(ع) را وحی آمد که ای عیسی! نیابی آنچه خواهی تا صبر کنی بر آنچه نخواهی. و رسول (ص) قومی را دید از انصار، گفت: مؤمنانید؟ گفتند: آری، گفت: نشان ایمان چیست؟ گفتند: بر نعمت شکر کنیم و در محنت صبر و بقضاءالله راضی. (میبیدی، ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۲۴۸)

نتیجه گیری

از مباحث فوق در می یابیم که تفسیر عرفانی کشف الاسرار، اثری است که مسائل اخلاقی، مذهبی، فلسفی را به شکل ادبی عرضه می دارد. میبیدی در کتاب خود برای پند و اندرز به داستانها و حکایات توجه نشان داده است. او با افکار نوین خود توانست بنای محکم و استوار ادبیات عرفانی را در نثر فارسی محکم کند، و زبانی تعلیمی اقتباس از قرآن را معنا نموده و در اعتقاد و افکار زمان خود و دوران پس از خویشتن اثری ماندگار به جا بگذارد.

با ظهور تصوف از قرن دوم هجری به صورت مسلکی مبتنی برشور و عشق و وجد و شوق و بیان اسرار قرآن، همواره نویسندگان عارف مسلک از احادیث نبوی بهره های عرفانی می بردند و براساس ذوقیات خود از آن استفاده می نمودند که یکی از این عارفان ابوالفضل رشید الدین میبیدی است.

حکایات فراوانی در آثار میبیدی وجود دارد که نکات اخلاقی را در حریری از هنر و شیوایی به جامعه عرضه می دارد. زیبایی سخن وی این است، که بر خلاف واعظان اخلاق که سخنان سراسر امر و نهی است، امر و نهی را به گوهر آگاهی که در درون هر انسانی است وا می گذارد، و سخن را آن چنان شیرین و دلکش بیان می کند که انسان را به لذتی از روی درک رهنمون می سازد. همین لذت موجب پذیرش نکات اخلاقی از سوی مخاطب می شود، به هر حال ادبیات تعلیمی میبیدی مملو از حکایاتی است که گاهی خطی از آنها می تواند موجب دگرگونی در زندگی و منش انسان گردد.

انسان پیوسته مراقب احوال و متوجه اعمال و افعال خود می باشد و هر عملی که می خواهد انجام دهد، ابتدا در آن تأمل کند، تا خلاف مقتضای حسن خُلق از اوسر نزنند.

منابع و مأخذ:

- ۱ - ترجمه قرآن کریم، آیت الله مکارم شیرازی، قم.
- ۲ - احمدیان، ابراهیم. (۱۳۸۵). *نهج الفصاحه*، قم: نشر شهاب الدین .
- ۳ - پور نامداریان، تقی. (۱۳۸۳). *تمثیل رمزی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگ.
- ۴ - جلالی پندری، یدالله. (۱۳۷۸). *یادنامه ابوالفضل رشید الدین میبدی*، یزد: انتشارات یزد.
- ۵ - رشیدالدین، ابوالفضل میبدی. (۱۳۳۹). *کشف الاسرار وعده الابرار ۱۰-۱*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۶ - رضی، احمد. (۱۳۹۱). *کار کردهای تعلیمی ادبیات فارسی*، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی دانشگاه آزاد اسلامی دهقان، ش ۱۵، ۹۷-۱۲۰.
- ۷ - رکنی، محمد مهدی. (۱۳۸۹). *لطایفی از قرآن کریم*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۸ - شمیمسا، سیروس. (۱۳۷۹). *انواع ادبی*، تهران: انتشارات فردوس.
- ۹ - فلاح خواجه، فرهاد. (۱۳۹۲). *ادبیات و نگارش برای همه*، تهران: اتحاد.
- ۱۰ - مشرف، مریم. (۱۳۸۹). *جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران*: انتشارات سخن.
- ۱۱ - نراقی، ملا احمد. (۱۳۸۹). *معراج السعاده*، قم: بهار دلها.

مأذون قشقای و ادب تعلیمی

ابوالفضل جعفری¹

علیرضا خادم الفقراء²

چکیده:

بیان پند و اندرز از دیر باز در بین تمامی جوامع و زبان ها امری مرسوم بوده است که نیک اندیشان و خیرخواهان گیتی برآن تاکید ورزیده اند. در ادب ایل بزرگ قشقای هم به تاثیر از زبان فارسی، ادب تعلیمی جلوه خاصی دارد. درسرخان بزرگ ترین سخن سرای این ایل، میرزا مأذون، صبغه تعلیم، موعظه و اندرز مناظر و چشم اندازهای بدیع و رنگارنگی پدید آورده است. او فرزند خود، توده مردم و جوانان را مخاطب ساخته و در امور سیاسی، اجتماعی و ...، حاکمان و ایلخانان را از توصیه های اخلاقی خود و سفارش به ترک ناشایست ها و کسب فضایل بی بهره نمی گذارد. کوشش نویسندگان مقاله در ادامه برآن بوده است که گوشه ای از این مضامین تعلیمی را بررسی و ارائه نمایند.

واژه های کلیدی: ادبیات تعلیمی، مأذون قشقای، پند و اندرز، اخلاقیات.

۱ - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی.

۲ - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی.

مقدمه:

«ادبیات تعلیمی» نوشته یا سروده‌هایی است که هدف آن آموزش به خواننده یا مخاطب باشد. تمام نوشته‌های دینی، اخلاقی، حکمی، انتقادی، اجتماعی، سیاسی، علمی، پندنامه و متونی که به آموزش شاخه‌ای از علوم و فنون یا مهارت‌ها می‌پردازند جزء این نوع ادبیات شمرده می‌شود. (انوشه، ۱۳۸۵: ۴۸۵)

واژه «پند و اندرز» در فارسی باستان به معنی محکم کردن و اتفاق با هم و در فارسی میانه به معنی راه و مجازاً نشان دادن راه و روش است هم چنین به سخنانی اطلاق می‌شود که رهبران دینی برای پیروان، توده مردم و پدران برای فرزندان خود می‌گویند و آن‌ها را به انجام برخی رفتارها و پرهیز از پاره‌ای ناشایست‌ها سفارش می‌کنند. (دهخدا: ۱۳۷۷: ۵۷۵۰)

هدف اصلی پند و اندرز، توجه دادن پندنیوش به رفتار پسندیده است. همین موضوع سبب پیوند اندرز به اخلاق می‌شود و ادبیات اندرزی یا اندرز‌نامه‌ها را به صورت منسجم با سخنان کوتاه، زیبا و یکدست پدید می‌آورد. پند و اندرز که جزء موضوعات حکمت عملی و بر اصول اخلاقی استوار شده، دارای موضوعاتی چون موعظه، وصیت، مسائل زندگی، آموزشی، فرهنگی و دستور کارهای اخلاقی روزانه است. بعد از اسلام از کتب پند و اندرز استقبال زیادی شد زیرا حکمت که درباره تهذیب نفس، اخلاق و تربیت است با تغییر دین ارزش‌ها یش عوض نمی‌شود. در دین مبین اسلام نیز به پندآموزی و کسب مکارم اخلاق توصیه فراوانی شده است. با توجه به این که ایرانیان قبل از اسلام ادبیات اندرزی گسترده‌ای داشتند پس از شکوفایی فارسی دری پندهای زیادی را از زبان گفتاری به زبان نوشتاری درآوردند. از این رو نوشته‌های اخلاقی و تعلیمی بخش بزرگی از ادبیات کهن فارسی را در قالب‌های مختلف و متفاوت از قول بزرگان اسلام به خود اختصاص داد. در ادب ترکی هم که متأثر از ادب فارسی است بزرگانی چون میرزا مازون قشقای ادبیات تعلیمی و پند و اندرز را به مخاطبان خود در ایل عرضه می‌دارد.

زندگی نامه:

سید محمد ابراهیم فرزند سید علیرضا متخلص به مآذون (۱۳۱۳ - ۱۲۴۶ هـ. ق) بزرگترین و معروف ترین شاعر و سخن سرای ایل قشقایی است . او منشی ، مکتب دار و شاهنامه خوان دستگاه ایلیخانان قشقایی در عصر قاجار و یکی از شاگردان توانای شعرای بزرگ زبان فارسی است .

اجداد او از سادات کهگیلویی (روستای شیخ هاییل، واقع در چهل کیلومتری شمال دهدشت) بودند که در میان ایلات و بلوکات فارس و چهارمحال بختیاری ساکن شدند. مآذون از محضر استادان طایفه خود به ویژه پدر و عمویش که هر دو از فضلالی ایل بودند علوم مختلف را فرا می گیرد و در دقایق صرف و نحو عربی و فارسی و فنون شعر و شاعری به مقام استادی نایل می گردد و شاعری ذولسانین می شود.

مآذون بعدها در دستگاه ظل السلطان، حاکم اصفهان، حضور می یابد و تخلص مآذون را از این حاکم قاجار می گیرد . علی رغم گرفتن صله از حاکم اصفهان دستگاه وی را ترک می گوید و عازم ایل می شود. سرانجام در سال ۱۳۱۳ هـ. ق همزمان با قتل ناصرالدین شاه در شیراز وفات می یابد و همان جا مدفون می گردد . آرامگاه وی پس از چندین سال مدفون بودن در دل خاک با راهنمایی حاج عزیز خان فیلی قشقایی متخلص به "خسته" شیرازی شناسایی مرمت می گردد .

وی که مانند اغلب شعرای قاجار پیرو سبک بازگشت ادبی است به دو زبان ترکی ، فارسی و گویش لری، طبع آزمایی می کند . او اشعار ترکی خود را با استفاده از وزن هجایی در قالب های گرایلی (۸ هجایی) ، قوشما (۱۱ هجایی) و شاه ختایی (۱۵ هجایی) و اشعار فارسی را در اوزان عروضی می سراید . (یوسفی ، ۱۳۹۰ : ۲۴)

مآذون همواره در تاریخ و ادب ایل قشقایی به عنوان نماینده و نماد فرهنگی در عرصه قلوب مردم حضور دارد. دست، قلم و فکر مآذون، او را پس از دو قرن هم چنان زنده و پر فروغ نگه داشته و هر روز بر گیرایی، جذابیت و اهمیت اندیشه او افزوده

است. او مختص زمان خویش نیست بلکه متعلق به همه قرون و قلوب ایل بوده و خواهد بود.

این شاعر ابتکارات بی شماری در عرصه شعر به ویژه حوزه اخلاقیات دارد. شیوه او در اندرز گویی گاهی صریح و خیرخواهانه و گاه منتقدانه است که در آسمان اندیشه او به صور مختلف با مناظر و چشم اندازهای رنگارنگ و بدیع جلوه‌گری می‌کند. حال و هوای شعر مأذون متناسب با زمان، مکان و محیط متفاوت است و هر لحظه در چهره و شکلی دیگر خودنمایی می‌کند. او گاه در لباس واعظی ظاهر می‌شود که درس دین و اخلاق را بر منبر وعظ و ادب به مخاطبان خود می‌دهد. گاه بلند همتی او را وادار می‌کند که گریزی به مسائل سیاسی و اجتماعی ایل خود بزند. شاعر به عنوان چشم جامعه‌ی خود نمی‌تواند چشم بر حقایق و ظلم و ستم حاکمان ببندد، آن را نادیده بگیرد، در برابر آنان سر تسلیم فرود آورد و مهر سکوت بر لب نهد. ناچار با فریاد رسای خود بانگ اعتراض سر می‌دهد، می‌خروشد، بی محابا به مبارزه با بی عدالتی و زورگویی حاکمان می‌پردازد و بر بی کفایتی، نادانی، بی سوادگی، بی غیرتی، ناسازگاری و سست عنصری بعضی افراد سخت می‌تازد و با سرودن پندنامه و انتقاد، آنان را دعوت به عدالت، شجاعت، سازش و سخاوت می‌کند؛ زیرا او و ایلش در پناه حکومت عادلانه حاکمان، امید صد هزار راحت و فرج دارند.

وی علاوه بر مدح ایلخانان و بزرگان و اعتراض به حاکمان در پناه ادبیات پرخاشگرانه و انتقادی با آراستن سخن خود به چاشنی پند و اندرز و گره زدن به آموزه‌های اخلاقی، همگان را به اتحاد و یکدلی فرا می‌خواند؛ از این نظر مدح و هجو او را می‌توان تعلیمی دانست که سبب اشاعه فکر و فلسفه اخلاقی شاعر گردیده است. گاهی مأذون در جایگاه پیر روشن ضمیر که راه سیر و سلوک پیموده و به سرمنزل غایی رسیده است، فرزندش را- که نمادی از جوانان و نوجوانان این مرز و بوم است- موعظه می‌نماید و در آن پندنامه مفاهیم کلیدی زندگی و راز و رمز موفقیت را به او آموزش می‌دهد. گاهی عدم توجه حاکمان به خواسته‌های عادی و به حق شاعر سبب

روی آوردن او به سوی مفاخره و زهد و عرفان شرعی گردیده است. (شمیسا، ۱۳۷۹:۱۷۹)

واژه پربسامد "سؤز" (به معنی پند و سخنی با چاشنی وعظ و نصیحت) بخش قابل توجهی از کلامش را به خوداختصاص داده و جنبه تعلیمی افکار او را تقویت کرده و مخاطبانش را به خیر خواهی و مصلحت اندیشی نهفته در مفاهیم سروده‌ها رهنمون ساخته است.

مأذون با توجه به دارا بودن روحیه حماسی، همگان را دعوت به شهامت، شجاعت و حماسه آفرینی می‌کند. او علاوه بر حضور در جنگ و جدال‌های ایل، فرصتی برای یادآوری اندرزهای اخلاقی در اشعار حماسی خود پیدا می‌کند تا هدف غایی خود را در سرودن اشعار بر مخاطبان هویدا سازد.

زمانی که شاعر خواهان همدلی و هم‌زبانی با مخاطبان است توصیه‌های حکیمانه را در قالب پند و اندرز همراه با نوعی احتیاط، اعتدال و محافظه‌کاری اخلاقی برای رسیدن به اهداف عالی خود بیان می‌دارد.

مأذون در سروده‌های خود توجه و اعتقاد خاصی به تقدیر و قسمت دارد که کاملاً او را به سوی جبر و جبرگرایی سوق می‌دهد. او در اغلب موارد حمد و سپاس خدا، تأمل در کلام حق، روی آوردن به طاعت و عبادت الهی و توسل به ائمه اطهار را در میان اشعارش یادآوری می‌کند و عقل، خرد، سخن‌شناسی و علم‌اندوزی را ضرورت و فضیلتی برای تمام اقشار جامعه می‌داند. هر جا که شاعر از عدم دل‌بستگی به دنیا سخن می‌راند به نوعی پند و اندرز برای بیداری از خواب غفلت، خودنمایی می‌کند و زمانی که از تقدیر سخن می‌گوید در حقیقت رضایت خود را به حکمت و مشیت الهی اعلام می‌دارد و بر خود و دیگران نهیب می‌زند که بر خلاف آن نیندیشند.

وی در جهت تحکیم خانواده، به عنوان رکن اصلی جامعه، اشاراتی زیبا و گاه در لباس طنز و مطایبه در جهت، صداقت، عدالت، اصل و نسب، اصول اولیه انتخاب همسر،

تناسب فرهنگی، خانوادگی، ایجاد فضای آرام در محیط خانه و خانواده، خلق و خوی نیکو، پرهیز از تفاخر، مجادله، حرص و نفاق برای رفاه و آسایش خانواده دارد. لطافت شعر نظامی در اشعار مأذون محسوس و ملموس است و مأذون در سرودن نصیحت نامه به فرزندش این شعر نظامی در لیلی و مجنون را در خاطر و پیش چشم داشته است:

ای چارده ساله قره العین بالغ نظر علوم کونین

(نظامی: ۱۳۸۹، ۴۱۳)

توجه شاعر به آرایه ادبی تمثیل سبب برجسته ترشدن معانی و جنبه تعلیمی شعر جهت اقناع مخاطبان گردیده است.

اینک به بررسی مهم ترین مضامین تعلیمی شعرمأذون وپند نامه وی می پردازیم:

شعائر مذهبی:

عارف بیلر بو کلامی، بو دینی اوخوسا حق کلاموندا، یاسینی

اگر عارف در کتاب خدا سوره یس را بخواند این کلام دین را می فهمد.

ن ۷۸ کعبه نگ تانی، نماز ائيله حق یو لونا، نیاز ائيله

کعبهات رابشناس ونماز به پا دار. در راه حق طلب نیازکن.

ن ۲۵ بی نمازلار دوشر حقینگ گوزوتدن جبرئیلدن ندا گلدی های گلدی

جبرئیل عجب ندایی در داده است که بی نمازان از چشم حق می افتند.

۲۳ یقین، مشکل گشا شاه مردانا مشکل آچار، باغلی درلر باز او لور

به شاه مردان (علی ع) پناه بیاور تا مشکلات ودرهای بسته به روی تو باز شود.

ن ۷۸ دایم وردینگ علی او لسون حی سینجلی او لسون

دایم ورد توعلی وحی سینجلی باشد.

۲۴ توکل ائد، چاقور شاه خراسان! جارا گلر خواه ایران دا، خواه فرنگ

توکل کن و شاه خراسان را صدا بزن که هر جا باشی به فریادت می رسد خواه در ایران باشی یا در فرنگ .

۶۶ تحصیل اند، حاصل اند، علم یقینی نمازی، طاعتی، ایمانی، دینی

علم یقین، نماز، طاعت، ایمان و دین را به دست آور.

۵۸ مأذون کردگارا حمد و سپاس اند فکره گندمه، ترک خوف و هراس اند
مأذون حمد و سپاس کردگار را به جای آر، نگران نباش، خوف و هراس را کنار بگذار.

۸۳ مسلمان اوغلوئا، باخ باخ، بگنمز گبر و یهود

نحس اوژی قبله یه دؤنمز، آدون مسلمان قیار

مسلمان زاده را ببین که گبر و یهود را نمی پسندد اما چهره نحس خود را رو به قبله نمی گرداند ولی نام خود را مسلمان می گذارد.

سخن شناسی و خاموشی به جا:

۶ بیر سؤز دوژده کینی چاخار دور داغا بیر سؤز داغداکینی ائندیرر باغا

سخنی انسان پست را اوج می دهد و سخنی دیگر از اوج به قعر می افکند.

۶۲ خورد او °لوب سؤزوومه، دردیم بیل گئنن همی آپار، همی گتیر بورا سؤز

ریز به ریز سخنان مرا بفهم تا درد مرا بدانی. سخنان مرا برای دیگران بر و سخنان دیگران را بر من خوان.

۶۲ مأذون دئیهر: ایشده احتیاط گرهگ چو خ آرایا نفاق سالور آرا، سؤز

مأذون گوید: باید در هر کاری محتاط بود زیرا سخن زیاد سبب نفاق بین مردم می گردد

۱۳۶ عارف او دور سؤز بیله نه، سؤز دئیهر دؤزلرینن دؤز او توروب، دؤز دئیهر

مجلسلرده چو خ ائشیدیب، آز دئیهر یعنی بیر دیل، ایکی قولاق او °لاسی

عارف واقعی کسی است که به سخن شناسان پند دهد و با راست گویان صادق باشد و سخن به صدق گوید. در مجالس زیاد بشنود و کم گوید؛ یعنی یک زبان و دو گوش داشته باشد.

۲۶ عبث وورما هر نامرده اوژوتگی خریدار گورمه سنگ آچما سوزوتگی

بیهوده به هر نامردی رو مزن اگر سخنانت خریدار نداشته باشد سخن مگوی.

خوش باشی و اغتنام فرصت:

۳۰ ایچ باده‌یی غم ائویندن کوچ گینن
چبیخ قفسدن، پر و بالونگ آچ گینن
تا قدح دو °لودور دو °لدور ایچ گینن
باده لئیلیم او °لار قالاندان سو °را
باده بنوش و از غمخانه بگذر. از قفس به درآی و پر و بال بگشا. تا قدح پر است پر
کن و بنوش زیرا بعد از مدتی خالی می گردد.

۳۰ نه خوب اولار جانی وئرنگ جانانی
عشرتینن باشا وورانگ دورانی

چقدر زیباست جان به جانان بسپاری . دوران زندگی را با خوشی سپری کنی.

۱۱۸ گؤنگؤل دوتما قیش یاسوننی
کؤچرد خزان او °باسوننی
سیندیر هجران قفسیننی
قونچا گؤل گلیب بستانا

ای دل! عزای زمستان نگیر. غمخانه پاییز ترک گوی و قفس هجران بشکن، زیرا
غنچه گل به بستان آمده است.

۴۵ مآذون سؤزی پندیات دور تمام، یاز
تا ممکن دیر عیش و نوشداناندمه آز

سخنان مآذون تمام پند است بنویس. تا ممکن است از عیش و نوش خود مکاه.

۶۵ خوشلوق عالمینده قیاس ائیله سنگ
هرکیم اوژ شائینده، شاه عجم دیر
باطن گؤزی گوهر شناس ائیله سنگ
گؤین ائوی خوش اولسا، شاه لوق او دم دیر

اگر در عالم خوشی قیاس کنی هر کس در شأن خود شاه عجم است. اگر چشم دل

را گوهرشناس نمایی می بینی زمانی که دل خوش باشد آن دم شاهنشاهی است.

۶۵ غم تاپارانگ، غمخانه‌یه گندنده شاد اولارانگ، شادلوق طلب ائدنده

اگر گذری بر غمخانه نمایی غمناک می‌گردد. اگر طلب شادی نمایی شاد می‌گردد.
قوئما پیاله الدن تا باغلارونگ گوئی وار بو سوژولن گلننگ نه قونجمالی بئلی وار
تا در بستان گلی هست پیاله از دست منه. زیرا یاری با چنین عشوه، اندام زیبایی دارد.

۵۹ مأذون تا صحبت قیلمه سه دئییب، دانوشوب، گوئمه سه

گوئنگوئل انوی خوش او لماسا دوداغلاری گوئه بیلمز

اگرخانه دل مأذون خوش نباشد گفتار و خنده او واقعی نیست.

عرفان‌گرایی:

۴۶ کامل اولوب، کامل لره انیس او با ادب، با کمال، خوب و تمیس او °

انسان کامل شو و با کاملان همدم باش. با ادب، با کمال، خوب و تمیز باش.

۴۶ قدیمه عارفلر حکمت‌ده هوشیار خوب و بددن، سوژ قوئموشلار یادگار

دریای عرفاندان، گوهر شهوار رشته عقلینگه بولوب دوژ او ° غلوم!

عارفان قدیمی به حکمت آگاهند و از نیک و بد، سخن‌ها به یادگار نهاده‌اند. فرزندم
تو نیز از دریای عرفان گوهری شاهوار بجوی و بر رشته عقل بیاویز.

۴۶ چوخ سعی ائبله، عارف سوژی بیلماغا وارما نادانونان صحبت قیلماغا

مشکی کی همنشین او ° لدی تو ° پراغا قیمتی کساد دور، قدری آز او ° غلوم!

فرزندم! در فهم سخنان عارف بکوش و با نادان هم نشین مباش، زیرا مشکی که با
خاک درآمیزد قدر و قیمتش کساد می‌گردد.

۱۳۶ عمرونگ گچدی باطل خیال لارونان بیر اوز جوروتنگ، کامل سراغ او ° لاسی

عمرت در پی خیالات باطل گذشت باید درپی انسان کاملی هم شأن خود باشی.

۵ من گلمه‌دیم بو دوئیایی انو ائدم عدمدن گلیمشم، او ° لاسوم عدم

مست گلیمشم، مست اولاسوم، مست گندم تا بیلیمه‌یم شربت نه دیر، سم نه دیر

من چنین دنیایی را منزل ابدی خود نمی گردانم. از عدم آمده ام و عدم باید گردم. مست آمده ام و مست می گردم و مست می روم تا فرق باده و سم را نشانم.

۵ من گلمه دیم مایل او °لام هر گوئه من گلمیشم بلبل او °لام بیر گوئه من نیامده ام که متمایل به هر گلی شوم؛ من آمده ام تا بلبل تک گل (خداوند) شوم.

۶ هامی یوخ دور، هرنه واردور عشق ده دیر بو دوئیا هئج، سلطانی هئج، شاهی هئج این دنیا و سلطنت و شاهی همه پوچند. هر چه هست در راه عشق است

۲۰۶ ز اهل توکل بکن خویش را بهل مردم دوراندیش را

۱۶۵ بر سریر سلطنت گر سر فرود آری به فقر تار مویی کم نگرده هیچ از آن شأن جلیل

اتحاد:

۸۷ عاقل گره‌گ تفرقه‌دن یان وئره رخنه دوئشمز همتافاقا، همگیره

ایکی قارداش قولونج وئرسه بیربیره ده ویریلرر گوچ سالاندا اوژ داغا

عاقل باید از تفرقه کناره گیری کند زیرا متفقان خلل ناپذیرند. اگر دو برادر پشت بر پشت هم نهند می توانند صد کوه را جابه جا نمایند.

۱۹۴ چو گرد آید از هر طرف خیل مور بدرند شیر ژیان را به زور

مذمت دنیا و روزگار:

۲۸ گوئنگوئل بو دوئیانونگ خوب و بدیندن گل الینگ چک، قرب و قیمت قالمادی

یادی خیرلیگ چیخدی خلقینگ یادوندان مردلیگ منسوخ اولدی، غیرت قالمادی

ای دل! از نیک و بد این دنیا بگذر زیرا قرب و قیمتی نماند. یاد کردن دیگران به خیر و خوبی فراموش و مردانگی منسوخ شد و غیرتی نماند.

همسرگزینی:

۸۹ خوب و بد گوژهل ده چوخ اشتباه دیر اعتقاد اندلرر هر کیم سو بی وار

تقسیم زیبارویان به نیک و بد اشتباه بزرگی است چون بنا بر اعتقادات هرکس اصلاتی

دارد.

۸۹ قیزی گره‌گآلانگ طایفادان، ائلدن
دودمان دان، سلسله دن، اصیلدن
باغ لار ایچره دوژمگ او °لمازهر گوئل دن
هر گوئلونگ بیر آبری رنگ و بویی وار
دختر خانواده‌دار و با اصالت را از ایل و طایفه باید گرفت همان گونه که در باغ
نمی‌توان از هر گلی دسته‌ای چید زیرا هر گلی رنگ و بوی خاصی دارد.
۸۹ قیز او° دور کی نامی او ° لا نه ننگی
گوئل او° دور کی بویی او ° لا نه رنگی
آلماگ او °لماز هر بولئیتی قشنگی
عارف بوردا، بحث و گفتگوی وار

دختر خوب آن است که نامور باشد نه ننگ خاندان؛ گل خوب آن است که خوش
بو باشد نه خوش‌رنگ. نمی‌توان هر دختر زیبایی بی اصل و نسب را گرفت. عارف در
این سخن بحث و گفت و گوها دارد.

۸۹ روا دگیل چئیلیاق گزه اوچه ار
ابله لیگ دیر آلچاق سئوه اوچه ار
روا نیست زن کوتاه قد، خواهان شوهر قذبلند باشد زیرا چنین کاری نادانی است.
۹۰ عاقل او ° دور آرواد آلا، بیر آلا
ائو قایوران، او ° غلان دو °غان تیر آلا
عاقل کسی است که یک زن خوب، خانه آباد کن و پسر زا بگیرد.

۲۶ دلی ده وه لی به وئرمه قیزینگی
ده وه اوئلور، ایتر دیوانا قالور
دختر خود را به ساربان دیوانه (ثروتمند) مده زیرا شتر می‌میرد یا فرار می‌کند اما
چنین دیوانه ای باقی می‌ماند.

تقدیرگرایی و تسلیم در برابر خداوند:

۸۹ بیرری سی صحه سی عقل و کمال دور
بیری، اعتقادی حسن جمالدور
گئند بخت اینن دانش، بوللار خیال دور
قسمت چشمه سی نینگ، آبری سویی وار
معیار برخی عقل و کمال و اعتقاد دیگری حسن و جمال است، برو از بخت خود
بگو این‌ها خیالات است زیرا چشمه تقدیر و قسمت آب دیگری دارد.
۹۰ کج خیالا، قسمت او °لور کج خیال
حلال سئون حلال تاپار لا محال

کج خیالی قسمت کج خیالان خواهد شد همان گونه که حلال جویان حتماً حلال می‌یابند.

۱۱۵ منه گره‌گ دمیر دئیه‌نگ، داش دئیه‌نگ منه گره‌گ هر عاشقدان باش دئیه‌نگدوئیادا
روزگاردان هر نه گله خوش دئیه‌نگ چو خ یاخشی، یامان او لوب دور
مرا باید سنگ و آهن گفت و از هر عاشقی رفیع تر دانست به هر چیز رسیده از
روزگار، خوش بود زیرا دنیا نیک و بد بسیار دارد.

۵۹دوئیادا دو ملی ایلان او لسون حکم او لماسا، چالا بیلمز
اگر دنیا پر از مار گزنده باشد اگر حکم الهی نباشد نیش نتوان زد.
۱۹۸ به گوری که گیتی سر آرد زمان برد تا کنام هزبر زیان
۱۹۸چو بر کبک آرد اجل، ترکتاز زند چنگ و منقار بر روی باز
۱۶۱ رازی است بس نهفته، رمزی است بس نهان آمد و شد روان ها در جسم ها ی فانی
بر ماندگان چه سودی، وز رفتگان چه حاصل هی آورد برد هی، تقدیر آسمانی
پندپذیری:

۴۶ گل ای جیگر گوشام، باغروم ثمری قوچالموش آتنگدان ائشید سوز اوغولوم!
بیا ای جگرگوشه و ای میوه بوستان دل من! از پدر پیرت پندی بشنو.
۲۳ استادینگ وئردیگی پند ازلی گره‌گ کویلوئنگ کتابونا یازالی
سئومه بی وفایی، آلما گوزله‌لی شوخ گوزله‌ده عهد و پیمان آز اولور
پند ازلی استادت را بر صفحه دل نگار «معشوق بی وفا را مگیر زیرا معشوق شوخ،
عهد و پیمانی نمی شناسد».

دوراندیشی:

۲۴ مرد گره‌گ او لمایا غمدن هراسان سخت ایشی گوینوئه، سهل ائده آسان
مرد از غم نمی هراسد و امور دشوار در نظرش آسان نماید.
۵۰ چوخ رشید تن بیر اولدورور یا او تنی عقلین مینگ تنی سیندیرن گره‌گ

جنگجوی نیرومند حد اکثر ده تن را می‌گشاید اما با عقل می‌توان هزار تن را شکست داد.

۴۷ آشکارا سؤیله مه هستی "نیستینگی" شور ائد، آما ظاهر ائدمه قصدینگی

آشکارا دار و ندار خود را مگوی. مشورت کن اما نیت را ظاهر مکن.

۱۴۳ اعیان شهر داده به دزدان، قبا و کفش دزدان شهر، صاحب کفش و قبا
۱۴۳ ماران خرد را سر و گردن نکوفتند شدند خوردند مردمان، به مرور اژدها شدند
۱۸۰ بیاید ره سیل، امروز بست چو آید کند دشت و کهسار، پست
۱۸۱ به عمری خردمند، گنجی نهاد نه رسم است دادن به یک دم به باد

دعوت به شجاعت:

۲۸ کور اوغلودان تعلیم گوئور، قیلیج چال سن مرد اوغلی غیرته گل، ائد خیال

از کور اوغلو بیاموز و شمشیر بزن تو فرزند مردی بیندیش و غیرتمند باش.

۲۸ تا دوئشمن دیری دیر، دوستاکام اولمانگ تا قیلیج چالمانگ، صاحب نام اولمانگ
من دنمگدن، رستم اولمانگ، سام اولمانگ اوئونگ فکر ائد، سهم و صولت قالمادی

تا دشمن زنده است به کام دوستان نمی‌گردی، تا شمشیر نرنی صاحب نام

نمی‌شوی؛ با تعریف من رستم و سام نمی‌شوی؛ خود بیندیش که سهم و صولتی نماند.

۲۰۹ به نوک سنان بوسه دادن خوش است سر از بهر ناموس دادن خوش است

۲۰۰ چو مردان برو گوی مردی بزن و یا در پس چرخه بنشین چو زن

۲۱۳ بدین داستان زد جهانجوی خان که در ایمنی، مرد یابد زیان

فضیلت دانش اندوزی:

۴۶ صرفه سئز گچیردمه آغشامی، گوئی گئجه گوئور، اوخویوبان، یاز او غلوم!

شب و روز را به بهبودگی مگذران همواره سرگرم خواندن و نوشتن باش.

۴۶ بیلیمگدن اوئونگی معاف ائيله مه یالان دئمه، وعده خلاف ائيله مه

خود را از یادگیری معاف مکن و دروغ نگو و خلف وعده مکن.

پرهیز از مادیات :

۲۸ تاجر ده‌یلنگ، نه بیغیرنگ ملک و مال مالی چو خ تاجردان، شهرت قالمادی
تاجر نیستی به دنبال جمع آوری ملک و مال مباش زیرا از تاجر ثروتمند شهرتی
نمی‌ماند.

۴۶ دؤتیا مالی، هامی، خؤ و خطر دیر خبر ئئیلر، او کی صاحب خبر دیر
فرزندم! تمامی مال دنیا پر از خوف و خطر است و صاحب خبر نیازی به این خبر
ندارد

۴۶ فهم و کمال تحصیلینده، حریص اؤ مال بیغماغا، حرصینگ اؤلسون آز، اؤغلوم!
در تحصیل فهم و کمالات حریص باش و آزمند گردآوری مال و ثروت مباش.
صداقت:

۴۶ دؤغری ؤررم خیر و شردن خبری ازلدن اؤ، آلاهینگا دؤز اؤ غلوم!
به حق از خیر و شر خبرت میدهم . از ازل با خدای خود رو راست باش.
۴۷ بد طینت اؤلما یانگ، گؤینؤ آغ اؤلانگ هر کیمین گل یؤ لا، وار دؤز اؤغلوم!
بد طینت مباش و دلی بی کینه داشته باش و با همگان سر به راه و صادق باش.
اعتدال :

۴۶ وسط دوت بخششینگ، اسراف ائیله‌مه نه چؤخ خسیس، نه چؤخ الی باز اؤغلوم!
فرزندم! در بخشش میانه رو باش و اسراف مکن؛ نه بی نهایت خسیس و نه زیاد
دست و دل باز باش.

۴۷ دخلینگ بیلیم، خرجینگ ائیله سزاوار طوطی یا قندی ؤر، کرکسه مردار
دخلت را بدان و در خور آن خرج کن؛ قند به طوطی و مردار به کرکس ده.
اخلاقیات :

۴۷ خوبا خوب الی، گؤلا گؤل الی، خارا خار هٔچ اؤلما مخنٔ، آغزی بؤ ز اؤغلوم!

- فرزندم! با خوبان خوب و با بدان بد باش. جای گل، گل باش و جای خار، خار؛
مبادا مخنث بی ارزشی گردی.
- ۴۷ پادارلیقدا گره‌گ سهملی داغ اولانگ خوشرولوقدا، سبز و خرم باغ الانگ
در پایداری چون کوه استوار و سهمگین و در خوش رویی، باغی خرم و سرسبز باش.
- ۴۷ نمک یندینگ، نمکدانا حرمت ائد ائدمه اؤز تعریفینگ، قیلمه ناز او °غلوم!
نمک خوردی حرمت نمکدان(سفره) را نگه دار. خود را مستای و به خود مناز.
- ۴۷ نفس بؤیوگ دوئشمن دیر، تکلیفی خطا غرق ائدر دریاها، یاندورار او °تا
نفس، دشمن بزرگ و تکلیفش خطاست که انسان را غرق دریا می کند یا می سوزاند.
- ۴۷ شیطانونگ مسکنی شوخ جمالدا دور عشوه ده، غمزده، زولف و خالددا دور
مسکن شیطان در جمال، عشوه، غمزه، زلف و خال زیبارویان است.
- ۲۶ گؤنگؤل گچر بو دوئیانونگ یاخشی یامانی قالسا بیر یاخشولوق انسانا قالور
نیک و بد این دنیا می گذرد و تنها نیکی برای انسان جاودان می ماند.
- ن ۳۸ هر کیم بو سودایا دوئشر ظرفیت او °لماسا، داشار
کسی که غرق سودا شد اگر بی ظرفیت باشد تحمل نمی کند.
- ۲۱۷ هر آن کس به راه کسی چاه کند خود آخر در آن چاه، مآند به بند
۲۱۱ خنک آن هنرمند با هوش و هنگ نباید گرفتن دل خویش تنگ
۲۰۵ نشان هنرپیشه در یکدلی است دو دل بودنی، کار بی حاصلی است
۱۸۱ پسر نیز صاحب خرد بایدا شناسای هر نیک و بد بایدا
۱۷۶ منه بدعتی که مخالف نهاد که بدعت دهد نام نیکو به باد
- پرهیز از نفاق و دورویی:
- ۲۴ بیر عالم نامرد دیر، نابود اولوب مرد ائل هامی دورو دور، خلق هامی دورنگ
دنیایی پر از نامردان است و مرد واقعی نابود شده؛ سراسر ایل دو رو و خلق دو رنگ
شده است.
- ۲۰۱ خدا هست بیزار از آن خرقة پوش که صد بت نهفته در آغوش و دوش

بُود غافل از عیب پنهان خویش

نه از بادهٔ ناب پرهیز کن

۲۰۱ به دل ها زند شیخ از عیب نیش

۲۰۱ نه بر عیب رندان، زبان تیز کن

پرهیز ازستم:

سرانجام بر نام، ننگ آورد

ستم پیشه در پیشکاری مگیر

به هر جا به بیداد خون ریختن

به از فتنه انگیز دنیا پرست

حرامش بود رامش و ایمنی

۱۷۴ هر آن کس به بیداد جنگ آورد

۱۷۶ یکی پند بشنو ز فرسوده پیر

۲۰۱ نباشد عبث فتنه انگیختن

۲۰۱ که رند خرابات افتاده مست

۲۰۶ کسی را که در دل بود دشمنی

اندرز سیاسی:

بیغیلبو دستگاه ناتمام بیر گوئن

چکیلرظالمودان انتقام بیر گوئن

ای کسی که با ظلم، دستگاه خود را نگه می داری؛ روزی دستگاه تو ناتمام برچیده می شود. عاقبت تخم مکافات ثمر می دهد و روزی از ظالم انتقام گرفته می شود.

یتیردمیشنگ آسمانا دستگاهی

بوصبح دولتینگ، او لار شام بیر گوئن

خیال کن که شاه شاهان شده‌ای و دستگاه خود به اوج آسمان رسانده‌ای. آخر صبح عمر تو غروب می کند و این صبح دولتت روزی شام می گردد.

اؤزگه‌یه بد، اؤزۆته بد، خودا بد

گلیب الدن گندر، خوش ایام بیر گوئن

ای که میان خلق به بدی مشهور شده‌ای بادیگران با خود و با اقوام، بدگشته ایدنیا تابد با تونمی سازد این ایام خوش روزی از دست تو می رود.

فکر ائیله دورانونگ الدن گندمه‌گه

چوئ صیادا پا پیچ اولوردام، بیر گوئن

۱۰۲ ظلمونان دستگاهی قو ران بی خبر

عاقبت وئرر تخم مکافات ثمر

خیال ائد او لموشانگ شاهلارونگ شاهی

آخیر آغشام او لور عمرونگ صباحی

خلق ایچینده بد ناملیغا نامزد

سینگن سازوماز دونیا تا ابد

عبث بئل باغلاما، یامان ائدمه‌گه

قصد ائیله مه شئر بچه لر دوتمه‌گه

بیهوده آماده‌ بدی کردن مباش و به رفتن این ایام بیندیش. قصد اسارت شیر بچه‌ها [داراب خان و سهراب خان] مکن چه بسا دام‌هایی که روزی پایبج صیاد گردد.

شیطان سنه پند خیانت وئرر بو پندینگ سودی یوځ، چوځ آفت وئرر
آتا ائدر، او غلانمکافات وئرر امانت دیر، ادا اوئلور وام، بیرگوځ

شیطان به تو پند خیانت می دهد. این پندها برای تو بی سود است و آفت زیادی دارد. پدر بد می کند ولی فرزند مکافات می کشد این وام، امانتی است که روزی باید ادا شود.

۱۹۴ چنین گفت شیخ، ای گونامدار!
۱۷۶ وزیر طمع خام ناپخته کار
۲۰۱ بزرگان خوش خوی پیروز بخت

تو دشمن، چنین خوار مایه مدار
زیان جوید اندر تن شهریار
در آسایش خلق کوشند سخت

نتیجه‌گیری:

مادون بزرگترین شاعر ایل قشقایی است که به دو زبان ترکی و فارسی مضامین تعلیمی و اندرزی خود را به مخاطب ارائه کرده است. وی در سروده‌هایش خواننده را به دوری از ناشایست‌هایی چون نفاق، ستم، مادی‌گرایی سفارش و به اندوختن فضایی مانند صداقت، اعتدال علم، شجاعت اتحاد، عرفان و... توصیه می‌کند. مخاطبان او که حاکمان، عموم مردم به ویژه جوانان هستند گاهی خیرخواهانه و گاه منتقدانه مورد نصیحت قرار می‌گیرند. از روی تواضع و به منظور اثر بخشی بیشتر گاه مخاطب سخن او خود شاعر است. گاه پند او رگه‌هایی از طنز دارد و از تمثیل نیز به خوبی بهره می‌گیرد. او ایلخانان و حکمرانان را در لباس انتقاد، موعظه می‌کند.

منابع و مأخذ

- ۱- انوشه، حسن، (۱۳۸۱)، فرهنگ نامه ادبی فارسی، تهران: ارشاد.
- ۲- جعفری، ابوالفضل و خدام الفقرا، علیرضا، (۱۳۹۲)، تأثیرپذیری مادون قشقایی از نظامی، مجموعه مقالات هشتمین همایش ترویج زبان و ادب فارسی، دانشگاه زنجان.
- ۳- دهخدا، (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- ۴- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۹)، سبک‌شناسی شعر، تهران: فردوس
- ۵- شهبازی، شهباز، (۱۳۶۷)، قشقای شعر، شیراز: نشر مصطفوی
- ۶- گرگین پور، فرهاد، (۱۳۸۶)، آیریلیق چاغی دور، تهران: آرویج
- ۷- مشرف، مریم، (۱۳۸۹)، جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران، تهران: نشر علمی.
- ۸- نادری دره شوری، محمد، (۱۳۹۴)، گزیده اشعار مأذون، شیراز: تخت جمشید.
- ۹- نظامی گنجوی، (۱۳۸۹)، فرهنگ موضوعی لیلی و مجنون نظامی، صحیح قادر فاضلی، تهران: فضیلت علم،
- ۱۰- یلمه‌ها، احمدرضا، (۱۳۹۱)، مجموعه مقالات همایش ملی ادبیات تعلیمی، دهقان: دانشگاه آزاد دهقان
- ۱۱- یوسفی، امرالله و ...، (۱۳۹۰)، قوم قشقای، شیراز: نشر قشقای.

بررسی آموزه‌های اخلاقی و عرفانی در دیوان مجیرالدین بیلقانی

الهام خدابخشی¹

چکیده

ادبیات تعلیمی یکی از پربسامدترین گونه‌های ادب فارسی است. آثار تعلیمی به اثری گفته می‌شود «که علمی را چه از نظر علمی و چه از نظر عملی برای مخاطب خود شرح دهد که این علم می‌تواند اخلاقیات یا علوم عرفانی، مذهبی و دینی باشد» (الهامی) در شعر حکمی و تعلیمی مخاطب مردم عادی هستند بنابراین کلام دارای پیچیدگی‌های لفظی و معنوی و تصویری نیست حتی آهنگ و وزن شعر تعلیمی باید ملموس و روان باشد تا شنونده از آن لذت ببرد زیرا در اینگونه شعر، شاعر قصد هنرنمایی و عرض صنعت را ندارد و نتیجه غایی و نهایی یعنی تعلیم و تعلم مدنظر اوست. در ادبیات فارسی پندنامه انوشیروان جزء نخستین آثار منظوم ادبیات تعلیمی است این شاخه از ادبیات یعنی ادبیات تعلیمی به دو بخش تقسیم می‌شود. بخش اول آن به بیان مسائل اجتماعی و اخلاقی می‌پردازد مثل بوستان سعدی و حدیقه سنایی و بخش دوم به آموزش فنون و هنرها اختصاص دارد مثل گلشن راز شبستری.

در این مقاله سعی بر این شده است که دیوان مجیرالدین بیلقانی را در بخش اول بررسی کند یعنی اشعار این شاعر در سه حیطه تعلیمی، اجتماعی، اخلاقی و عرفانی بررسی شود.

واژه‌های کلیدی: ادبیات فارسی، ادبیات تعلیمی، شعر تعلیمی، مفاهیم اخلاقی، آموزه‌های عرفانی، دیوان مجیرالدین بیلقانی.

مقدمه

از گذشته ادیبان و دبیران در بین عامه مردم اعتبار فراوانی داشتند همان طور که یک طبیب، مسئول درمان دردهای جسمی افراد بود یک ادیب خوب هم می توانست روح مردم را آرام کند به همین علت ادبا همیشه به مردم احساس دین و نزدیکی می کردند و با وجود این چنین احساسی طبیعی است که نوشته ها و آثاری که جنبه ی تعلیمی - ارشادی دارند بسامد بالاتری از ادبیات فارسی را به خود اختصاص دهند.

تعلیم مصدر باب تفعیل و مشتق از علم است و به معنی یاد دادن و معنی اصلاحی آن آموزش دادن است. از نظر راغب تعلیم ناشی از تکرار است به گونه ای که اثری از آن در ذهن متعلم به وجود آید به طور کلی می توان گفت تعلیم به معنی انتقال دادن دانایی به دیگری است به گونه ای که اثری از آن در ذهن متعلم بوجود آید می توان گفت تعلیم به معنی انتقال دادن دانایی به دیگری است که به راه های گوناگون از قبیل چشم و گوش و ارائه ی طریق و نظایر اینها تحقق می یابد. موضوع تعلیم و تربیت وجود آدمی است از لحاظ اینکه استعدادها و نیروهایش در جهت کمال پرورش یابد و در خور توانایی اش معلوماتی به وی انتقال داده شود. (صانعی، ۱۳۷۸، صص ۱۴-۱۱)

تعلیم و تربیت در قرآن و سیره ائمه هم که اولین معلمان بشرند دیده می شود. خداوند در آیه ۵۰ سوره طه می فرماید: «پروردگار ما کسی است که به هر موجودی آنچه لازمه آفرینش او بود عطا فرمود آنگاه هدایتش کرد» یعنی اول تعلم و سپس هدایت. همچنین امام سجاد در صحیفه سجاده می فرمایند: «پروردگارا مرا بر تعلیم و تربیت و تأدیب و نیکی به فرزندانم یاری فرما». (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴، صص ۲۴-۲۲)

در واقع هدف اصلی تعلیم و تربیت این است که «فرد را طوری بار بیاورند که خود اداره کننده ی خویشتن باشد، تمایلات یا هواهای نفسانی خود را تحت کنترل درآورد و از

آنچه غیرمنطقی و غیر عقلانی است خود را دور دارد و آنچه شایسته‌ی انسان بودن اوست انجام دهد». (شریعتمداری، ۱۳۵۹، ص ۸۲)

از جمله روش‌های تربیتی می‌توان به «روش پند و اندرز، تربیت از طریق ذکر مثل تربیت از طریق قصه و سرگذشت اقوام و ملل اشاره کرد». (همان، صص ۱۶۱-۱۵۹)

باید بدانیم که افلاطون نخستین کسی است که بر ارزش اخلاق در ادبیات تأکید می‌کند (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۰، ص ۲۲۶)

در بین عرفای اسلامی امام محمد غزالی برای مسأله تعلیم و تربیت جنبه سلب و ایجاب قائل است و می‌گوید: «تهذیب دل از اخلاق مذموم و ارشاد به اخلاق نیکو و سعادت آفرین، که دل همانند زمین باید از علف هرز خالی شود تا انواع گلها در آن روید». (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴، ص ۳۰۱)

شاید برای گروهی از خوانندگان این شبهه پیش بیاید که ادب تعلیمی بعد از ورود اسلام به ادبیات ما بوجود آمد که البته این اشتباه محض است. در تاریخ و فرهنگ پیش از اسلام آثار اخلاقی که به اندرزنامه‌ها موسومند و محوریت آنها پند و اندرز و مسائل اخلاقی است به وفور در آثار ایرانیان دیده می‌شود. آثاری چون مینوی خرد، شایست نشایست ... این روند بعد از اسلام ادامه یافت و آداب اسلامی هم به آن افزوده شد.

مریم مشرف زاده در جستارهایی بر ادبیات تعلیمی تقسیم بندی بر ادبیات تعلیمی انجام داده که آن را به سه شاخه: اخلاقیات ایران باستان، اخلاقیات اسلامی و اخلاقیات فلسفی تقسیم بندی می‌کند. (مشرف زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۱) در واقع اندرزنامه‌های پهلوی را به درستی «نمونه اصلی و چهارمانی آثار اندرزی ایرانی» شمرده اند. (مزدآپور، ۱۳۸۶: ۱۷)

بخش مهمی از اندرزهای دوره باستان و میانه ایران به چند روش به دوره نو انتقال یافت؛ نخست راه ترجمه از زبان پهلوی به عربی مثل ترجمه کلیله و دمنه، دوم از راه ترجمه از پهلوی به فارسی مثل اندرزهای شاهنامه و سه، دیگر از طریق انتقال سینه به سینه».

(همان، صص ۴۸-۵۰)

همان طور که گفتیم این روند بعد از اسلام هم ادامه یافت البته حالا دیگر چاشنی عرفانی- فلسفی و دینی هم به این مضامین تعلیمی اضافه شده که اگر از حق نگذریم اشعار عارفانه و صوفیانه از پربرترین انواع شعر فارسی در زیر گروه شعر تعلیمی و ارشادی به حساب می‌آیند. برای شناخت این ادبیات باید این گروه خاص یعنی عرفا و صوفیه و مشرب خاص فکری آنها را شناخت. آنچه می‌دانیم این است که در نیمه دوم قرن دوم هجری به عنوان یک مشرب فکری مطرح شد. در ابتدا تمایلی به نوشتن بین آنها نبود و آنها بیشتر با زهد و تقوا زندگی می‌کردند و کم کم اقلیت خاص فکری را شکل دادند. (سجادی، ۱۳۸۰: ۴۹-۵۰ با تخلص). «آن گونه که از شرح احوال و آثار متصوفه بر می‌آید، خواندن شعر از قدیم‌ترین ایام در خانقاه‌های محل تجمع صوفیه در مراسم سماع امری متداول و معمول بوده است. ظاهراً ابوسعید ابی‌الخیر از نخستین کسانی است که از تأثیر شهر آگاه بوده است، از آن برای ارشاد پیروان و حتی گاهی مشهور است برای معالجه بیماران استفاده می‌کرده است». (میرصادقی، ۱۳۷۳: ۱۵۳)

در هر صورت شعر چه فلسفی و چه اخلاقی و چه دینی باشد هدفی جز افزودن بر خرد و دانش انسان ندارد «در واقع یکی از مهم‌ترین وظایف شعر آن است که مبلّغ خرد یا حکمت باشد». (دوبرین، ۱۳۷۸: ۴۷)

گروهی شعر عرفانی و ورود آن به حوزه ادبیات تعلیمی را باعث حفظ این حوزه ادبی می‌دانند «آنچه باعث رونق و شکوفایی و دوام ادبیات تعلیمی گردید، شکل‌گیری عرفان و تصوف در فرهنگ ایران بود. عارفان که فرهنگ کناره‌گیری از دنیا را پیش گرفته بودند مرتب انسان‌ها را به ناپایدار بودن دنیا و گذرا بودن لذتها و غم‌های آن متوجه می‌کردند. بنابراین عرفان سهم عمده‌ای در ادبیات تعلیمی ایران دارد». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۲)

به هر حال هدف از این مقاله بررسی موضوعات تعلیمی اعم از اخلاقی و عرفانی در دیوان مجیرالدین بیلقانی است.

مروری بر زندگی مجیرالدین بیلقانی

مجیرالدین در اوایل نیمه اول قرن ششم هجری قمری متولد شد. زمان دقیق تولدش به درستی معلوم نیست اما زادگاهش شهر بیلقان از توابع شروان می باشد. اطلاعات کافی درباره پدرش در دست نیست اما در تذکره ها قید شده که مادرش ارمنی بوده است. درباره مذهبش در موارد فراوان از خلفای اربعه نام برده و به ستایش آنان پرداخته و از لحاظ مذهبی شافعی بوده است. او در پایان عمر به تصوف و عرفان روی آورد و درمان تمام دردهای بشر را در تزکیه نفس و درون گرایی عارفانه پیدا می کند. او از شاگردان خاقانی بود و با شاعرانی چون نظامی، خاقانی شروانی و ... معاصر بوده است. تأثیراتی که در دیوان مجیر نفوذ کرده عبارتند از اشاره به آیات قرآن، اشاره به حدیث نبوی، استفاده از علمی مثل ریاضی، نجوم، جغرافی، تاریخ، طب، فلسفی، عرفانی، اصطلاحات دیوانی، بازی ها، رسوم و عادات، دانش عوام. (محمدآبادی، ۱۳۵۸: ۶۰-۱، تلخیص) مجیرانی تعالیم را به دو گونه بیان می کند گاهی کاملاً واضح و برهن از مطلب مورد نظر خود سخن به بیان می آورد و گاهی هم با ایمان و اشاره و در لفافه مقصود خود را بیان می کند. او بیانی واضح در دیوانش دارد.

«دیوان مجیر قریب به پنج هزار بیت و مشحونست به قصائد عالی و غزلهای لطیف، و او را باید حقاً از اعوان نیکوسخن و خوش قریحه زمان شمرد». (صفا، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۹۸) او در ابتدا مدح بزرگانی چون «رکن الدین ارسلان بن طغرل سلجوقی، سیف الدین ارسلان و ...» را می کرد. (همان، ۲۹۸) اما بعدها به عرفان و تصوف روی آورد و در این قصاید زبانی روان تر و فصیح تر از اشعار مدحی خود دارد. دیوان این شعار را در بخش اجتماعی، اخلاقی و عرفانی بررسی می کنیم.

۱- پیامهای اجتماعی

۱-۱-۱ در نکوهش دنیا و دل نبستن به او

دوری گزیدن و دل نبستن به دنیا، ذکر پستی و بی وفایی دنیا و شکایت از روزگار غدار در دیوان مجیر به شکل های مختلف مطرح شده است. هدف از تکرار و بیان این

مضمون دل نبستن به دنیا است. در نیمه دوم قرن دوم هجری که هنوز عرفان به این معنی مصطلح باب نشده بود و افراد بیشتر به زهد تکیه داشتند انتظار آنها از دنیا فقط برآوردن نیازهای مهم و اساسی زندگی بود. به گفته «غزالی اصل دنیا سه چیز است: خوراک، پوشاک، مسکن. این سخن یادآور کلام سرّی سقطی است که گفت: «کل دنیا زاید است، مگر پنج چیز: نان به قدری که سیر کند، آب اندک و جامه به قدر پوشاندن بدن و خانه به قدر سقفی بالای سر و علمی که به کار او می آید». (مشرف، ۱۳۸۹: ۲۳۵) می‌توان گفت طبق آنچه که برآورد شد بیشترین بسامد در باب پندر و اندرز در دیوان مجیر به این مهم اختصاص یافته است به عنوان نمونه، شاهد مثال های زیر آورده شده است.

پربهاست عمر ولیکن شکسته به
آن جام گوهری که درو خون خود خورم
(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۴۱)

از عاج و آبنوس جهان دل بیر که نیست
جز دود وشعله حاصل این چوب واستخوان
(همان: ۱۵۰)

از عشوه روزگار فریاد
کو خود ز وفا نمی کند یاد
(همان: ۲۶۳)

آباد بر آن کسی که او هست
از بندگی زمانه آزاد
(همان: ۲۶۴)

ماری است زهردار جهان رو بیر که هست
هم دیدنش مضرت و هم صحبتش زیان
(همان: ۱۵۲)

در پستی زمانه:

بر عمر مساز تکیه چون هست
این عازم عمر سست بنیاد
(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۲۶۳)

گویی که زمانه بر دل خلق
از راحت و رنج و داد و بیداد
(همان: ۲۶۴)

- هر در که گشاده بود در بست
هر راه که بسته بود بگشاد
(همان: ۲۶۴)
- یاران قدیم ما که بودند
دمساز و لطیف و خوش دل و شاد
(همان: ۲۶۴)
- رفتند چنان که در جهان کس
زیشان نکند به سال ها یاد
(همان: ۲۶۴)
- ۱-۱-۲ در شکایت از روزگار
هیچ وفایی ز روزگار ندیدم
هیچ جسمی خالی از خمار ندیدم
(همان: ۲۷۵)
- چیده ام از باغ روزگار بسی گل
لیک به جز در میانه خار ندیدم
(همان: ۲۷۵)
- از غم ایام کاوش همه در دست
شربتی از عیش خوشگوار ندیدم
(همان: ۲۷۵)
- راحت دل گفته اند، هست در این عهد
این همه گفتند و هیچ بار ندیدم
(همان: ۲۷۵)
- وان جمع دوستان و عزیزان که بود خوش
زیشان همیشه عیش دل روزگار ما
(همان: ۲۵۲)
- رفتند از این زمانه بدعهد به زیر خاک
هم عهد ما گذاشته هم زینهار ما
(همان: ۲۰۱)
- گشتند پایمال حوادث بدان صفت
گویی به هیچ وقت نبودند یار ما
(همان: ۲۵۲)
- یا رب که از فراق عزیزان چه بارهاست
بر طبع نازک و دل نابردبار ما
(همان: ۲۵۲)
- جهان و کار جهان سر به سر همه بادست
خنک کسی که ز بند زمانه آزادست



- عالم به گوهر عمر ارچه خوب روست
لیکن خوب یوسفیست به هفده درم قرآن
(همان: ۱۵۲)
- وصال او نکنم طمع از آنکه می دانم
که عاشقان نشوند از زمانه برخوردار
(همان: ۹۸)
- ۱-۱-۳ بی اعتنایی به مشکلات دنیا
سنگ در ساغر نیک و بد ایام ززند
وز کف سنگدلان نصفی و ساغر گیرند
(همان: ۷۴)
- چون بد و نیک جهان جمله فراموش کن
باده بر یاد کف شاه مظفر گیرند
(همان: ۷۴)
- ۱-۲-۱ رهایی از بند غم
مجیر معتقد است که دنیایی که پایدار نیست و شایستگی دل بستن را ندارد
بی ارزش تر از آن است که انسان در آن به غم و غصه مشغول باشد و در واقع او به سهل
اندیشی و آسان گیری معتقد است. در واقع دنیایی که مرگ را به دنبال دارد ارزش غصه
خوردن را ندارد. او غیرمستقیم انسان را به یاد مرگ و بی وفایی از دنیا می اندازد.
بنده آنم که او در عمر خویش یکدم از بند غم، آزاد آمدست
(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۲۵۷)
- ۱-۲-۲ دعوت به شاد زیستن
شاد باش و دیر زی ای سلطنت کز بهر
امر و نهی خسروسلطان نشان آمد پدید
(همان: ۹۵)
- تو شاد باش که با کار و بار دولت تو
سپهر برشده بر هیچ کار خواهد بود
ساقیا باده بده تا طرب از سر گیرند
پیش کاین تاج مه از تارک شب برگیرند
(همان: ۷۳)
- زیر سقف گهر آگین فلک چون دم صبح
خوش بختند و جهان در زر و گوهر گیرند
(همان: ۷۴)

نعره نوش و شاقان و سماع خوش چنگ

جان فزایند گه صبح جهان برگیرند

(همان: ۷۴)

بزم نوروز بساز و می آسوده بخواه

تا به بزم تو همه باده مقطر گیرند

(همان: ۷۷)

۱-۳ عشق از جمله مهمتریت کلیدواژه‌ها در ادبیات فارسی به حساب می‌آید بنابراین باید چیزهای فراوانی در باب عشق و محبت آموخت؛ از جمله نکاتی که در باب عشق مطرح است ایثار در راه عشق و رازداری در آنست چه بسا که یکی از ارکان اصلی عشق رازداری آن است.

۱-۳-۱ ایثار

زمن جان خواستی جان را چقدر است؟

تو بنشین کز سر جان بر توان خاست

(همان: ۲۰۶)

بر آن مباحش که جانی که اندوه تو دروسه

به عشوه ای که درو هیچ نیست بستانی

(همان: ۱۹۹)

حیاتی است باقی مرا این قصیده

که در مدح تو کرده ام جان سپاری

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۹۵)

۱-۳-۲ رازداری

دلم عشق تو را چون جان نهان داشت

مسوز آن دل که عشقت را چو جان داشت

(همان: ۲۱۰)

همی تا عادت آن باشد که عشاق جهان دایه

بنازند از شب وصل و بنالند از شب هجرا

(همان: ۱۶۴)

خون دلم ز دین برون می کند به هجر

گویی چو دید خون دلم هست در خورش

(همان: ۱۳۱)

یا هم چو رنگ و روی من اندر فراق آنک

بر من ستم کند سر زلف ستمگرش

(همان: ۱۳۰)

۴-۱ مطیع حق بودن

این عنوان، از عناوینی است که همه اقشار چه مردم عادی و چه عرفا ان را قبول دارند و خود را مطیع حضرت حق می دانند حتی جبریون، دوزخ و بهشت رفتن خود را نیز به خواست و اراده خدا می دانند و بر آن هم معترض نیستند.

حلقه به گوش تو شدم چند ز چشمم افکنی بار غمم سبک بکن سر بچه میکنی گران
(همان: ۱۵۵)

دایره بزم را نقطه چو از خال تست ساغر تا خط بیا سر ز خط ما مبر
(همان: ۱۱۹)

۴-۱-۱ کوتاهی و غنیمت دانستن عمر

به فصل این گل کوتاه عمر عشرت کن که قصه تو درازست و عمر کوتاهست
(همان: ۲۰۹)

مدار انده فردا چو راه عشق روی که خود رسد زبد و نیک هرچه در راهست
(همان: ۲۰۹)

در غم نقصان عمر لاله و شمعدن از آنک شد سیه و سوخته دود دل این و آن
(همان: ۱۷۰)

میدان عجب است و گوی زرین من کودک و اسب عمر توسن
(همان: ۱۴۸)

۲- پیام های اخلاقی

وجه اخلاقی ادبیات تعلیمی شامل موضوعاتی چون اهمیت به بلندهمتی، نیکویی کردن، رازداری، اخلاص، امید، مهمان نوازی، انصاف، عدل، بخشش و عفو و در مذمت جهل، بداندیشی، حسد، تکبر، فریب، طمع و ... است. در نهایت این باید‌ها و نباید‌هاست

که مطرح می‌شود «آثار اغلب شعرای غیردرباری سرشار از زمینه‌های تعلیمی است. حتی ادب‌درباری نیز در مواردی مایه‌های تعلیم به خود گرفته است». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۲)

۱-۲ اهمیت بلندهمتی و مناعت طبع

از تاب فقرت اربن ناخن شود کبود

انگشت در مزن به سیه کاسه جهان

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۵۲)

مخور لعاب دهن تا به نان کس چه رسد؟

که دم پيله بمیرد به عاقبت ز لعاب

(همان: ۲۵)

با فناعت چو نشینی بر سر خوان کسان؟

پرسی عیسی چون خری از ره نشینان توتیا؟

(همان: ۵)

به عمر خویش مدح کس نگفتم

دُری از بهر دنیا من نسفتم

۲-۲ اهمیت نیکویی کردن

نیکی کنیم و نیکویی ایرا که در جهان

این هر دو به بود که بود یادگار ما

(همان: ۲۵۲)

۳-۲ نکوهش دورویی و نفاق

کم کند تکیه بر جهان دوروی

هر که عاقل بود به صلح و به جنگ

(همان: ۲۷۳)

زآنکه با اهل روزگار او را

حیلۀ روبهست و خوی پلنگ

(همان: ۲۷۳)

۴-۲ اهمیت رازداری

۷-۲ امید

یک موی امید مانده میان حیات و مرگ

جانی درین میانجی جان بسته بر میان

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۷۴)

کشتی جان به ساحل صحت نمی‌رسد

گو بر امید، حاصل جان ساز بادبان



(همان: ۱۷۴)

چون به امید شه ایرانم

چه کنم نامه امید سیاه

(همان: ۱۴۲)

جای جز در دل آن کافر کشخان نکند

دارم امید که این بار سر خنجر تو

(همان: ۸۳)

۸-۲- جود و بخشش و سخا

هر تر و خشکی که هست در شکم بحر و کان

تا کف او آینه است یعنی بدهد ز دست

(همان: ۱۶۸)

ملک به دوران آن، یافت کف کامران

جود در ایام دین، دید کف بخشش

(همان: ۱۵۰)

تن آسانند همواره ز احسان تو مرد و زن

هراسانند پیوسته ز پیکان تو مهر و مه

(همان: ۱۴۶)

ز بان گردد ز تقریر ثنای ذات او الکن

بنان گردد ز تقریر قیاس جود او عاجز

(همان: ۱۴۵)

از زر و لخلخه ای رفع سقم ریخته اند

جود و بذل از قلم تو چو طیبی است سة

(همان: ۵۹)

جعد سخن به مدح شریعت معنبر است

روی کرم به طبع لطیف مزین است

(همان: ۴۱)

۱۰-۲ مذمت بداندیشی

می‌توان گفت «بررسی ادبیات تعلیمی در حوزه اخلاق، در نهایت منجر به بررسی جدال تاریخی نیک و بد می‌شود که ریشه در ضمیر ناخودآگاه جمعی بشر دارد. مبارزه همیشگی نیک و بد در بطن خود تقابل زشتی و زیبایی است، این ثنویت زیر ساخت ادبیات تعلیمی به خصوص در حوزه اخلاق است». (نوری، مقاله ادبیات تعلیمی در شعر معاصر، مجموعه مقالات همایش ملی، ادبیات تعلیمی و گونه‌های آن، ۱۲۰۷).

هم تو ز آوازه خود شرمگین

هم تو ز اندیشه خود شرمسار

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۱۰)

شاد باش ای شه کافرکش غازی که فله

جز بداندیش تورا عاجز و حیران نکند

(همان: ۸۲)

۲-۱۱ مذمت حسد

چون مرگ سرخ و مار سیاهند کز حسد

شاخ امل پُربد و بنای الم نهند

(همان: ۸۴)

لازان شدست نیم گره تاگه عطا

بندی ز دست بخل ز لا بر نعم نهند

(همان: ۸۴)

گشت زرشک خاتمت اشک حسود لعل و نه

کرد چو موم چرخ را مهر تو نرم و مهربان

(همان: ۱۵۹)

۲-۱۲ عدل

هم او و هم دل او دار عدل را معمار

هم او و هم در او درد ملک را مرهم

(همان: ۱۳۴)

گشت از وفای عدل تو عالم سرای بذل تو

شد در هوای عدل تو مزخ ستم پرسوخته

(همان: ۱۸۳)

هوای عدل تو در اعتدال هست چنان

که کهربا نتواند در او ربوده گاه

(همان: ۱۷۷)

به طوع عدل تو با باز برزند تیهو

به داغ لطف تو بر شیر نر زند روباه

(همان: ۱۷۷)

زهی از فرّ تو گشته جهان نصرت آبادان

زهی در عهد تو دیده زمانه عدل نوشیروان

(همان: ۱۶۰)

جلال قدر او بی حد صفات عدل او بد عد

عطای دست او بی مر سخای طبع او بی من



- (همان: ۱۴۵)
- عدل تو ظلم و فتنه را نعل گرفت لاجرم هردو چون نعل مانده اند از تو به چار میخ در
(همان: ۱۱۹)
- ۲-۱۳ داشتن حرمت نان و نمک
بی نمکی مکن چو خاک از سر خوی آتش
- (همان: ۱۵۴)
- ۲-۱۶ دوری از غفلت
زی تو برید کنگره عرش را نداست
- (بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۱۲)
- می بین چو باد رفتن این سبز بادبان ایمن مشو که کگشتی خاک آرمیده شد
- (همان: ۱۵۱)
- مانند آفتاب هم آنجا هم ایدرم غافل نیم ز عالم جان در بسیط خاک
(همان: ۱۳۹)
- ۲-۱۷ اهمیت عفو و بخشش
خواه بخوان بران از کرم
- (همان: ۱۱۲)
- خواه مخوان خواه به عفوت سپار تا نشود خرده خردان بزرگ
- عفو بزرگان نشود آشکار
- ۲-۱۸ اهمیت انصاف
از غایت انصاف تو در خطه عالم
- با گرگ، قُج و میش به یک آبخور آمد ای شاه تویی زآنکه ز عدل تو در این عهد
(همان: ۵۷)
- آهوبره فریادرس شیر نر آمد (همان: ۵۷)
- ۲-۲۰ قناعت
ز هر زمانه گر به قناعت توان شکست
باور کنم که من همه تریاق اکبرم

(همان: ۱۳۹)

۳- پیام‌های عرفانی

در حیطهٔ تعلیم و در حوزهٔ عرفان، تعلیم جایگاه اصلی و اساسی دارد. آن چه سالک یا مرید می‌آموزد، در واقع خمیرمایهٔ ذهن و رفتار او خواهد بود. گذشتن از یک مرحله و رسیدن به مرحلهٔ بعدی منوط به یادگیری و تمرین آموزه‌هایی است که پیر در راه ارشاد به مرید می‌آموزد به همین دلیل متون عرفانی چه در زیرساخت و چه در رو ساخت به شدت تعلیمی هستند.

اصطلاحات، پیام‌ها و آموزه‌های عرفانی در این پژوهش به سه قسم فلسفی، دینی و عرفانی تقسیم بندی می‌شوند. اگرچه برخی از این آموزه‌ها با گروه‌های دیگر مشترک است و نمی‌شود صرفاً آنها را در یک مرزبندی مشخص محصور کرد اما باز هم سعی بر این بوده است که تا جایی که ممکن است آموزه‌های هر کدام ذیل باب مخصوص به خود گنجانده شود و چون در این پژوهش اصطلاحات و واژگان عرفانی بیشتر مدنظر بوده است لذا از دو قسم دیگر صرف نظر می‌شود.

۳-۳ اصطلاحات و پیام‌های عرفانی

در بیان آموزه‌های عرفانی در حیطهٔ ادبیات تعلیمی سخن بسیار گفته شده است از جمله ابتداییترین واژهٔ عرفان که شاید جزء اولین واژه‌های این گروه است فرقه است. مجیرالدین این واژه را در بیت زیر آورده است:

۳-۳-۱ فرقه

نعل اسبش میخ چشم آمدولیک آن فرقه ، کز خری حاشا دل اندر یک سُم خر بستهاند

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۶۹)

۳-۳-۲ بحر

مراحلی را که سالک طی می‌کند با عناوین مختلف یاد کرده اند و از گانی چون بحر، وادی، میدان و .. که مجیرالدین واژه بحر را انتخاب کرده و می‌گوید:

بحر که هفت بود از و همچو بهشت هشت کوست گه سخا ز کف ساخته قطر می دگر

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۱۷)

تاج دها من آن کنیم کز ره نطق پروری شیفته منند بس معتکفان بحر و بر

(همان: ۱۱۹)

۳-۳-۳ عرش

بیشتر عرفا معتقدند که یک پیر یا مراد باید در کنار سالک برای عبور از مسیر وجود داشته باشد که ظاهراً مجیرالدین به همه این عوامل در طی طریق معتقد است. نزد صوفیه هفت مقام مشهورتر است «و آن مقامات را ابونصر سراج در کتاب اللمع ذکر کرده است که عبارتند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا». (سجادی، ۱۳۸۰: ۲۰)

رو که ز عرش برتری زآنکه به زیر پای - عرش نهاده کرسی تا به تو برسد مگر

(همان: ۱۱۹)

۳-۳-۴ مقام

زان قلعه برون آمد و در حال چاه سر چاهانش مقام و مقر آمد

(همان: ۵۹)

۳-۳-۵ زهد

برید عقل ترا کی برد به ملک صفا؟ که دل هنوز به بازار صورتست ترا

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱)

مده ز برت دور و تو از من صبور شادزی ای عاشق پرهیزگار

(همان: ۱۱۰)

۳-۳-۶ فقر

علم و کسرت فقرش که قبانی ملکی است قدسیان روح بر آن نقش علم ریخته‌اند

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۵۹)

انگشت در مزن به سیه کاسه جهان

از تاب فقرت اربن ناخن شود کبود

(همان: ۱۵۲)

در کار فقر راست تر از خط مسطرم

همچون بیاض روی سپیدم ز بهر آنک

(همان: ۱۴۰)

کو راست زهر و مهره به یک جای در دهان

افعی فقر گر بزند بر دولت مترس

(همان: ۱۵۱)

زر وام کردم از رخ و خاتم ساختم

دیدم که ملک فقر من از ملک جم بهست

(همان: ۱۳۸)

چو مویی از سر تو رفت رفتی از سرکار

تو مرد کار نبی زان سبب که در ره فقر

(همان: ۱۰۳)

۳-۳-۷ صبر و حلم

چرخ به عزم تو به هنگام کار

خاک به حزم توبه هنگام حلم

(همان: ۱۰۸)

حلم زمین داده دلت را وقار

آب کفت داده سخا را نما

(همان: ۱۰۷)

که پای مرغ قناعت به دام صبر درآمد

ندانست سوی من از دل به هر نفس صد با

(همان: ۱۰۲)

۳-۳-۸ رضا

کانک هلال فلک طفل است و هست دوتا

طفلی ز باد رضا یکسره دو تا شو و بس

(همان: ۹)

بهر نجات بیر سر تا به خط رضا

بیخ امید بکن تا سر ز خطه دل

(همان: ۹)

رکابش را دو در میدان که او خود شکل در یکی در در رضای حق دوم در فضل یزدانی
(همان: ۱۹۶)

چون آستین دو سر مشو اندر ره رضا تا پایمال فتنه نمائی چو آستان
(همان: ۱۵۲)

بعد از ذکر مقامات «احوال» صوفیه مطلب مهم دیگری است. «مقامات کسبی است
اماحالات کسبی نیست». (سجادی، ۱۳۸۰: ۳۱)
مقامات: خوف، رجا، شوق، انس در دیوان مجیر نام برده شده است.

۳-۳-۹ خوف و رجا

تا کی ز خطه خوف آیا به صف رجا برگیر پا و بروزین دار ملک فنا
(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۹)

ملک رجا طلبی بر خوف پای بنه کز خوف دید توان سرحد ملک رجا
(همان: ۹)

۳-۳-۱۰ انس

مگیر انس که راحت نماند در صحبت مجوی مشک که آهو نماند در تاتار
(همان: ۱۰۴)

۳-۳-۱۱ شوق

گفت که ای غمزده اشتیاق گفت که ای شیفته روزگار
(همان: ۱۰۹)

از شوق حضرت تو سپهر پیاله رنگ لب بر گشاده تر ز لب ساغر آمده
(همان: ۱۸۶)

از دیگر اصطلاحات عرفانی که در دیوان مجیر نام برده شده می توان به :

۳-۳-۱۲ ارادت

ارادت تو امل در دل قضا شکند

سیاست تو کمین بر ره قدر سازد

(همان: ۵۲)

۳-۳-۱۳ درد

این چه دل است این که منم زد به درد

وین چه گل است این که منم زد به خار

(همان: ۱۱۰)

۳-۳-۱۴ هیبت

هیبت این جلوه داد هیبت آن عرضه کرد

حادثه بسته لب، دهر گشاده زبان

(همان: ۱۵۰)

هیبتش طوفان موج انگیز و عفوش کشتی ا.

کز برای عصمت نوح پیمبر بسته اند

(همان: ۶۹)

به هیبت تو که آتش کند ز چشمه آب

برحمت تو که سوسن دهد ز سینه خار

(همان: ۱۰۱)

۳-۳-۱۵ فنا

باز در کنج فنا محزونم

باز بر خان بلا مهمانم

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۴۱)

جد تو اسکند ثانی است کز بهر بقاش

از در او تا فنا صد سد دیگر بسته اند

(همان: ۷۰)

گرچه بر خصم فنا ریخته اندر سر کین

بر دل و عیش، دل و عافیه ام ریخته اند؟

(همان: ۵۹)

۳-۳-۱۶ پیر

جوانی پیر عقل است این و آن پیر جوان دوس

که بادا سایه آن پیر بر سر مانده هموارش

(همان: ۱۲۳)



۳-۳-۱۷ صوفی

ترا ز صحبت گردون کرانه به زیرا
تو زشتروی و او صوفی است آینه دار
(همان: ۱۰۳)

۳-۳-۱۸ صفا

ایا سپهر جلالی که صحن ملک تو را
صفا و بسطت دارالقرار خواهد بود
(همان: ۸۹)

۳-۳-۱۹ دل

دل بزد چنگ و دین باده بریخت
عقل بنهاد نقل و خوان برداشت
(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۴۴)

۳-۳-۲۰ ملامت

یار به صد غمزه ملامت شمر
من به صد اندیشه غرامت شمار
(همان: ۱۱۰)

۳-۳-۲۱ نظر

یک نفس و صد سخن رشک سوز
یک نظر و صد مژه اشکبار
(همان: ۱۰۹)

۳-۳-۲۲ واقعه

واقعه بر تن بگشاید گره
حادثه بر فتح نبندد حصار
(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۰۸)

گفتا سحر آید شب اندیشه ما را
خود واقعه بروی همه وقت سحر آمد
(همان: ۵۶)

۳-۳-۲۳ بقا

بخت جوان تو که عبد بقاست
هست در این ملک قدیمی شعار

(همان: ۱۱۱)

فتح و ظفر بر صفت مور و مار

(همان: ۱۰۹)

عز و بقا بر صفت وحش و طیر

عزلت ۳-۳-۲۴

گردون هشت خانه به عزلت دهد امان

(همان: ۱۵۰)

یا رب! تو کن به رحمت بی منتش ضمان

(همان: ۱۵۲)

چون حلقه باش بر در این قلعه هوان

(همان: ۱۵۱)

قدسیان شرح بر آن نقش علم ریخته اند

(همان: ۱۳۹)

عزلت گزین که از غم این چار میخ دهر

عزلت گزید ز اهل زمانه به عون تو

خواهی که خلوت خانه عزلت کنی به آ

عنقا شوم به مغرب عزلت که آفتاب

همّت ۳-۳-۲۵

همتش سخت بزرگست و جهان مختصر است

(همان: ۳۷)

هم ازدها به همت و هم گنج شایگان

(همان: ۱۵۲)

پیش کف تو عرصه قلزم ثمر آید

(همان: ۵۷)

پای از این خطه هدان برداشت

(همان: ۴۶)

در جهان همت او ننگ نشست ازین آنک

در راه باش و دان که به جز رهروان نیند

با همت تو چشمه خورشید سها شد

همتش چون هوای گردون کرد

حیرت ۳-۳-۲۶



هر شب که سر به جیب تحیر فرو برم ستر فلک بدرم و از سوره بگذرم
(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۳۹)

۳-۳-۲۷ سماع

نقل خشک از لب چون شکر معشوق برند می روشن به سماع غزل تر گیرند
(همان: ۷۳)

جئی چو انس کرد سماعش به گوش دل تا یافت انس و جان ز معانش انس و جان
(همان: ۱۵۴)

بساز طرب ز ساز خو خاص به زیر چرخ هست سماع همدمی زیر میانه بر زبر
(همان: ۱۱۷)

۳-۳-۲۸ طلب

بر در تو آفتاب آینه صورت شده است تا دود آینه وار در طلبت در بدر
(همان: ۱۲۰)

در طلب دم خوشم لیک ز روی ناخوشی بخل می کند قضا با چو منی بدین قدر
(همان: ۱۱۷)

چند به خنده های خویش گریه من طلب کن گریه شمع میطلب خنده صبح می نگر
(همان: ۱۱۶)

در این زمانه فراغت، طلب نشاید کرد که جای داروی دل کام ازدها نبود
(همان: ۹۰)

۳-۳-۲۹ صفا

مباش همدم کس چون دم تو یافت صفا که آینه، سیه از هم نفس شود ناچار
(همان: ۱۰۵)

۳-۳-۳۰ عدم توجه به ظاهر و توجه به معنی

مرد معنی شو نه مرد صورت ایراد و نهاد دارد از الوان سیاهی مشک و سبزی کندنا

(همان: ۶)

ماجرا طوطی نکوتر بر زبان راند ز کبک گرچه دایم کبک در خرّقه بست و طوطی در قبا

(همان: ۶)

در جدول زیر مضامین مختلف اجتماعی و اخلاقی در ابیات دیوان مجیرالدین بیلقانی آورده شده است:

ردیف	مصرع اول بیت	شماره ص	تعداد ابیات تقریبی	نکته تعلیمی
۱	از عشوه روزگار فریاد	۲۶۲/۲۶۳/۲۶۴	۱۰	در نکوهش دنیا و دل‌ن بستن به او
۲	هیچ وفایی ز روزگار ندیدم	۲۷۵/۲۵۲/۲۵۳	۸	شکایت از روزگار
۳	سنگ در ساغر نیک و بد ایام زنند	۷۴	۲	بی‌اعتنایی به مشکلات دنیا (سهل‌اندیشی)
۴	بنده آنم که او در عمر خویش	۲۵۷	۱	رهایی از بند غم
۵	شاد باش و دیرزی ای سلطنت کز بهر تو	۷۳/۷۴/۷۷/۹۵	۶	دعوت به شاد زیستن
۶	ز من جان خواستی جان را چه قدر است؟	۱۹۵/۱۹۹/۲۰۶	۳	ایثار
۷	دلم عشق تو را چون جان نهم داشت	۲۱۰	۱	رازداری
۸	به فصل این گل کواه عمر عشرت کن	۱۹۵/۱۹۹/۱۷۰/۱۴۸	۴	کوتاهی و غنیمت دانستن عمر
۹	حلقه به گوش تو شدم چند ز چشم افکنی	۱۵۵	۲	مطیع و فرمانبردار حق بودن
۱۰	مرد معنی شو نه مرد صورت ایراد در نهاد	۶	۲	توجه به معنی و بی‌اعتنایی به ظاهر



۱۱	از تاب فترت ارین ناخن شود کبود	۵/۲۵/۱۵۲	۴	اهمیت بلندهمتی و مناعت طبع
۱۲	نیکی کنیم و نیکویی ابرا که در جهان	۲۵۲	۲	اهمیت نیکویی کردن

۱۳	یک موی امید مانده میان حیات و مرگ	۱۷۴/۸۳/۱۴۲	۴	اهمیت
۱۴	جود در ایام بین، دید کف کام بخش	۱۴۵/۱۴۶/۱۵۰/۱۶۸	۶	اهمیت جود و بخشش و سخا
۱۵	گشت از وفای عدل تو عالم سرای بذل تو	۱۴۵/۱۱۹/۱۶۰/۱۸۳/۱۷۷	۷	اهمیت عدل
۱۶	تا نشود خرده خردان بزرگ/عفو بزرگان نشود آشکار	۱۱۲	۲	اهمیت عفو و بخشش
۱۷	از غایت انصاف تو در خطه عالم	۵۷	۲	اهمیت انصاف
۱۸	زهر زمانه گر به قناعت توان شکست		۲	اهمیت قناعت
۱۹	کم کند تکیه بر جهان دوروی هم تو ز اندیشه خویش شرمسار	۲۷۳/۲۷۶	۳	مذمت دورویی و نفاق
۲۰	چون مرگ سرخ و مار سیاهند کز حسد	۸۴/۱۵۹	۳	مذمت حسد
۲۲	راحت طمع مدار که عقلت به دست نفس	۱۴۱/۱۵۲	۲	مذمت طمع
۲۳	غافل نیم از عالم جان در بسپط خاک	۱۳/۱۵۱/۱۵۲	۳	مذمت غفلت

داشتن حرمت نان و نمک	۱	۱۵۴	بی نمکی مکن که چو خاک از سر خوی آتشی	۲۴
----------------------	---	-----	--------------------------------------	----

نتیجه گیری:

با دقت در اشعار و مفاهیم سخنان مجیر می توان دریافت که او سعی دارد با رهنمودها و نکته های اخلاقی خویش انسان را در مسیر صحیح زندگی و دستیابی به سعادت و کمال یاری رساند. او در جای جای اشعار خویش مردم را دعوت به شاد زیستن عشق ورزیدن، بی اعتنایی به سختی های دنیا، کوتاه بودن عمر و غنیمت دانستن آن، رازداری در عشق، صبر، بردباری، دوری از حسد، تکبر، فریب، طمع، غفلت، بداندیشی، جهل نفاق و دعوت به مهمان نوازی، عفو و بخشش، انصاف، قناعت، تفکر، عدل، داشتن حرمت نان و نمک، بلندهمتی و مناعت طبع، اخلاص، امید، جود و کرم دعوت می کند.

او با خلوص نیت و بدون تعصب کورکورانه از اصطلاحات فلسفی، دینی و عرفانی در آثار خود استفاده می کند. از اصطلاحات قرآنی به وفور در شعرش دیده می شود و در مدح علی (ع) و محمد (ص) شعر گفته است او در آخر عمر به صوفیه گرایش پیدا می کند و آثارش به گونه ای برای تعلیم و رسیدن به مقام قرب می تواند به سالکان کمک شایانی نماید. به طور کلی شعر در دیوان مجیر در خدمت معارف انسانی و اخلاقی قرار دارد و در واقع اشعار او می تواند محل ظهور موضوعات اخلاقی چه در میان صوفیه و چه در میان مردم عادی قرار بگیرد.

در شعر مجیرالدین صفات ناپسندی مثل حسد، فریب، مکر، ریا و ... مذمت شده اند.

از مهمترین مضامین شعری مجیرالدین که برگرفته از تعلیمات اخلاقی متصوفه است نکوش روزگار و گوشه گیری از دنیا است. در دیوان مجیرالدین بیشتر تکیه بر پرداختن به فضایل است تا ترک رذایل.

آنچه حائز اهمیت است این است که نباید از دیوان مجیرالدین در باب مطالب عرفانی انتظار آثاری چون مولوی، عطار، سنایی . . . را داشت در واقع بیشتر در دیوان او نامی از اصلاحات عرفانی برده شده که نشان از شناخت مجیر با اصول عرفانی دارد و اگر در باب تعلیم آن باشد نیاز به توجیه پیدا می کند.

منابع و مأخذ:

- ۱ - قرآن کریم
- ۲ - اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۷۰). جام جهان بین، تهران: انتشارات جامی
- ۳ - الهامی، فاطمه، (۱۳۹۱)، بررسی چگونگی پیوند شعر عرفانی با محتوای تعلیمی، مجموعه مقالات همایش ملی ادبیات تعلیمی و گونه های آن، ج اول، به کوشش احمدرضا یلمه ها، دهقان: دانشگاه آزاد اسلامی.
- ۴ - بیلقانی، مجیرالدین، (۱۳۵۸)، دیوان، به کوشش محمدآبادی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز
- ۵ - جمعی از نویسندگان: (۱۳۷۴). فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: انتشارات سمت
- ۶ - دوبرین، جی تی، پی، (۱۳۷۸). شعر صوفیانه فارسی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز
- ۷ - سجادی، سیدضیاء الدین، (۱۳۸۰). مقدمهای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت
- ۸ - شریعتمداری، علی، (۱۳۵۹)، تعلیم و تربیت اسلامی، انتشارات نهضت زنان مسلمان
- ۹ - شریفی، سیده زهرا، (۱۳۹۱)، بررسی ادبیات تعلیمی در دیوان گلشن دهلوی، مجموعه مقالات ملی ادبیات تعلیمی و گونه های آن، ج ۲: به کوشش احمدرضا یلمه ها، دهقان: دانشگاه آزاد اسلامی.
- ۱۰ - شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۶). زمینه اجتماعی شعر فارسی، تهران: اختر، تهران
- ۱۱ - صانعی، سیدمهدی، (۱۳۷۸). پژوهشی در تعلیم و تربیت اسلامی، انتشارات سناباد

-
- ۱۲ صفاء، ذبیح اله، (۱۳۷۳) تاریخ ادبیات ایران، جلد ۱، تهران: انتشارات ققنوس
- ۱۳ مزداپور، کتابون، (۱۳۸۶). اندرزنامه های ایرانی، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی
- ۱۴ مشرف، مریم، (۱۳۸۹). جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران، تهران: انتشارات سخن
- ۱۵ میرصادقی، میمنت، (۱۳۷۳) واژه نامه هنر شاعری، تهران: کتاب مهناز.

تأثیر آموزه‌های اخلاقی و تربیتی برگرفته از آیات قرآن در ۴ باب نخست مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی

دکتر سید محمود سید صادقی^۱

چکیده

شعرا و نویسندگان فارسی زبان، از دیرباز به مقوله تعلیم و تعلم در آثار خویش توجه ویژه داشته‌اند، و در زمینه اخلاق، عرفان و تربیت، با بهره‌گیری از تعالیم الهی، آثار بزرگی خلق کرده‌اند. کتاب مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی به نثر، یکی از آثار گرانبها در ادبیات تعلیمی هستند، که نگاهی ویژه به آموزه‌های اخلاقی و دینی داشته و با انعکاس این تعالیم در داستانهای شیرین، به شیوه غیرمستقیم و از طریق نقل حکایات زیبا، مدینه فاضله‌ای را ترسیم نموده و مخاطبان را در هر دوره‌ای، از اندرزها و تعالیم راهگشا به‌رمنند مینمایند.

بیان پند و اندرز با زبان حکایت و داستان، هم در ادبیات شفاهی و متون پیش از اسلام در زبان فارسی رواج داشته‌است و هم در قرآن کریم، خداوند انسانها را با بیان داستانهایی از زندگی گذشتگان، به نیکی‌ها سفارش نموده و از رذایل برحذر داشته‌است. در این پژوهش، حکایات دلانگیز این اثر ارزشمند مورد بازبینی قرار گرفته و میزان تأثیرپذیری آن از رهنمودها و داستانهای کتاب مقدس قرآن، تبیین می‌گردد. همچنین کاربردی بودن آموزه‌های چنین آثاری در عصر حاضر، بررسی می‌گردد. **واژه‌های کلیدی:** آموزه‌های اخلاقی، تربیتی، قرآن کریم، مرزبان‌نامه وراوینی.

۱ - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر.

مقدمه

از گذشته‌های دور در تاریخ این مرز و بوم، در جای جای این سرزمین هنرپرور، انسانهای شریف و بزرگی ظهور کرده‌اند، که در جنبه‌های گوناگون تمدن بشری، اعم از دانش و هنر و ادبیات، آثار ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته‌اند، و سهم بسیار چشمگیری در گنجینه فرهنگ جهانی دارند و خدمات ایشان، به اعتلای اندیشه‌های مبتنی بر فضایل اخلاقی، انکارناپذیر است. باید سرافرازانه ادعا کرد که قوم ایرانی در هر رشته‌ای از ادب و هنر، فرزندان نامی بسیاری را پرورانده است؛ که علاوه بر اینکه، خود متصف به منش و بینش خدایسندانه و انسانی هستند، سعی در نشر این عقاید و ارشاد ابنا‌ی بشر، به کرامات انسانی و صفات والای فرهنگی داشته‌اند. درخشش نام این انسان‌های وارسته و فرهیخته، مایه افتخار مردم این سرزمین و حتی بشریت است. «زادگان بزرگ آدمی که فرهنگ و روح انسانی را عظمت و اعتلا بخشیده و بدان شرف و ارج داده‌اند... اگر اینان نبودند، فرهنگ اوج و تعالی نمیافت و مفهوم انسانیت ژرفایی نمیگرفت. اینان به زندگی انسان معنی بخشیده‌اند. جهان و زندگی را تحملپذیر و بلکه دلپذیر ساخته‌اند» (شعار، ۱۳۸۵: ۱۹).

اثری ارزشمند در زمینه ادبیات تعلیمی، کتاب خواندنی مرزبان‌نامه، اثر منثور سعدالدین وراوینی است. در این کتاب نیز، آموزه‌های پندآمیز و سرشار از اندرزه‌های حکیمانه، در قالب داستان و تمثیل به رشته تحریر درآمده است؛ به‌گونه‌ای که مخاطب با خواندن آن، به‌جای تلخی نصیحت، شیرینی حکایت را احساس کرده و از خواندن آن لذت میبرد. اصول اخلاقی مطرح شده در این کتاب نیز، بر پایه تعالیم دینی و اسلامی است. نکته جالب و قابل توجه در کتاب مرزبان‌نامه این است که، شخصیت‌های داستانها نیز آگاهند که بیان اندرز به زبان داستان و حکایت، تأثیر بیشتری بر مخاطب دارد؛ همین امر، سبب به وجود آمدن داستانهای تودرتو و متوالی، در این کتاب گردیده است. یعنی هرکجا وزیری قصد راهنمایی پادشاهی را دارد، و یا پدری اندرزی به فرزندش می‌دهد،

و یا دوستی، دوستش را نصیحت میکند، آن را در قالب داستان بیان می‌نماید. در اکثر موارد، این اندرزها با آیات و روایات زینت شده‌اند.

با توجه به اهمیت تعلیم و تربیت در هر دوره و جامعهای، شاهد خلق آثاری در ارتباط با این موضوع مهم هستیم. انسان در هر شرایطی، نیازمند دریافت خط مشی و الگوهای تربیتی و اخلاقی است، تا بر اساس آنها، هنجارها و بایدها را بشناسد و از ناهنجاریها و نبایدها بپرهیزد. از آنجا که کاملترین و عالیترین مرجع فضایل اخلاقی و تربیتی رهنمودهای روشنگر قرآن است، تمام نویسندگان و مؤروران اصول اخلاقی، تحت تأثیر این کتاب مقدس و الهام بخش بوده‌اند.

کتاب مرزباننامه یکی از آثار معروف و ارزنده نثر فارسی است که به سبک نثر فنی نوشته شده است. اصل این کتاب به قلم مرزبانابنرستم، یکی از شاهزادگان طبرستان، در اواخر قرن چهارم هجری، به زبان طبری تحریر شد، که با کمال تأسف اصل طبری آن از دست رفته و امروز جز نامی از آن باقی نمانده است. «وجود چنین کتابهایی به زبان‌های محلی آن عصر، گواهیست بر اینکه زبان فارسی دری، وضعی را که در سده‌های بعد به دست آورد- و بر اثر برتری سیاسی سامانیان که به زبان دری سخن می‌گفتند و عوامل تاریخی دیگر، در نبرد زندگی، بر دیگر لهجه‌های ایرانی فائق آمده و زبان عمومی و رسمی شد- نداشته است.» (کشاوری، ۱۳۷۱: ۹۱۷) اطلاعات دقیق و موثقی از نسب نویسنده مرزبان نامه در دست نیست؛ شاید بتوان گفت قدیمیترین و قابل استنادترین کتابی که در آن، در مورد نویسنده مرزباننامه ذکر شده است، کتاب قابوس نامه، اثر عنصرالمالی کیکاووسبن قابوس وشمگیر، از نوادگان دختری مرزبان است: «... و جدّه مادرم، دختر ملکزاده مرزبانبنرستمبن شروین، که مصنف مرزباننامه است و سیزدهم پدرش کیکاووس بن قباد بود برادر نوشروان عادل...» (حسینی کازرونی و...، ۱۳۸۲: ۱۹) مرزبان، کتاب دیگری نیز به نام نیکی‌نامه و به زبان طبری داشته است که با کمال تأسف از بین رفته است «اصفهد مرزبان بن رستم بن شروین پریم که کتاب مرزباننامه از زبان وحوش و طیور و انس و جان و شیاطین فراهم آورده است... به نظم

- طبری او را دیوانی است که نیکی نامه میگویند و دستور نظم طبرستان است.» (جرزبه دار، ۱۳۶۳: ۱۰۵۸) از همین اطلاعات اندکی که در مورد مرزبانین رستم در دست است، میتوان فهمید که وی فردی ادیب و دانشمند بوده است. جربزه‌دار، به نقل از رضاقلی خان در تذکرهٔ مجمعالفصحا، در مورد او میگوید: «نامش چون دستگاه دانشش رفیع و چون بارگاه همتش وسیع، میدان بلاغت را فارس و ایوان فصاحت را حارس...» (همان: ۱۰۵۷)

- نگارنده در این پژوهش، با ارائهٔ شواهد و مثالهای برگرفته از متن این دو کتاب نفیس، و مطابقت نکات اخلاقی مطرح شده در آنها، با آیات قرآن کریم، به تبیین تأثیر پذیری این دو ادیب نامور از آموزه‌های اخلاقی این کتاب انسانساز پرداخته است. با تحقیق در آثار شعرا و نویسندگان ایرانی میتوان دریافت که ایشان، تحت تأثیر تعلیم و اصول تربیتی قرآن و معارف اسلامی، نکاتی را در نظم و نثر فارسی وارد کرده - اند که آثار ایشان را، رنگ و بویی اخلاقی و دینی داده است. میتوان گفت در تمام زوایای آثار این بزرگان، پرتویی از انوار قرآن و معارف اسلامی دیده میشود؛ که مطالعهٔ آنها سبب روشن شدن اندیشه و افکار و نیز جلای قلب و روح مخاطب میشود. نویسندگان و شعرای فارسی زبان، به روشهای گوناگون از این متون در آثار خویش بهره برده‌اند، گاهی به شکل برداشت فکری و ارائهٔ مثنوی و رسوم زندگی است و نوع دیگر در چارچوب صنایع ادبی و تحت عنوان تلمیح، اقتباس، تضمین و یا تحلیل در اختیار خواننده قرار گرفته است.

شیوه‌های گوناگون استفاده از آیات در آثار ادبی

- ۱- **تلمیح:** «یعنی به گوشهٔ چشم اشاره کردن؛ و در اصطلاح بدیع آن است که گوینده، در ضمن کلام به داستانی یا مثلی یا آیه و حدیثی معروف اشاره کند.» (همایی، ۱۳۸۴: ۳۲۸) در واقع در تلمیح، به روش هم مضمونی، فقط به معنی و مفهوم آیه یا حدیث اشاره میشود.

۲- **اقتباس:** «اقتباس دراصل لغت به معنی پرتو و نور و فروغ گرفتن است... و در اصطلاح ادب، آن است که حدیثی یا آیهای از کلامالله مجید یا بیتی معروفی را بگیرند و چنان در نظم و نثر بیاورند که معلوم باشد قصد اقتباس است نه سرقت ادبی.» (همان: ۳۸۴)

۳- **تضمین:** «در لغت یعنی گنجاندن و چیزی را در ضمن و بطن چیزی قرار دادن و در اصطلاح بدیع، هرگاه شاعر یا نویسندگانی آیهای یا بیت یا سخنی از کسی را در گفتار خود بیاورد به شرطی که نام گوینده را ذکر کند... گویند تضمین کرده است.» (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۲)

۴- **تحلیل:** «در لغت یعنی از هم باز کردن و گشودن و در اصطلاح ادیبان، گرفتن الفاظ آیهای از قرآن مجید یا حدیثی یا شعری یا مثلی در گفتار و نوشتار است، با خارج ساختن عبارت آن از وزن یا صورت اصلیش به طور کامل یا ناقص.» (همان: ۲۶)

بررسی تأثیرپذیری مرزباننامه از آیات قرآن

مرزباننامه کتابی است به نثر، که اصل آن به همین نام، با زبان طبری و به قلم مرزبانین رستم در قرن چهارم هجری تألیف شد؛ که با کمال تأسف، اصل طبری آن امروز در دست نیست. سعدالدین وراوینی، نویسنده برجسته ادب فارسی، این کتاب ارزشمند را در قرن هفتم هجری، از زبان طبری به فارسی ترجمه کرد. از نظر نوع ادبی، این کتاب از نوع ادبیات تعلیمی، و در قالب تمثیل است. سبک این کتاب مانند آثار منثور قرن هفتم، متکلف و مصنوع است. گرچه عده‌ای نثر این کتاب را که مملو از لغات نامأنوس تازی است نمی‌پسندند؛ اما خواندن داستانهای شیرین و دریافت آموزه‌های اخلاقی آن، خالی از لطف نیست.

حکایات این کتاب مانند اصل طبری آن، از زبان حیوانات و شیاطین و انسانها بیان شده است، و نویسنده در نگارش آن، به کلیله‌ودمنه نظر داشته است.

مرزباننامه، نظیر اصل کتاب، شامل یک مقدمه، نه باب نسبتاً طولانی و یک ذیل است، اما بعضی از حکایات و ابواب اصلی کتاب در این ترجمه حذف شده است؛ و این موضوع، هم از مقایسه آن با روضه‌العقول - ترجمه دیگری که از مرزباننامه در دست است - و هم از سخن خود وراوینی در مقدمه، دریافت میشود. نام ابواب نهگانه کتاب به شرح زیر است:

باب اول: در تعریف کتاب و ذکر واضع و بیان اسباب وضع آن. باب دوم: در ملک نیکبخت و وصایایی که فرزندان را بهوقت موت فرموده. باب سوم: در ملک اردشیر و دانای مهرانبه. باب چهارم: در دیو گاوپای و دانای دینی. باب پنجم: در دادمه و داستان. باب ششم: در زیرک و زروی. باب هفتم: در شیر و شاه پیلان. باب هشتم: در شتر و شیر پرهیزگار. باب نهم: در عقاب و آزاد چهره و ایرا.

چنانکه از نامگذاری بابها مشخص میشود، از نام ابواب نمیتوان به طبقه بندی مشخصی در مورد موضوع حکایات و آموزه‌های اخلاقی مطرح شده در آن باب پی برد. در واقع نام هر باب، تنها برگرفته از نام شخصیت‌های اصلی داستان اولیه است، و حکایات کوتاه دیگر از زبان این شخصیتها بیان می‌شود. به عبارتی میتوان گفت، در هر باب به موضوعی واحد و مشخص پرداخته نشده است و آموزه‌های گوناگون اخلاقی، در لابه‌لای حکایات شیرین در اختیار مخاطب قرار گرفته است.

در این مقاله به بررسی ۴ باب نخست مرزبان نامه پرداخته می‌شود. ابتدا حکایت اصلی هر باب، و نیز حکایات کوتاه مطرح شده در آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس تأثیرپذیری آن حکایت، از مفاهیم و آموزه‌های برگرفته از آیات قرآن تبیین میگردد:

بررسی تأثیر آموزه‌های اسلامی در حکایات باب اول

در باب اول، مرزبانین رستم، مؤلف کتاب مرزباننامه، به خوانندگان معرفی میگردد، داستان اصلی این باب، داستان سفر کردن ملک زاده مرزبانین رستم، و اندرز دادن به برادرش در امر مملکتداری است که در اثنا آن، چهار حکایت دیگر بیان شده است.

مرزبان، یکی از پنج پسر شروین و نواده کیوس، برادر انوشیروان عادل بود. پس از درگذشت کیوس، شهریاری طبق رسم به پسر ارشد او میرسد؛ اما پس از مدتی، حسادت بین برادران بر سر امارت آشکار میشود و مرزبان، که از نظر خرد، سرآمد دیگران است و چشمداشتی به سلطنت ندارد، برای اینکه متهم به حسادت و دنیاطلبی نشود، تصمیم میگیرد بار سفر بر بسته و از آن سرزمین کوچ کند. وزرا و درباریان که از تصمیم او آگاه میشوند، از او درخواست میکنند که کتابی تألیف کند که در امور دنیوی و اخروی، راه‌گشای ایشان باشد. مرزبان، تألیف کتاب را منوط به کسب اجازه از شاه نمود؛ و شاه در این مورد با وزیر خود مشورت کرد؛ وزیر بداندیش که می‌کوشید میان برادران، بذر بدگمانی بپاشد و روابط آن‌ها را تیره سازد، بیان میکند که هدف مرزبان از نوشتن چنین کتابی، تقبیح رفتار شاه، و غرضش از نصیحت در باب مملکت‌داری، اظهار برتری و فضل نسبت به پادشاه است. بنابراین از شاه می‌خواهد که مناظراتی در حضور وی (وزیر) انجام شود، تا وزیر بتواند مرزبان را رسوا کند. روز بعد، انجمنی با حضور وزیر و درباریان تشکیل میشود و مناظراتی بین مرزبان و وزیر آغاز میشود. شاه، از برادرش مرزبان می‌خواهد که سخنان پندآموز خود را آغاز کند. از این قسمت داستان به بعد مرزبان و وزیر، هرکدام با نقل حکایاتی، موضوعاتی را مطرح میکنند و از طریق آن حکایات و شاهد آوردن آیاتی از قرآن، سعی در محکوم کردن طرف مقابل و اثبات حقانیت سخنان خود دارند. در نهایت، مرزبان که برادر پادشاه است، با سخنان حکمت‌آمیز و خیرخواهانه خود، و با بیانی شیوا، موفق میشود درایت خود و عدم کفایت وزیر را به اثبات برساند و از پادشاه برای نوشتن کتاب پندآموز خود رخصت بگیرد. پیش از هر چیز یادآوری می‌کنیم که هر جا لفظ پادشاه به کار برود، مقصود حکومت و دولت و حاکم و بهطور کلی حاکمیت است. زیرا در گذشته، این چهار مفهوم، مصداقی واحد داشت. از طرفی، عاملان و کارگزاران حکومت‌ها ارتباط خوبی با انتقاد و نصیحت ندارند و کسانی را که به انتقاد از اعمال و برنامه‌های آن‌ها پردازند، تحمل نمی‌کنند. از طرف دیگر، دوام و بقای حکومت، بستگی مستقیم به نصیحت و

انتقاد دارد و اگر از ابراز آن جلوگیری شود، در نهایت به زیان حاکم و حکومت خواهد بود و سقوط آن را در پی خواهد داشت.

در ادامه آیاتی که از زبان مرزبان و وزیر بیان میشود، فهرست وار معرفی می‌گردد: مرزبان برای بیان اینکه نصیحت به گوش شنوندگان خوشایند نیست و کسی ناصحان را دوست ندارد می‌گوید:

«لَوَايِمَ تُصَحِّحُ مَلَايِمَ طَبَعِ انْسَانِي نَيْسَتْ، لَقَدْ اَبْلَغْتُمْ رِسَالَتَ رَبِّي وَ نَصَحْتُمْ لَكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ» (ورائینی، ۱۳۸۸: ۴۵) که اقتباس است از سوره اعراف آیه ۷۹. خُلُقِ نَيْكُو نَتِيْجَةُ خِرْدَمَنْدِي اسْتِ وَ بَاعَثْ سَعَادَتِ اَبْدِي:

«و اشرف مخلوقات را بدین خطاب شرف اختصاص میبخشد و از بزرگی آن حکایت میکند و إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (همان: ۴۵) در اینجا چون مشخص کرده که سخن از قول خداوند است، تضمین است از سوره قلم، آیه ۶۸.

لزوم پرهیز از اسراف، به‌ویژه از طرف پادشاه که نگهبان مال مردم است:

«این سخن را نصِّ کلامِ ازلی از منصفه صدق جلوه‌گری میکند آنجا که میفرماید: وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (همان: ۴۷) تضمین از سوره انعام، آیه ۶.

لزوم رعایت تدبیر و اندیشه در دستورات پادشاه برای جلوگیری از ندامت:

«اشارات پادشاه بی مقدمات تدبیر... دفع آن ممکن نگردد... و به زبان ندامت می‌گوید: وَ لَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَ مَا مَسَّنِيَ السُّوْءُ» (همان: ۴۸)، اقتباس از سوره اعراف، آیه ۷.

مرزبان، برای اینکه ثابت کند در اندرزهایش هیچگونه غرضورزی وجود ندارد، حکایت هنبوی با ضحاک را بیان میکند:

- برادر و همسر و فرزند هنبوی به دست ضحاک اسیر شده بودند و هنبوی می‌توانست یکی از آنها را از مرگ برهاند و او برادر را انتخاب میکند. مرزبان با بیان این حکایت، قصد دارد وفاداری خود را به پادشاه که برادر وی است اثبات کند. سپس برای

بیان اینکه اعمال نسنجیده و ستمگری در سلطنت، موجب فنای حکومت می‌گردد، از این آیه استفاده میکند:

«... و عهد دولت به انقراض انجامد کما قالَ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: فَقَطِّعْ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۵۲)، تضمین سوره انعام، آیه ۶.

مرزبان ادعا میکند اندرزهای خود را، با کمال خیرخواهی در اختیار پادشاه قرار داده است و اجباری در پذیرش یا عدم پذیرش آن پندها نیست:

«اگر می‌خواهی که گفته من در نصاب قبول قرار گیرد، قَدْ تَبَيَّنَ الرَّشْدُ مِنَ الْغَيِّ و اگر نمی‌خواهی که بر حسب آن کار کنی، لِإِكْرَاهٍ فِي الدِّينِ» (همان: ۵۴) این بیانات با اندکی جا بهجایی، تحلیلی است از آیه ۲۸۵ سوره بقره.

در اینجا وزیر لب به سخن می‌گشاید و اندرزهای خود را اینگونه بیان میکند: پادشاه برای جلوگیری از فساد، و گناه باید مجرمان را بهسختی عقوبت کند تا درس عبرتی برای دیگران باشد:

«و بنگر که این معنی بر وفق کلام مجید چون آمد، وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاتٌ» (همان: ۵۶) تضمین از سوره بقره، آیه ۱۷۹.

سرپیچی از دستورات پادشاه، و آرزوی بهدست آوردن سلطنت، قدم نهادن در راه شیطان است:

«و دیو اندیشه محال و سودای آرزوی استقلال، در دماغ هر یک بیضه هوسی نهادهست... و هیهات. يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (همان: ۵۷) اقتباس از سوره نساء، آیه ۱۲۰.

مرزبان، عقیده دارد که بداندیشی و افکار نادرست پادشاه، موجب پدید آمدن آثار زیانبار برای رعیت میشود و برعکس، خوی و اندیشه نیک وی، سبب برکت در روزی ایشان می‌گردد و برای تبیین این نظر، حکایت خرّهنما با بهرام گور را مطرح میکند. در پایان حکایت توصیه میکند که پادشاه، عادل و خوش خلق باشد و کسی را به گناه

دیگری عقوبت نکند، تا مردم از پادشاه آزرده خاطر نشوند و از اطراف وی پراکنده نگردند و مملکت به ویرانی نیفتد:

«و ببین که مصطفی صلی الله علیه و آله در اکمل کمالات و بر افضل حالات بود بدین خطاب چگونه مخاطب است: وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (همان: ۶۶) تضمین از سوره آل عمران، آیه ۱۵۳.

«و چون یکی به گناهی موسوم شود عقوبت عام نفرماید و لا تَزِرُ وَازِرَتُ وِزْرَ أُخْرَى» (روایینی، ۱۳۸۸: ۶۶) اقتباس از سوره انعام، آیه ۱۶۴.

با بیان حکایت گرگ خنیاگر دوست با شبان، دیگر صفتی که مرزبان برادرش را به آن سفارش می‌کند این است که پادشاه باید به آیین گذشتگان پایبند باشد و سنتهای ایشان را گرامی بدارد.

سلطان باید پیش از آنکه داوری به روز قیامت بیفتد از و خشم و شهوت خود را به کمک عقل کنترل کند: «شاه را از و خشم، در پای عقل کشتن و سر قضای شهوت که از گریبان فضول حاجت برآید، به دست خود برداشتن اولی‌تر میدانم مگر در حسابگاهِ یَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ و لا بَنُونَ از جمله سر افکندگان خجالت نباشد (همان: ۷۶).

لازم است پادشاه از ستمکاری در حق زیردستان پرهیزد چرا که ظلم و ستم موجب سست شدن پایه‌های سلطنت شده و مملکت را به ویرانی میکشاند: «و لیکن چون دستور مراسم معدلت نه بر اینگونه ورزد، جز انفصام عروء پادشاهی و انهدام عمده دولت از و حاصل نشود. الْمُلْكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ و لَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ» (همان: ۷۷) در قرآن نیز بارها خداوند را از ظلم و ستم بر خود و دیگران برحذر میدارد: «همانا ستم کاران عالم سخت در ستیزه و دشمنی دور (از حق) میباشند.» (حج / ۵۳)

به‌طور کلی مطالب مطرح شده در باب اول، بیشتر حول محور امور مربوط به مملکتداری و چگونگی پاس‌داشت رعیت است. نه تنها خود پادشاه باید دارای صفات نیک باشد، بلکه لازم است اداره امور مملکت را به‌دست افرادی کاردان و لایق بسپارد. «کارگزاران و گماشتگان باید که درست‌ترای و راستکار و ثواب‌اندوز و ثن‌دوست و

پیشبین و آخراندیش و عدل‌پرور و رعیت‌نواز باشند و هریک بر جاده انصاف راسخقدم و به نگاه‌داشت حد شغل خویش مشغول» (همان: ۶۷)

صفات نیک مطرح شده در این باب، که مرزبان پادشاه را به رعایت آنها سفارش میکند، به طور غیر مستقیم از قرآن اخذ شده است و مفهوم آنها در این متن آمده است، که تلمیحی است به آیات و روایات. این صفات به صورت خلاصه عبارتند از:

خردورزی، داشتن خلق نیک، عدالت‌پروری، اشاعه آداب و عادات نیک، عقوبت مجرمان با رعایت عدل و انصاف: «فَحَكْمٌ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص / ۲۶)

رعایت رفق و مدارا، رعایت سنتها و آیینهای گذشتگان، امیدوار کردن و نکوداشت نیکوکاران: «(این بهشت ابدی) همان است که خدا به بندگانی که ایمان آورده - اند نیکوکار شدند بشارت آن را داده است.» (شوری / ۲۳)

ترساندن و مجازات گنهکاران» و آنان که از راه خدا گمراه شوند چون روز حساب را فراموش کرده‌اند به عذاب سخت معذب خواهند شد.» (ص / ۲۶)، آگاهی پادشاه از اعمال زیردستان و کارداران.

و صفات نکوهیده‌ای که لازم است پادشاه خود را از آنها برحذر دارد عبارتند از:

سفلگی، اسراف: «... هرگز در کارها اسراف روا مدار* مبدران و مسرفان برادران شیاطین هستند.» (اسراء / ۲۶ و ۲۷) بیتأمل و اندیشه فرمان صادر کردن، رویگردانی از اندرز ناصحان، مغلوب طمع و هوی بودن: «فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَّ» (نساء / ۱۳۵)

تظاهر به دینداری: «منافقان را بشارت ده که بر آنها عذابی دردناک خواهد بود.» (نساء / ۱۳۷)

پرهیز از آز و خشم و شهوت: «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف / ۲۴) باز نهادن دست وزرا و گماشتگان در کار مملکت بدون بازخواست.

در این باب پادشاه ملزم به رعایت برخی اصول اخلاقی، و پرهیز از برخی صفات نکوهیده شده است، که در جای جای قرآن خداوند با اشاره به آنها، انسانها را امر به

معروف و نهی از منکر نموده است. در این باب، در یازده مورد آیاتی از قرآن عیناً در متن آورده شده است. گاهی آیاتی که در متن استفاده شده است، بیشتر به عنوان شاهد آمده و نویسنده، آن را به‌قصد آرایش کلام در متن وارد نموده است و در پی استفاده از مفهوم آن در ارائه اندرزها نبوده:

«مگر در حسابگاه یوم لا ینفع مالٌ و بُنُونٌ از جمله سرفکنندگان خجالت نباشد...» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۷۶) در این مثال بهجای واژه روز قیامت، از عبارت قرآنی استفاده شده است.

«اگر میخواهی که گفته من در نصاب قبول قرار گیرد، قد تبیین الرشد من العی و اگر نمیخواهی که بر حسب آن کار کنی، لا اکره فی الدین» (همان: ۵۴)

باب دوم: در ملک نیکبخت و وصایایی که فرزندان را بهوقت وفات فرمود

از باب دوم تا پایان کتاب، تمام بابها با عبارت «ملکزاده گفت» آغاز میگردد. یعنی این کتاب در واقع همان کتابی است که درباریان درخواست میکنند مرزبان، فرزند خردمند شروین شاه و برادر پادشاه کنونی، به رشته تحریر درآورد، و در آن اصول مهم اخلاق فردی و اجتماعی و مملکتداری را به آنها بیاموزد و مرزبانین رستم، اجازه نوشتن آن را از پادشاه میگیرد. چنان که پیش از این ذکر شد هر باب، دربرگیرنده یک داستان اصلی است و در لابه‌لای آن حکایاتی با توجه به موضوع بحث مطرح میگردد. خلاصه داستان اصلی باب دوم چنین است:

در ادوار گذشته، پادشاهی بود دارای شش فرزند، که همگی دارای صفات نیک و برجسته اخلاقی و ظاهری بودند؛ لیکن بزرگ‌ترین آنها در خداشناسی و خردمندی سرآمد دیگران بود. زمانیکه پادشاه، روزهای پایانی عمر خود را سپری میکرد، فرزندان را فراخواند و به آنها گفت: من در طول عمر خود تجربه‌های زیادی اندوختم و از زندگی خود بهره‌ها بردم و در حد توانم در اعمال نیک کوشیدم؛ و اکنون که زمان مرگم فرا رسیده، از مردن هراسی ندارم چراکه فرزندانم پاکنهاد و درست‌کردار و دانشپژوه تربیت کرده‌ام. «سرد و گرم روزگار دیدم و تلخ و شیرین او چشیدم و تنبیه لاتنس

نَصِيْبِكَ مِنَ الدُّنْيَا همیشه نصب عین خاطر داشتم.» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۹۶) این عبارت اقتباسی است از سوره قصص آیه ۷۷. سپس از آنها می‌خواهد که وصایای او را بشنوند و کار بندند؛ برای پند گرفتن و عبرت ایشان حکایاتی را بیان میکند. سجایای اخلاقی که در این باب، پادشاه فرزنداناش را به رعایت آنها دعوت میکند از این قرار است:

شکرگزاری و سپاسداری از خالق را برترین صفت میداند. این نکته بارها در قرآن به مؤمنین سفارش شده است، از جمله: آیه ۱۷۲ سوره بقره و نیز آیه ۱۴ سوره نحل. خود وراوینی با ذکر آیهای از قرآن، بیان میکند که حتی خداوند نیز به این صفت نیک موصوف است:

«بهترین گلی که در بوستان اخلاق بشکفتد... سپاسداری و شکرگزاریست و شکر مجلبه مزید نعمت و افزونی مواهب ایزد است تعالی شأنه و این صفت را از خود حکایت میکند آنجا که در جزای عمل بندگان میفرماید: *إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ*» (همان: ۹۸) تضمین از آیه ۱۸ سوره تغابن.

«داد از خویشتن بده تا داورت به‌کار نیاید» (همان: ۹۸) تلمیحی به حدیثی از حضرت علی (ع): «حاسبوا قبل ان يحاسبوا» (نهج‌البلاغه: ۸۱)

اسراف و باد دستی را با سخاوت اشتباه نگیریم: «باددستی و تبذیر از جود و سخا مشمر إنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۹۹) اقتباس از سوره اسراء آیه ۲۷.

رعایت اعتدال در بخشش و امساک: «و بخل و امساک از کدخدایی بدان... که استاد سرای ازل... میزان تسویت هردو به دست تو باز داده و لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (همان: ۹۹) تضمین از سوره اسراء آیه ۲۹.

ترس را با بردباری اشتباه نگیریم و تنبلی را قناعت ندانیم.

پرهیز از ریا و دروغ چرا که «دروغ مظنه کفر است و ضمیمه ضلال حیث قال عزَّوین قائل: *إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ*» (همان: ۱۰۰) تضمین از سوره نحل، آیه ۱۰۵.

شاه در ادامه نصایح خود، با بیان حکایت برزگر و مار، فرزندان خود را از هم‌نشینی با بدان نهی می‌کند. در این حکایت برزگری با مار ارتباط دوستانه برقرار میکند و او را مورد لطف خود قرار می‌دهد؛ اما مار، به واسطه خبث طینت و ذات خود، باعث از بین رفتن الاغ او شده و به او زیان می‌رساند. مضمون این داستان تلمیحی دارد به این حدیث از پیامبر: «حکایت همنشین خوب مثل عطار است که اگر عطر خویش به تو ندهد بوی خوش آن در تو آویزد و حکایت همنشین بد مثل آهنگر است که اگر شرار آتش آن تو را نسوزاند، بوی بد آن در تو آویزد» (نهج‌الفصاحه: ۸۱۷)

و نیز با نقل حکایت غلام بازرگان، از فرزندانش می‌خواهد که توشه آخرت بگیرند و از نعمتهای این دنیا، برای آباد کردن زندگی ابدی بکوشند.

در این حکایت، غلامی به شهری ناشناخته وارد میشود و اهالی شهر، او را به سریر پادشاهی می‌نشانند. اما او فریفته‌جاه و جلال بهدست آمده نمیشود و با تفحص و تحقیق، در مییابد که پس از مدت کوتاهی، او را از آن مسند بر میدارند و در جزیره‌های تنها رها میکنند. بنابراین با استفاده از امکاناتی که در اختیار او می‌گذارند، آن جزیره دور افتاده را آباد میکند و مقدمات زندگی توأم با آسایشی را در آن جزیره برای خود فراهم می‌آورد. در پایان، پادشاه برای فرزندان، آن تمثیل را رمزگشایی میکند و ورود غلام به آن شهر را، تمثیلی از تولد انسان میداند و آیهای از قرآن را شاهد می‌آورد:

«چنانکه قرآن خیر میدهد ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۱۲۰) تضمین از سوره مؤمنون، آیه ۱۵.

و پیش فرستادن نیکیها و آباد کردن آخرت و برخورداری از نعمتهای جهان ابدی:

«منزلی بیند بر مراد خود ساخته و قرارگاهی بر وفق آرزو پرداخته إِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا» (همان: ۱۲۲) اقتباس از سوره انسان: آیه ۲۰.

اما کسانی که دنیا را بهخوشی سپری میکنند و فریفته نعمتهای گذرای آن میشوند:

«چون آنجا رسد... در حبس آرزوی خویش دست و پای طلب میزند أُولَئِكَ الَّذِينَ

أَشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ.» (همان: ۱۲۲) اقتباس از
سوره بقره، آیه ۱۵.

این حکایت تمثیلی است از زندگی ناپایدار دنیا و تأکید بر لزوم عاقبتاندیشی و آباد
کردن سرای جاوید اخروی. و سعادت‌مند کسی است که از نعمتهای دنیوی، برای
ساختن آخرتی توأم با رستگاری بهره ببرد. لازم به ذکر است در قرآن و احادیث، به این
معنی بارها و بارها اشاره شده است.

دوستان باید در روزهای سختی یاور یکدیگر باشند: «چون دوستان و برادرخواندگان
امروز از یکدیگر منتفع نشوند آن روز که یَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ نَقْدَ حَالٍ
گردد از یکدیگر چه فایده تصور توان کرد» (همان: ۱۷۲) اقتباس از آیات ۳۴ و ۳۵ سوره
عبس.

دانش اندوزی و انتخاب دوست مناسب: «آنچه در عاجل او را بهکار آید دوست
است و آنچه در آجل منفعت آن را زوال نیست دانش» (همان: ۱۶۲)
«دوست آن است که با تو راست گوید نه آنکه دروغ تو را راست پندارد.» (همان:
۱۶۴)

انسان از راه همنشینی، هم از دیگران تأثیر میپذیرد و هم بر دیگران اثر میگذارد.
درواقع صفات انسان از طریق دوست و همنشین نیکو، ساخته میشود.
از طرفی پسر بزرگتر که از دیگران خردمندتر و دوراندیشتر است، ضمن قدردانی
از اندرزگویی‌های پدر، درخواستهایی از پدر دارد؛ از جمله اینکه مقام و جایگاه هریک
از فرزندان را با توجه به شناختی که از روحیات و توانایی هریک دارد، در اداره امور
مملکت معلوم کند، تا هرکس جایگاه خود را بداند و حد و حدود خود را بشناسد.
همچنین از پدر میخواهد که قبل از مرگش، دوستی امین و شایسته را به او معرفی کند،
تا اگر در امور گوناگون مملکت داری میان برادران اختلاف نظر افتاد، بتوانند از مشاورت
و همفکری آن دوست مورد اعتماد و کاردان بهرمنند شوند.

حکایتی که پسر در مورد عاقبتاندیشی و تدارک کار قبل از این که فرصت از دست برود، نقل می‌کند از این قرار است:

آهوایی در دام صیادی گرفتار میشود و از موشی طلب کمک میکند. موش که سابقه دوستی با آهو ندارد، از این کار، سربازمیزند و از عقوبت صیاد میترسد: «جسارت صیاد می‌شناسم. اگر از عمل من آگاهی یابد خانه من ویران کند و من از زمره آن جُهال باشم که گفت: يُخْرَبُونَ بَيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۱۲۶) که اقتباس است از آیه ۲ سوره حشر. در همین اثنا عقابی سر میرسد و موش را شکار می‌کند. سپس صیاد که برای کشتن آهو آمده است با دیدن زیبایی آهو، کشتن آن را روامیداند و تصمیم میگیرد آهو را برای فروش به بازار ببرد. نیکمردی آهو را از صیاد میخرد و رها میکند. پدر، حرف فرزندش را میپذیرد و دوستی را به او معرفی میکند؛ اما پسر برای دوستی شرایطی را در نظر دارد بنابراین، انواع دوستیها را برمیشمرد و در مورد هریک، حکایاتی را با توجه به موضوع نقل می‌کند و در اثنای آن حکایات، نکات آموزنده اخلاقی و تربیتی را که نشان از خردمندی و اخلاقگرایی دارد به مخاطب عرضه می‌نماید.

داستان اول مرد طامع و نوخره؛ که کسی به طمع مال یا موقعیتی، به دیگری ابراز دوستی میکند اما اگر به هدف نرسد موجبات زیانی را برای او فراهم مینماید. حکایت دوم، داستان شه‌ریار بابل با شه‌ریارزاده؛ خویشاوندی که به طمع سلطنت، حق برادرزاده را نادیده میگیرد و در امانت خیانت میکند. پادشاه، فرزند خردسالش را به برادر میسپارد و از او می‌خواهد که هنگام بزرگ شدن پسر، سلطنت را به او بسپارد: «ملک به تو سپردم مشروط به شرطی که چون فرزند من به مرتبه بلوغ و درایت رسد... او را به صدر استقلال بنشانی... و اگر وقتی شیطان حرص تورا به وسوسه خیانتی هتک پرده دیانت فرماید، خطاب إنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا پیش خاطر داری...» (همان: ۱۳۷) این جمله اقتباس از آیه ۶۱ سوره نساء است.

اما عمو به برادرزاده خیانت میکند و با ناجوانمردی او را کور میکند: «بیچاره را اگرچه دیده‌ی ظاهر از مطالعه‌ی عالم محسوسات در بستند... شرح دستکاری قِدَم بر دست اعجاز عیسی مریم میدید و در پرده‌ی ممکنات قدرت، ندای و اُبْرِئُ الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصَ و اُحِبِّي الْمُؤْتَى به سمع خرد میشنید» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۱۳۸)، که هم تلمیحی به داستان شفابخشی دم عیسی مسیح است؛ که افراد کور و پیس را به اذن خدا، شفا میداد و هم اقتباس از آیه ۴۴ سوره آل عمران.

هنگامی که چشم شاهزاده شفا مییابد و بینا میشود، وراوینی شکرگزاری وی را چنین بیان میکند: «آنکه به گوش عقل میگفت مَن يُحِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ و هر ساعت فرومیخواند: قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (همان: ۱۴۲) اقتباس از آیه ۷۸ و ۷۹ سوره یس.

در حکایت آهنگر با مسافر، نوع دیگری از دوستی، توسط ملکزاده بیان میشود. «نوعی دیگر از دوستان آن‌هاوند که چون بلایی نازل شود، مرد به ابتلاء دوستان آزادی خویش طلبد...» (همان: ۱۴۳) مسافری به دیوی رحمت میکند و دیو متعهد میشود که نیکی او را با نیکی پاسخ گوید: از نظر مفهومی تلمیحی دارد به آیه « هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ » (الرحمن / ۶۰) در حالی که مسافر پس از آن در خانه دوستی مهمان می شود، آن دوست او را برای قربانی کردن به شحنة معرفی میکند و او را دچار دردسر میکند، اما دیو به یاری او میشتابد و با حیل‌های او را از مرگ میرهاند.

«پسر ناگاه دیوانهوار از پرده‌ی عافیت بهدر افتاد و كَمَنْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ حركات ناخوش و هذیانات مشوش از رفتار و گفتار وی بادید آمد» (همان: ۱۴۸) تحلیل از آیه ۲۷۵ سوره بقره.

«آدمی را به رسن دیو فرا چاه نباید رفت وَ مَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا» (همان: ۱۵۰) اقتباس از آیه ۵۱ سوره كهف.

نوع دیگری از دوستی که در حکایت روباه با بط عنوان میشود، از نظر شاهزاده عبارت است از « آن است که از هوای طبیعت و تقاضای شهوت خیزد و به اندک سببی فتور پذیرد و یمکن که به قطع کلی انجامد.» (همان: ۱۵۰)

در این حکایت داروی درد روباه جگر مرغابی است؛ بنابراین روباه میکوشد با مرغابی طرح دوستی بریزد و او را بفریبد و جگر او را برای درمان دردش به‌دست آورد. مرغابی در جواب روباه که او را تشویق به خیانت به همسرش میکند، میگوید: «حق جَلَّ و علا زنان را در امور معاشرت محجور حکم شوهران و مجبور طاعت ایشان کرده است کَمَا قَالَ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (همان: ۱۵۳) تضمینی است از آیه ۳۴ سوره نساء.

«او در این عزیمت به رخصت شرع تمسک دارد. فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ و او مردی پیشبین و پاکیزه‌رای باشد و از اشارت فَاِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً بَا خَيْر.» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۱۵۴) تحلیل از آیه ۳ سوره نساء.

در این باب علاوه بر اینکه نکات اخلاقی بیان شده از نظر مضمون برگرفته از احکام و اصولی است که بزرگان دین، انسانها را به آن توصیه میکنند، در هجده مورد، مستقیماً آیات قرآن را ذکر میکند که یازده مورد اقتباس است و شش مورد تضمین و دو مورد تحلیل. در پنج مورد نیز تلمیح به آیات و احادیث صورت گرفته است.

باب سوم: در ملک اردشیر و دانای مهرانبه

داستان هستهای و اصلی مطرح شده در این باب، داستان پادشاهی است به نام اردشیر که بسیار خردمند و عادل است؛ دختری دارد که از نظر زیبایی صورت و آراستگی سیرت، بیهمتا است: «هرکه در بشره او نگاه کردی مَا هَذَا بَشَرًا بر زبان راندی و هرکه لحظهای کرشمه او بدیدی أَفَسِحْرٌ هَذَا بر خواندی» (همان: ۱۸۰) این عبارت، اقتباس از آیه ۳۱ سوره یوسف و نیز تلمیحی به آن داستان است و همچنین آیه ۱۵ سوره طور؛ اما آیات مطرح شده در راستای تبیین آموزهای اخلاقی نیست بلکه تنها برای زینت کلام به - کار رفته است.

پادشاه از دختر میخواهد که فردی را از بین شاهزادگان و همتایان، برای همسری خود برگزیند. دختر، که در خردمندی و تدبیر فرزانه است، ملاک‌هایی برای انتخاب همسر دارد:

«شوهر که نه در خورد زن باشد ناکرده اولیتر... اگر کفایت به مُلک و مال میجویی از کفایت به دور است. به هم کفوی من کسی شاید که آنچه او دارد در جهان زوال نبیند...» (همان: ۱۸۳)

همچنین معتقد است داشتن نَسَب عالی بدون خرد و عقل، نه به‌کار این دنیا میخورد و نه به‌کار آخرت: «نسب اینجا بی ضمیمه حَسَب خود در حساب عقل نیاید و آنجا از فایده اعتبار معطل، فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ» (همان: ۱۸۴) اقتباس از آیه ۱۰۱ سوره مؤمنون، که به جهت تأیید سخن آورده شده است.

پدر، شاهزادگان را همتای دختر میدانند، اما دختر معتقد است: «پادشاه کسی بود که بر خود و غیر خود فرمان دهد... آنکه آز و خشم را زیر پای عقل مالیده دارد، بر خود فرمانده است و آنکه از عیب جستن دیگران اعراض کند تا عیب او نجویند، بر خود غیر خود، فرمانده است.» (همان: ۱۸۴) کنترل خشم در قرآن و متون دینی، همواره سفارش شده است و این عبارت میتواند تلمیحی به آنها داشته باشد، از جمله در قرآن کریم، آیه ۱۳۴ سوره آل عمران آمده است: «وَالْكَاطِمِينَ أَلْعِظَ وَالْأَعْفِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُجِبُّ الْمُحْسِنِينَ». همچنین در مورد عیبجویی تلمیحی دارد به قسمتی از آیه ۱۱ سوره حجرات: «وَلَا تَلْمِزُوا» عیبجویی نکنید. همچنین احادیث زیادی در این زمینه وجود دارد، از جمله پیامبر اکرم (ص) میفرماید: «ای گروهی که با زبان ایمان آورده‌اید و نه با قلب غیبت مسلمانان نکنید و از عیوب پنهانی آنها جست و جو ننمایید زیرا کسی که در امور پنهانی برادر دینی خود جستوجو کند خداوند اسرار او را فاش می‌سازد و در دل خاندانش رسوایش میکند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۹۹)

پادشاه پس از تفحص فراوان چنین شخصی را مییابد و با توافق طرفین آنها با هم ازدواج میکنند. دختر از تمام خصایل شوهر راضی است، جز اینکه مرد جای معینی

برای هریک از خوراکیها و پوشاک و سایر لوازم منزل در نظر نمیگیرد. پادشاه با او صحبت میکند و مهرانبه در پاسخ میگوید: «من اجزای این جهان را مجموع کرده‌ام در یکجای و مهر قناعت برو نهاده؛ اگر متفرق کنم، هریک را موضعی باید و از بهر آن حافظی و مُرتَبی به‌کار آید و اعداد و اعیان آن بیشتر گردد. پس کار بر من دراز شود و تا درنگری، این اژدهای خفته را که حرص نامست بیدار کرده باشم.» (رواوینی، ۱۳۸۸: ۱۸۸) در باب پرهیز از حرص و طمع در متون دینی و آیات، فراوان سفارش شده است؛ از آن جمله پیامبر اکرم میفرماید: «زنهار که طمع به دل خود راه دهد زیرا طمع دل آدمی را به حرص شدید آلوده میسازد و به مهر و محبت دنیا، دل را مُهر بطلان میزند و هم آن، کلید هر نافرمانی و سرآمد هر گناه و موجب به هدر رفتن هر کار خیر است.» (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۷۴)

در این داستان تنها یک حکایت از زبان دانای مهرانبه نقل میشود به نام داستان سه انباز راهزن با یکدیگر.

سه راهزن با یکدیگر شریک میشوند و سالها به راهزنی و دزدی مشغول بودند. تا اینکه روزی در خرابهای صندوقچهای پر از طلا پیدا میکنند. یکی از آن سه نفر، برای تهیه غذا به شهر میرود، این فرد به طمع بهدست آوردن گنج، داروی کشندهای در غذا ریخت تا دو شریکش را مسموم کرده و از بین ببرد. از طرفی دو نفر دیگر با هم قرار میگذارند که او را از میان بردارند و سهم بیشتری از گنج نصیبشان شود. بدین ترتیب هر سه نفر در طمع گنج، جان خود را از دست دادند و هیچیک، از آن بهره‌های نبردند. این حکایت میتواند تلمیحی باشد به این حدیث از حضرت علی(ع): «هیچ چیز مانند طمع آدمی را تباه نساخت.» (همان: ۷۴)

نکات اخلاقی فراوانی از زبان مهرانبه که فردی خردمند و دیندار است مطرح می‌شود، که عبارتند از:

پایان کار همه انسانها مرگ است و هنگامی که مرگ فرارسد، تفاوتی بین دارا و فقیر و کاخ و کلبه نیست: «صدمه هادمُ اللذات چون دررسد کاشانه کیان و کاخ خسروان

همچنان درگرداند که کومه بیوه‌زنان و با قصر قیصر همان تواند کرد که کلاته گدایان...» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۱۸۸) به این مضمون بارها در قرآن کریم اشاره شده است از جمله در آیه ۸ سوره جمعه خداوند میفرماید: عاقبت مرگی که از آن می‌گریزید شما را ملاقات خواهد کرد... و یا در آیه ۲۶ سوره الرحمن: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (هرکس روی زمین است دستخوش مرگ و فنا است).

پرهیز از کامجویی دنیوی: «و اما مبالغت در استلذاذ به شراب و طعام و تنعم به ملابس و مفارش که می‌نمایی، بدان که نفس را دو شاگرد ناهموارند حرص و شهوت نام، یکی شکمخواری درد کشی و یکی رعنائی خودآرایی» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۱۹۱) در این مورد در قرآن بسیار سخن گفته شده است که این عبارت، تلمیحی به آنها است از جمله: در آیه ۳۶ سوره محمد میفرماید: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ. وَ يَا ذُرِّيَّةَ قِصَصِ آيَةِ ۶۰ مِيفِرْمَايِد: وَ أَنْجِچَه از نعمتها به شما داده شده است متاع و زیور زندگی دنیاست و آن چه نزد خداست بسیار بهتر و پایدارتر است.

برتری علم بر ثروت؛ چرا که ثروت نقصان مییابد و در خطر سرقست است و برای حفاظتش به نگهبان نیاز است و در هنگام مرگ نمیتوان آن را با خود برد: «این نعمت که من دارم علم است و حکمت که تا خلق را بهره تعلیم بیشتر دهم... از عالم بینهایتی مایه بیشتر گیرد و در خزانه حافظه من، به هیچ امینی و حفیظی نیاز ندارد و دست هیچ متغلبی... بدو نرسد و به وقت گذشتن از این منزل، انقطاع و جدایی از آن صورت نیندد...» (همان: ۱۹۳) در آیه ۸۸ سوره شعرا به بیفایده بودن ثروت اشاره شده است: «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ بَنُونَ. وَ ذُرِّيَّةٌ ۹ سوره زمر به برتری علم: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ.

فضیلت صبر و قناعت: «لشکر من صبر است و قناعت که از من همه چیزی به وقت و اندازه خواهند اگر دارم و بدهم شکر گویند و اگر ندارم و یا ندهم شکیبایی و خرسندی نمایند...» (همان: ۱۹۳) در این مورد حدیثی از پیامبر نقل شده است: «پیامبر از جبرئیل معنی قناعت را پرسید؛ جبرئیل گفت قناعت آن است که به هر مقدار از مال دنیا

که به دست آورده باشی بسنده کنی، به اندک قانع باشی و اگر چیز ناچیزی هم نصیب شد خدا را سپاس گزار باشی.» (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۸۰۳) چنانکه ملاحظه میشود مضمون حدیث و عبارت کتاب مرزباننامه کاملاً به هم شباهت دارد. و در آیه ۱۳۰ سوره طه مسلمانان به صبر توصیه شده‌اند: وَأَصْبِرْ عَلٰی مَا يَقُولُونَ و نیز آیه ۱۵۳ سوره بقره: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاتِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ.

پرهیز از حرص: «دست از نجاست و خساست این جهان بشوی و خاک بر سر او کن... و این دوست‌نمای دل‌شمن اعنی حرص که دندان در شکم دارد، او را در نفس خود راه مده... و بدان که جبر و استیلاء او بر تو از هر دشمنی که دانی صعبتر است.» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۱۹۷) «حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: قربانگاه عقلها غالباً در پرتو طمعهاست.» (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۷۴)

در طلب رضای نفس نباید بود و زمام عقل را نباید به نفس سپرد: «رضای نفس به اندک و بسیار طلب نباید کرد و او را در مرتع اختیار طبع، خلیع العذار فرا نباید گذاشت.» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۱۹۷) تلمیحی به آیات قرآن، از جمله خداوند در سوره قصص آیه ۵۰ می‌فرماید: «و کیست گمراهتر از آن کسی که راه هدایت خدا را رها کرده و از هوای نفس پیروی کند.» و نیز آیه ۲۶ سوره ص، ۱۳۵ نسا؛ ۱۳۵ کهف؛ ۴۳ و ۴۴ فرقان.

جهان بی‌وفاست و شایسته دوستی نیست: «هرچند تو با جهان عقدی سختتر بندی او آسانتر فرو می‌گشاید و چندانکه درو بیشتر می‌پوندی، او از تو بیشتر می‌گسلد...» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۱۹۹) در قرآن و روایات فراوان به مواردی برمیخوریم که انسان را توصیه میکند که فریفته دنیا نشود؛ چرا که زیباییهای دنیا گذراست و به کسی وفادار نمیماند: «و هرگز به متاع ناچیزی که به قومی از آنان در جلوه حیات فانی برای امتحان داده‌ایم چشم آرزو مگشا و رزق خدای تو بهتر و پایندهتر است.» (طه/۱۳۱)

لزوم فرمانروایی عقل و خرد بر شهوت: «ترا عقل، بر هفت ولایت تن امیر است و حس، معین عقل و شهوت خادم تن... نگه دار معین عقل را تا اعانت شهوت نکند و

خادم تو امیر تو نگرده...» (همان: ۲۰۳) پرهیز از شهوتپرستی در آیات و روایات بسیار سفارش شده است: «وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا» (نساء / ۲۷)

نعمتها را غنیمت شمردن که در این مورد حدیثی از پیامبر را نقل میکند: «و بهترین مخلوقات درین معنی چنین میفرماید: اِغْتَنِمْ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ، شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ وَ صِحَّتَكَ قَبْلَ سَقَمِكَ وَ عَنَّاكَ قَبْلَ فَقْرِكَ وَ فَرَاغَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ وَ حَيَاتَكَ قَبْلَ مَمَاتِكَ» (روایینی، ۱۳۸۸: ۲۰۶)

در این باب، وراوینی کمتر به صورت مستقیم آیه‌های مطرح کرده است و تنها موردی که آیه، در راستای تعلیم آموزهای دینی بیان شده است، در مورد نکوهش مالاندوزی است و اینکه مال دنیا، با وجود زیبایی و دلپذیریش، سبب عذاب آخرت است: «بدان که این اموال منضد که به صورت عسجد و زبرجد مینماید همیشه دوزخ است و نفس تو حَمَالَةَ الْحَطَبِ...» (همان: ۲۰۷) این عبارت اقتباس است از آیه ۵ سورة لهب و نیز تلمیحی به داستان ابولهب عموی ثروتمند پیامبر که در کفر مرگش فرارسید و از دوزخیان شد. علاوه بر این، در آیات فراوانی از قرآن به نکوهش مال اندوزی و عذاب آخرت اشاره شده است از جمله آیه ۳۳ سورة قلم.

«این اموال... از بهر داغ پیشانی برهم مینهد یَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارٍ جَهَنَّمَ فُتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» (همان: ۲۰۷) اقتباس از کل آیه ۳۵ سورة توبه.

- در پایان پادشاه از سخنان حکمتآموز مهرانبه درس زندگی میگیرد و تصمیم می‌گیرد طبق نصیحت‌های او زندگی کند: «شیوه اجتهاد پیش گرفت و قدم در طریق سداد نهاد و به قدر استطاعت، خود را از انقیاد نفس أَمَارَةٌ بِالسُّوءِ به یکسو کشید.» این عبارت نیز اقتباس از آیه ۵۳ سورة یوسف است. و نیز تلمیحی به آیاتی که خداوند انسان را از پیروی نفس منع میکند: «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ» (ص / ۲۶)

بهور کلی در این باب بیشتر از مضمون و مفهوم آموزه‌های دینی و اخلاقی به صورت تلمیح استفاده شده و کمتر متن آیات و روایات در بین عبارات آورده شده است، در واقع تأثیرپذیری در این بخش، بیشتر به‌صورت تلمیح است.

نتیجه‌گیری

آموزه‌های اخلاقی از نظر ایرانیان بسیار مورد توجه بوده، و این نکته از حکایاتی که در مورد پادشاهان و عالمان پیش از اسلام نقل شده است، قابل درک است. از طرفی، کاملترین و متعالیترین تعالیم اخلاقی در قرآن کریم و متون اسلامی مطرح شده است؛ بنابراین ادبا و نویسندگان فارسی زبان پس از اسلام، برای خلق آثار تعلیمی، نگاه ویژه‌ای به آن داشته‌اند، و عصاره این تعالیم را به شیوه‌های گوناگون در آثار خود منعکس نموده‌اند.

ادبیات تعلیمی، یکی از مهمترین جلوه‌های متون ادبی است، که با موضوعات متنوع دیگر، ارتباطی تنگاتنگ دارد. ایرانیان که با فرهنگی دانش‌پرور رشد یافته بودند، در تمام اعصار، حکمت و دانش را از هر قوم و آیینی فراگرفته، و آن را با زبان و ادب خود درآمیختند. ایشان هیچگاه مقلدی بیان‌دیشه برای آیینها و آداب گذشتگان نبوده‌اند؛ بلکه با بهره‌گیری از تجارب دیگران و پند گرفتن از سرگذشت پیشینیان، پیوسته دانسته‌های خود را به‌روز کرده و آنها را برای دوران خود، کاربردی و قابل استفاده نموده‌اند.

نتیجه حاصل از این پژوهش، در این بخش در اختیار علاقمندان آثار ادبی و به‌ویژه ادبیات تعلیمی قرار می‌گیرد.

مرزبان‌نامه، یکی از آثار برجسته ادبیات فارسی است که پیوسته از جنبه‌های گوناگون، مورد توجه منتقدان و دانشمندان علوم ادبی بوده است. این اثر، از نظر مضمون در ردیف آثار تعلیمی، از بُعد نحوه نگارش، به شیوه داستان‌نویسی؛ و از نقطه نظر سبک نگارش، در زمره آثار سبک مصنوع و متکلف است.

موضوع اصلی و پایهای مورد تأکید نویسنده، بیان نکات برجسته و آموزه‌های نیک، و نکوهش افکار و اعمال ناپسند اخلاقی است. مرزبان نامه یکی از آثار مهم ادب فارسی در قرن ششم و اوایل قرن هفتم است و از آنجا که یکی از خصیصه‌های مهم نثر این دوره، استفاده از آیات و احادیث است، وراوینی در نگارش این اثر، به دوصورت از آیات و احادیث بهره برده است: بهره‌گیری از لفظ و ظاهر آیات و احادیث جهت بالا بردن سطح بلاغی اثر و استفاده از محتوا و مضمون متون اسلامی، به‌منظور غنی کردن درونمایه و محتوای کتاب.

اگرچه توجه وراوینی، بیشتر به مقاصد تربیتی و تعلیمی آیات و روایات معطوف بوده، اما از جنبه زیبایی‌شناسی و بلاغی آیات نیز غافل نبوده است. در واقع در اکثر مواردی که وراوینی، از لفظ آیات در متن خود استفاده کرده، به زیبایی ظاهری متن می‌اندیشیده، تا حدی که حتی گاهی آیه انتخاب شده، ارتباط چندانی با موضوع مطرح شده در عبارات قبل و بعد ندارد. به‌عنوان نمونه، از آیهای به صرف اینکه نام شتر یا فیل در آن آیه ذکر شده، استفاده میکند و توجه چندانی به تناسب محتوای آیه با موضوع مورد بحث ندارد و در واقع، برای آرایه بندی و تزیین مطلب و هنرنمایی، از بلاغت لفظی قرآن و حدیث استفاده میکند.

به‌طور کلی، وراوینی به انحاء گوناگون کلمات، ترکیبها، جملات و آیات قرآنی را در لابه‌لای عبارات گنجانده است که از این قرارند:

(۱) گاهی آیه به‌گونه‌های در متن گنجانده شده است، که گویی دنباله کلام است. در واقع آیه قسمتی از جمله است و جمله بدون آن آیه ناتمام است. در این مواقع، هیچ اشارهای به گوینده آن نشده؛ البته معمولاً آیاتی که به این صورت انتخاب شده‌اند، آیاتی معروف و شناخته شده هستند، تا مخاطب در مورد نویسنده ظن سرقت ادبی نبرد، که به اینگونه برداشت، اقتباس گفته میشود.

(۲) گاه آیه به‌قصد تأکید وارد متن شده است. یعنی جمله یا عبارت پایان یافته و آیه آن را تأیید می‌کند. در این صورت وراوینی، برای مخاطب بیان میکند که جمله عربی،

درواقع آیه قرآن، و سخن خداست. چنانکه پیش از این ذکر شد، اینگونه برداشت را تضمین می‌گویند. تقریباً تمام احادیث ذکر شده در مرزباننامه به این شیوه استفاده شده و وراوینی، اشاره میکند که این عبارت از سخنان پیامبر است.

۳) گاهی یک یا چند لغت بخصوص از آیه انتخاب و در متن استفاده شده و آن لغات با توجه به معنیشان در لابهلای جمله به‌کار رفته است. در واقع آن واژه یا ترکیب عربی که از قرآن گرفته شده، به جای لغت یا ترکیب فارسی قرار میگیرد. این روش را در اصطلاح علم ادبیات، تحلیل مینامند.

در واقع در این نوع کاربرد، بیشتر جنبه بلاغی آیات مورد توجه مؤلف است و اصولاً نگرش وراوینی، نگرشی زمینی و عینی به قرآن است. لازم به ذکر است، کاربرد الفاظ قرآنی، با هریک از سه شیوه ذکر شده، دلیل اشراف کامل وراوینی به زبان و ادبیات عربی و بهویژه الفاظ قرآن است و صرف نظر از محتوای عبارت؛ انتخاب لفظ، بسیار بهیجا و مناسب است. همچنین توانایی نویسنده، در فنون نویسندگی و شیوه‌های که در قرن ششم و هفتم متداول بوده را، به نمایش میگذارد.

اما بهره‌گیری وراوینی از آیات قرآن، تنها زینت بخشیدن به چهره کتاب نیست؛ بلکه چنانکه ذکر شد، هدفی خردمندانه و حکیمانه، در سطور آن جلوه‌گر است. در مورد مفاهیم و آموزه‌های مطرح شده در مرزباننامه، هدف نویسنده، القای معانی و بیان اندرز و حکمت و نیز پیامهای اخلاقی است. برای دستیابی به این هدف ارزشمند، با توجه به گوناگونی و وسعت موضوعات، وراوینی مفاهیم مورد نظر را، از متون اخلاقی اسلام و بهویژه قرآن، انتخاب میکند و آنها را از زبان قهرمانان داستانها، در اختیار مخاطب قرار میدهد. این نوع استفاده از قرآن و احادیث در متون را، در علم ادبیات تلمیح گویند.

مفاهیم گاه به داستان‌های مطرح شده در قرآن نظر دارد و گاه به جملاتی که خداوند، مستقیماً انسان را با آنها مخاطب قرار داده است. این تلمیحات زیبا نیز، نشان از آگاهی مؤلف از تعالیم اخلاقی قرآن و گستردگی اطلاعات نویسنده در مورد اصول و موازین اخلاقی دارد.

اگرچه وراوینی تقریباً تمام زوایای فردی و اجتماعی آموزه‌های اخلاقی را مد نظر قرار داده و به آن‌ها پرداخته، اما طبقه‌بندی بابهای نگاه‌کننده کتاب بر اساس موضوعی خاص، صورت نگرفته است. یعنی در تمام بابها میتوان مضامین فردی، اجتماعی، سیاسی و دینی را در کنار هم مطالعه نمود و مخاطب گاه در چند باب، به مطالب تکراری و موضوعاتی که در بابهای پیشین در مورد آنها سخن رفته‌است، برخورد می‌کند. اگرچه معمولاً در هر باب به یک موضوع، بیشتر پرداخته میشود و داستانها و موضوعات فرعی پیرامون موضوع اصلی مطرح میگردد؛ اما موضوع اصلی چندان برجسته و مشخص نیست که مخاطب، از نام آن باب یا داستان اولیه، بلافاصله موضوع محوری را کشف و دنبال کند.

نحوه داستانپردازی و نتیجه‌گیری وراوینی نیز به این نحو است که، یک داستان اصلی از ابتدا تا انتهای باب پیگیری میشود و در خلال این داستان اصلی و از زبان قهرمانان آن، داستانهای کوتاه دیگری عنوان میشود و نتیجه آن حکایت‌های کوتاه، در پایان داستان، توسط گوینده اعلام میگردد. در آخر داستان اصلی، که در واقع پایان باب است، وراوینی نتیجه‌گیری کلی از نقل آن داستان را در اختیار مخاطب قرار میدهد.

در مجموع میتوان گفت روح تعالیم قرآن- چه به صورت ظاهری و چه پنهان در متن داستانها- در سطر به سطر این کتاب خواندنی، هویداست و تمام موازین اخلاقی مطرح شده در این داستانها، همان است که خداوند در قرآن، و پیامبر و دیگر بزرگان دین در احادیث گرانارج خود، بارها به آن اشاره کرده‌اند. از آنجا که آموزه‌های اخلاقی مطرح شده در قرآن و متون دینی، براساس فطرت و ذات بشر، از جانب خداوند، برای انسان‌ها، پایه‌ریزی شده، و سرشت انسان، از آغاز خلقت تا کنون، دگرگون نشده، این تعالیم نیز هرگز رنگ کهنگی نمیگیرد و همواره قابل اجراست. در فرهنگ فطری بشر، همواره صداقت، خلق نیکو، امانتداری، عدالت، خردمندی و عاقبتاندیشی، صفاتی پسندیده و نیکوست و در مقابل، دروغ، ریا، خیانت، بدگویی، حرص، مکر، خشم و شهوتپرستی، صفاتی نکوهیده و ناپسند بوده است. از آنجا که در مرزباننامه، این

مفاهیم بلند، در قالب حکایات شیرین و خوانندی بیان شده، برای تمام سنین و اقشار جامعه، قابل درک و کاربردی است؛ و از دیگر سو، چون اصل این آموزه‌ها برگرفته از قرآن و احادیث است، در تمام ادوار قابل اجرا و تعمیم پذیر است.

منابع و مأخذ

- ۱ - قرآن کریم.
- ۲ - جریزهدار، عبدالکریم. (۱۳۶۳)، *مقالات قزوینی*، تهران: اساطیر.
- ۳ - حسینی دشتی، سید مصطفی. (۱۳۸۵)، *معارف و معاریف (دایره‌المعارف جامع اسلامی)*، تهران: آرایه.
- ۴ - حسینی کازرونی، سید احمد و سید جعفر حمیدی. (۱۳۸۲)، *گزینۀ نثر فارسی*، تهران: ارمغان.
- ۵ - رضایی، عبدالله. (۱۳۸۴)، *تأثیر قرآن و حدیث در ادب فارسی*، بوشهر: شروع.
- ۶ - کشاورز، کریم. (۱۳۷۱)، *هزار سال نثر پارسی*، تهران: انقلاب اسلامی.
- ۷ - مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب اسلامی.
- ۸ - نهجالبلاغه. (۱۳۷۹)، *ترجمه محمد بهشتی*، تهران: شهریور با همکاری تابان.
- ۹ - نهجالفصاحه. (۱۳۸۵)، *تصحیح و ترجمه عبدالرسول پیمانی و محمدامین شریعتی*. اصفهان: خاتم‌الانبياء.
- ۱۰ - وراوینی، سعدالدین. (۱۳۸۸)، *مرزباننامه*، به کوشش دکتر خلیل خطیبرهبر، تهران: صفی‌علیشاه.
- ۱۱ - همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۴). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران: هما.

بازتاب مؤلفه‌های اجتماعی در گلستان سعدی

دکتر جواد عباسی^۱

مخدره بلوکی^۲

چکیده

ادبیات تعلیمی وسیعترین حوزه ادبیات را در بین انواع ادبی در برمیگیرد که برخی از آثار به طور مستقیم موضوع آنها مسایل تربیتی و اخلاقی است و برخی به تعلیم علوم مختلف میپردازد. با این نگاه گلستان سعدی نیز با انعکاس قضایای روزگار خود در این مجموعه بزرگترین عبرتها را برای ما نمایان میکند. این اثر که محصول زندگی سعدی در اجتماع و معاشرت با مردم است. باید به ارتباط تأثیر اجتماع و انسان پردازیم. از آن جا که انسان در خانواده و تحت تأثیر میراث‌های تمدنی و فرهنگی در جامعه به رشد و بالندگی میرسد. در ارتباط با دیگران زندگی اجتماعی او شکل میگیرد و هنجارهای آن را میپذیرد. اگر چه بخش ثابت خوی و خصلت فرد و ویژگیهای شخصیتی منجر به خلق آثار ادبی میشود؛ اما اجتماع و اثر ادبی در یکدیگر تأثیر به سزایی دارند و اوضاع اجتماع گاهی در هر دوره تاریخی تعیین کننده نوع ادبی میشود. از بین مشاهیر شعر ادب سعدی فرمانروای ملک سخن لقب گرفته است که آثار او در نظم و نثر تا سالها مورد تقلید شاعران و نویسندگان بوده است. در این نوشتار بر آن شدیم گلستان سعدی به عنوان یک اثر تعلیمی نمایشی گرم و زنده از جامعه عصر اوست، بررسی کنیم و مؤلفه‌های اجتماعی را در این اثر باز شناسیم.

واژه‌های کلیدی: ادبیات، اجتماع، سعدی، گلستان.

۱ - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور.

۲ - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور.

مقدمه

نیاز انسان به هنر و ادبیات به آن سبب است که انسان همواره نیازمند محرکی است که او را در بازیافت خود یاری کند. از این رو محتوای اثر ادبی علاوه بر این که بر احساس و عواطف انسان اثر میگذارد، باید عمق تعقل او را اقناع کند. به او اطمینان خاطر دهد که آن چه به بیان ادبی گفته شده است، در جهت گرایشهای آرمانی اوست. همین نوع ارتباط زمینه تأثیر هرچه بیشتر مخاطب را از اثر ادبی فراهم میکند. بر همین اساس یکی از توفیقه‌های شاهکارهای ادبی، نزدیکی محتوای آنها به آرمانها و خواست‌های مخاطب است، بین این نزدیکی محتوا و خواست مخاطب ارتباط مستقیم برقرار است. این نوع محتوا و محیط را میتوان رابطه دوسویه خواند. چون هدف ادبیات که تحت تأثیر قرار دادن عواطف و احساسات است مفهوم جمع‌گرایی ادبیات را بیان میکند و گرنه شاعر یا نویسنده به طور انفرادی برای سرگرمی خود دست به آفرینش ادبی نمیزند. پس ادبیات بذات جمع‌گرا و اجتماعی است. سالها قبل با مطالعه گلستان سعدی و مقدمه استاد یوسفی علاقه‌مند شدم که موضوعات گلستان را با تأمل بیشتر بررسی کنم. حال که این فرصت فراهم شد. با الهام از سخنان استاد یوسفی این موضوع را به نگارش درآوردم.

در زبان فارسی گلستان سعدی با انبوهی از مثلها، کنایهها، طنز و فرهنگ عامیانه به خوبی بیان‌کننده تأثیرپذیری از زبان عصر خود است. همچنان که همین مظاهر تأثیر محیط بر گلستان، در نهایت سبب استقبال هر چه بیشتر مخاطبان از گلستان میشود و سخن سعدی به گفته خود او در «افواه عوام» رواج مییابد. حال برای ذکر تأثیر گلستان بر اجتماع و بازیافته‌های اجتماعی در گلستان باید نکاتی را از نظر بگذرانیم.

۱- تأثیر ادبیات بر جامعه

اشاره کردیم که ادبیات فقط متأثر از اجتماع نیست بلکه بر آن اثر هم میگذارد زیرا هنر فقط به بازسازی حیات نمیبردازد بلکه به آن شکل نیز میدهد چنان که برخی مردم

زندگی قهرمانان و نقش آفرینان داستانها و فیلمها را سرمشق زندگی خود قرار میدهند، به شیوه آنها عاشق میشوند یا به سبک آنان دست به خودکشی میزنند. (تأثیر منفی)

ادیب همیشه منفعل نیست بلکه در کار ساخت فرهنگ جامعه خویش دخیل است. از این رهگذر بر شتاب حرکت تکاملی و سیر استعلایی آن میافزاید. با نگاهی به گلستان درمیابیم که این اثر بازتاب زندگی مردم عصر سعدی با تمام فراز و نشیبهاست. چرا که حشر و نشر سعدی با همه گونه آدمیان و تأمل در رفتار آنان گلستان را یک اثری اجتماعی ساخته که از نظرگاه مردم شناسی و جامعه شناسی حائز اهمیت است. حال عواملی که گلستان را به این مرتبه جایگاه اجتماعی سوق داده است به شرح زیر از نظر میگذرانیم.

۱-۱- سنجش محتوای گلستان به عنوان منبعی الهام بخش

هر اثری به فراخور موضوع خود و نوع پرداخت و پرورش مطالب، طالبانی را برای خود فراهم میکند. از آن جا که گلستان سعدی آینه تجلی مردمان عصر اوست، ناگزیر از طبقات بالای جامعه پادشاهان، وزیران، دانشمندان، عالمان، پیر و جوان، زن و مرد، درویش و غنی، پیاده و سواره، اسیر و آزاده همه در قالب حکایات گوناگون نقش آفرین بیان شده‌اند.

- با مطالعه گلستان تصویری گرم و زنده از اجتماع عصر سعدی در ذهن مجسم می شود، بهگونهای که قهرمان تمام این حکایات مردمان و زندگی واقعی آنان میباشد. به تصویر کشیدن واقعیتها سرنوشت زندگی خاکی، کامرواییها و ناکامیها، خوبیها و بدیها، پسندها و ناپسندها در کنار یکدیگر انسجام موضوع گلستان را بر هم زده است. هر حکایتی به ضرورتی و در موقعیتی فراهم شده است، اما همین ویژگی فرار از هنجارهای معمول بر تازگی سبک آن افزوده و آن را به سبک زندگی معمول نزدیک کرده است.

در گلستان از فضایل عالی بشری وهم تمایلات پست و فرومایه اشخاص سخن می‌رود، از این رو نکته‌های حکمت آمیز و افکار بلند به مناسبت‌های مختلف مطرح می‌شود. سعدی در این نکته سنجیها به واسطه کثرت مشاهدات و وفور تجربهها در بسیاری از موارد رأی خود را کمتر به صورت قطعی و یک طرفه اظهار میکند. هر دو روی قضایا را میبندد و میسجد و داوری و قضاوت خوب و بد را به خواننده واگذار میکند. بر روی هم کتاب گلستان مشتمل است بر بسیاری از دقایق و تجربههایی که سعدی آنها را به صورتی موجز در قالب کلماتی قصار به یادگار نهاده است چنان که در مورد نقد سخن از جانب دیگران که منجر به اصلاح آن میشود؛ میگوید: «متکلم را تا کسی عیب نگیرد سخنش صلاح نپذیرد.» (سعدی، ۱۳۶۸: ۱۷۵) در جای دیگر عدم واقع بینی انسان‌ها را در قالب عبارتی زیبا چنین میگوید: «همه کس را عقل خود به کمال نماید و فرزند خود به جمال». (همان) همچنین در نکوهش حرص و طمع میگوید: «ده آدمی بر سفرهای بخورند و دو سگ بر مرداری به هم به سر برند، حریص با جهانی گرسنه است و قانع به نانی سیر». (همان) رسم معمول تربیت که میتواند از نظر بلاغی تأثیر به سزاتری بر مخاطب بگذارد، تربیت غیر مستقیم است که سعدی در بسیاری از موارد، سخن خود را در قالب قول حکما بیان میکند چنان که گفتهاند: «توانگری به قناعت به از توانگری به بضاعت». (همان) در جای دیگر سعدی میخواهد، مخاطب صاحب صفات الهی شود و کرم و بخشندگی را از حضرت حق بیاموزد با عبارت زیبا برخوردار از حبات دنیا و عقبی را در این بخشندگی معرفی میکند تا در ترغیب مخاطب در این مسیر بیفزاید. او میگوید:

خواهی که ممتع شوی از دنیی و عقبی با خلق کرم کن چو خدا با تو کرم کرد
(همان: ۱۶۹)

هم نشینی با هم صحبت بد که در ادبیات کاربرد گستردهای دارد در گلستان می‌خوانیم: «هرکه با بدان نشیند نیکی نبیند». (همان، ۱۷۷) اینها و هزاران هزار نکته‌های اخلاقی دیگر که سعدی با هنر خود بزرگترین مضامین اخلاقی را در قالب جمله‌های

کوتاه برمیگزینند و به مخاطب در لباس زیبا عرضه میکند که هر انسانی با کمترین سطح سواد میتواند، کلام سعدی را بخواند و نکته‌های اخلاقی آن را دریابد و در زندگی عملی خود به کار بندد.

۱-۲- انتقادهای اجتماعی و سیاسی گلستان از جامعه

در گلستان مردم از هر طبقه و در هر لباسی شیوه‌های گوناگون دارند و در برابر حوادث و مسائل عکس‌العمل‌های متفاوتی نشان میدهند از خلال حکایتها و خاطراتی که سعدی به قلم آورده است، میتوان به مسائل مهم و باریک پی برد. او گاهی برای بیان مطالب سیاسی از تمثیل مدد میجوید تا در لفافه وضع موجود را باز گویند، چنان که از زبان روباهی سخن میرود که گریزان بود و بیم آن را داشت که چون شتران را میگیرند مبادا او نیز گرفتار شود و در جواب این سوال که او را با شتر چه شباهت است؟ گفت: «خاموش که اگر حسودان به غرض گویند شترست. که را غم تخلیص من باشد و تا تریاق از عراق آورده باشند مار گزیده مرده باشد». (همان: ۷۰) این امر بیانگر اوضاع نابسامان روزگار سعدی است. که شاعر هم عهد او مولوی همین حکایت را به گونه دیگری بیان میکند که وقتی فردی مضطرب در خانهای وارد میشود، از او می‌پرسند، چه شده است؟ میگوید حکومت اعلام کرده که خران را میگیرند. وقتی به او گفته میشود که خران را میگیرند تو که خر نیستی میگوید:

چون که بی تمیزیانمان سرورند صاحب خر را به جای خر برند

(مولوی، ۱۳۸۱: ۵، ۲۵۴۵)

سعدی در چنین جامعه خفقان زده و نابسامان کناره‌گیری از اوضاع سیاسی را تجویز میکند که اجتماع دریایی طوفانی شده سلامتی در بر کناری از آن است و میگوید «پس مصلحت آن مبینم که ملک قناعت را حراست کنی و ترک ریاست گویی».

به دریا در منافع بشمار است و گر خواهی سلامت بر کنار است

(سعدی، ۱۳۶۸: ۷۱-۷۰)

این حکایت و حکایت‌های دیگری که در گلستان آمده بیانگر عدم عدالت، انصاف و شایسته سالاری در عصر سعدی است.

در جای دیگر خودکامگی و استبداد را در حکایتی از زبان بزرگه‌مهر در بین وزرا در مقام مشورت مطرح میکند. که بدون مزیت و برتری نظر سلطان را به دلیل عواقب ناخوشایند تأیید میکند تا از معاتبه ایمن باشد و میگوید:

خلاف رای سلطان رای جستن
به خون خویش باشد دست شستن
اگر خود روز را گوید شب است این
بباید گفتن اینک ماه و پروین

(همان: ۸۱)

این روح محافظه کاری و احتیاط و دورویی در بسیاری از حکایات گلستان دمیده شده است که بیانگر محیط ناامن است. سعدی این شیوه را نمی پسندد او بارها سخن گفتن از حق را ستوده است.

طایفه دیگری که سعدی به باد انتقاد میگیرد، قاضیان است. او زندگی فساد آمیز قاضیان را در حکایات بیان میکند و با صفت «قاضی در خواب مستی، بیخبر از هستی» (همان، ۱۴۸) از قاضیان عصر خود یاد میکند.

در جای دیگر قاضی خلاف کاری که سلطان میخواهد. او را بکشد. به ملک پیشنهاد میدهد که کس دیگر را به جای او بکشد. میگوید: «این جرم نه تنها من کرده‌ام در جهان دیگری را ببنداز تا من عبرت گیرم، ملک را خنده گرفت و به عفو از سر جرم او برخاست و به کسانی که قتل قاضی را واجب میدانستند.» گفت:

هر که حمال عیب خویشتیند
طعنه بر عیب دیگران مزیند

(همان: ۸۲)

در جای دیگر اشاره به رشوه خواری قاضیان عصر خود دارد که میگوید: «همه کس را دندان به ترشی کند گردد، مگر قاضی را به شیرینی» (همان، ۱۹۰)

در بخش های دیگری از گلستان عدم امنیت اجتماعی نیز در برخی حکایات آمده است که « طایفهای دزدان عرب به سر کوهی نشسته بودند، منفذ کاروان بسته و رعیت بلدان از مکاید ایشان مرعوب و لشکر سلطان مغلوب». (همه، ۶۰)

انتقاد سعدی به شاه و وزیر و قاضی خلاصه نمیشود، او هرکجا نابرابری و بی عدالتی را ببند با لحن انتقاد آمیز در لباس حکایت بیان میکند. چنان که پیر مردی که زن جوان میگیرد و مطرب ناخوش آوازی که صوت گوش خراش دارد ایراد میگیرد و می گوید:

چون به آواز آمد آن بربط سرای
کدخدا را گفتم از بهر خدای
زیبم در گوش کن تا نشنوم
یا درم بگشای تا بیرون روم

(همان، ۹۴)

در گلستان کمال معنوی در خور ستایش است و از آرایش ظاهری برتر نهاده شده است بنابراین عجب نیست، اگر سعدی از رفتار ناشایست خویش نیز انتقاد کند. چنان که در مورد خود میگوید: « در عنفوان جوانی، با شاهی سر و سری داشتم» (همان، ۱۳۸)

یا در جای دیگر بر خلاف نظر استاد خود - ابو الفرج ابن جوزی - که او را به ترک سماع سفارش میکند، میگوید: « بخلاف رای مربی قدمی چند برفتمی و از سماع و مجالست حظی برگرفتمی». (همان، ۹۴)

در حکایتی دیگر از درویش و توانگر در قسمت جدال سعدی با مدعی انتقاد می کند و در ضمن آن پیام های اخلاقی خود را در این باب میگنجاند. میبینیم که در نگاه نکته سنج و تیزبین سعدی از تیر انتقاد او هیچ شخص و رفتار نا پسندانه در امان نمی ماند. او با صراحت بیان و شیرینی کلام با شمشیر دو لبه انتقاد تمام زیر و بم فضا را از نظر میگذراند تا تصویری از پسندها و ناپسندهای عصر خود ترسیم کند.

۳-۱- نشان دادن شاخصهای جامعه ایدآل در گلستان

در گلستان که نمایشی از اجتماع عصر سعدی است، دنیای واقعی انسانها با تمام خوبیها و بدیها و عیبه و نقصها نشان داده میشود. در این دنیای واقعی گل در

کنار خار و سختی در کنار آسانی قرار گرفته است، بر همین اساس در نگاه نخست، گلستان را دنیایی از تناقض و تضاد ارزیابی می‌کنی اما با اندکی تأمل درمیابی که تمام این کاستیها و نقصها مربوط به جامعهٔ سعدی است و سعدی در قالب حکایت گزارشگر این وقایع بوده است. این تضادها و تناقضها گناه دنیای سعدی است نه سعدی.

در گلستان با دنیای کاملاً محسوس و واقعی سر و کار داریم، نه عالم نگارین خیال آمیز که در آن همه چیز سر جای خود و در اوج اعتدال باشد. اما مشاهده و نگارش این واقعیات تلخ و شیرین سعدی را افنا نمی‌کند. او برای ارضای این حس، آمال و آرمان های خود را در بوستان به رشتهٔ نظم درمی‌آورد. در بوستان که دنیای ایده‌آل سعدی است به دنیای شربت اندر شربت مولوی نزدیک میشود و در این اثر است که حتی شیطان نمیتواند، زشت باشد. چنان که سعدی به نقل از کتابی می‌گوید؛ شبی شخصی شیطان را در خواب به هیأت زیبا میبیند، وقتی از او میپرسد؛ شیطان که دیوی زشت است. شیطان جواب میدهد:

که ای نیکبخت این نه شکل من است ولیکن قلم در کف دشمن است

(سعدی، ۱۳۷۷: ۵۲۲)

۴-۱- میزان استقبال خوانندگان از گلستان

هر اثر ادبی که با ساختار فکری، قومی، اجتماعی و فرهنگی مردم نزدیک باشد و مردم با خواندن آن گوشههایی از واقعیات درون و برون زندگی خود را در آینهٔ آن مجسم کنند. به آن بیشتر احساس نزدیکی میکنند. تمام شاهکارهای ادبی که شهرت جهانی مییابند، بیانگر احساسات و عواطف نوع بشر بوده است. مولوی در مثنوی از اسارت انسان در بند دنیای خاکی در قالب نی نغیر فراغ از نیستان بر می‌آورد که خواننده با خواندن آن با مولوی هم نوا میشود.

شاهنامهٔ فردوسی عرق ملی و وطن پرستی را در انسان تقویت میکند و به پاس ارزشهای قومی و ملی برمی‌انگیزد. گلستان سعدی هم از این قاعده مستثنی نیست.

سعدی در مقدمه گلستان میگوید: « ذکر جمیل سعدی که در افواه عوام افتاده است و صیت سخنش که در بسیط زمین منتشر گشته و قصب الجیب حدیثش که همچون شکر میخورند» (همان، ۵۴) این قول سعدی نشان میدهد که محبوبیت و مقبولیت سعدی در روزگار خود از نظرها پنهان نبوده است.

در جای دیگر چنین می‌آورد که « برای نزهت ناظران و فسحت حاضران کتاب گلستانی توانم تصنیف کردن که باد خزان را بر ورق او دست تطاول نباشد و گردش زمان عیش ربیع آن را به طیش خریف مبدل نکند.» (همان) که در این سخن به جاودانگی اثر خود اشاره میکند. آری این قول سعدی بدون اغراق تحقق یافت و بعد از سعدی خیل عظیمی از نویسندگان کار او را تقلید کردند؛ اما هیچ کدام از آثاری که به تقلید از گلستان نگارش یافته بود. به پای آن نرسید و هنوز هم پس از هفتصد و اندی که از نگارش گلستان میگذرد. راهگشای نویسندگان در نویسندگی است. هر انسانی از هر طبایعی که باشد و با هر سطح سواد میتواند از شیوه سهل و ممتنع سعدی محظوظ گردد. استاد یوسفی در مقدمه گلستان یکی از دلایل محبوبیت گلستان را جامعیت شمول آن میدانند که از عموم اشخاص در آن سخن رفته است. (سعدی، ۱۳۶۸: مقدمه ۲۷)

۵-۱- ترجمه گلستان

یکی از تأثیرات اصلی شاهکارهای ادبی آن است که فرا زمانی و فرا مکانی هستند و تمام مرزهای جغرافیایی را در هم میشکند. مخاطب آن نوع بشر میشود. به همین دلیل این آثار در فرا سوی مرزهای جغرافیایی شیفتگانی را جذب میکنند که با ترجمه و تحقیق در این آثار به گسترش حوزه مخاطبان اثر میافزاید. گلستان سعدی نه تنها در ایران مورد تقلید نویسندگان قرار گرفته است. به گفته یکی از محققان بیش از سه قرن است که گلستان در اروپا متداول شده است. سرویلیام جونز در کتاب خود دستور زبان فارسی نخستین کتابی که به خوانندگان توصیه میکند که بخوانند، گلستان است. (آرتور جان آربری، ۱۳۷۱: ۲۰۸)

گلستان را به زبانهای گوناگون ترجمه کرده‌اند. برای نمونه میتوان به این موارد اشاره کرد. ترجمه آلمانی گلستان توسط کارل ه. گراف، ترجمه فرانسوی از ش. د. فرمری، ترجمه انگلیسی ادوارد رهاوسک، ترجمه انگلیسی ریچارد برتن، ترجمه انگلیسی دو باب اول گلستان از ا. ج. آربری. همچنین ترجمه‌هایی به زبان عربی از محمد الفراتی و ترجمه دیگری از دکتر امین عبد الحمید بدوی. (مقدمه گلستان تصحیح یوسفی، ۲۱) این ترجمه‌ها دلیلی بر اهمیت و تأثیر نافذ و عمومی گلستان بر دیگر اقوام و ملیتهاست.

۶-۱- استفاده از فرهنگ عامه

حشر و نشر سعدی در میان اقوام گوناگون او را با دنیایی از ضرب المثلهای، کنایات، طنز و اصطلاحات عامیانه آشنا کرده است. با نگاهی به فهرست امثال و حکم گلستان درمیابیم که بیش از چهارصد جمله و بیت به صورت ضرب المثل در این کتاب به کار رفته است. در زبان فارسی بسیاری از ضرب المثلهای گلستان و برخی کنایات و اصطلاحات در بین اهل ادب رایج است. برخی به صورت مثل سایر بر زبان عامه مردم جاریست، چنان که باب هشتم این کتاب پر از جملات کوتاه و مثل است. مانند: « هر چه زود برآید دیر نپاید» (سعدی، ۱۳۶۸: ۱۷۶) و یا « اگر شبها همه قدر بودی شب قدر بیقدر بودی» (۱۷۶) اینها و چندین نمونه از این قبیل نشان میدهد که سعدی به انعکاس فرهنگ عامه در اثر خود توجه داشته است. یکی از نویسندگان معاصر می نویسد: سعدی به جنبه‌های خاصی از حکمت عملی زندگی که فرهنگ عوام و خواص را شامل میشود و التفات وی به طرح تجربیات و ویژه‌های که ناظر به مصالح و اعمال و اعتقادات مردم و جامعه بوده است، اهتمام خاص داشته است. (کمیسون ملی یونسکو، ۱۳۶۹، ۲۵۶) آری سعدی تمام این دقایق را در لباسی نو به مخاطبان عرضه میکند.

۷-۲- میزان اثر بخشی گلستان در نسلهای بعدی

گلستان از لحاظ نویسندگی اثری ممتاز و قابل توجه است. که قرن‌ها بعد توانسته است، گروه کثیری از اهل قلم را تحت تأثیر اسلوب خود درآورد. هنر بزرگ سعدی به

قول استاد یوسفی این است که « سعدی نثر فارسی را از چنگ تکلف و تصنع و آرایشگری های زننده و کلمات و ترکیبات دور از ذهن و فضل فروشی نجات داده است و اعتدالی موزون به آن بخشیده است.» (مقدمه گلستان تصحیح یوسفی: ۳۸) استاد بهار مینویسد: سعدی دو کار کرده است یکی آن که از حدود نثر معاصر بیرون رفته است و بار دیگر اعجاز ایجاز قدیم را نشان داده و پارهای از لغات و افعال و ادوات کهنه را که از میان رفته بود از نو به کار برد. او به سبب شعر مثنوی خود اثری اجتماعی در عالم نثر پدیدار کرده و سیر و حرکت تطور نثر را به بالا صعود داده است. (بهار، ۱۳۷۶: ج ۳، ۱۰۶۷) همین شیوه سخن سعدی است که بعدها تحولی در نثر به وجود می‌آورد و نثر مسجع که از خواجه عبدالله انصاری آغاز شده بود در گلستان به بالندگی میرسد و نویسندگان بعد را به دنبال خود سیر میدهد. جامی در قرن نهم بهارستان را به نگارش می‌آورد و منشآت قائم مقام بر سبک و سیاق گلستان به رشته تحریر درمی‌آید. حال به بررسی مهمترین عوامل اجتماعی مؤثر بر گلستان سعدی میپردازیم. با وجود آن که گلستان عصاره ذوق و اندیشه اوست، اما در عین حال از تأثیر شرایط محیطی بینصیب نبوده است.

۲- مهم ترین عوامل اجتماعی مؤثر بر گلستان سعدی

از نگاه جامعه شناسی ادبیات و نقد اجتماعی، اجتماع از عوامل مهم در پدید آمدن یک اثر ادبی میباشد. و ادبیات مانند همه نهادهای دیگر نظیر آموزش و پرورش و خانواده، یک نهاد اجتماعی است که ریشه در زندگی جمعی دارد. (ستوده، ۱۳۷۰: ۵۶) در جای دیگر میخوانیم؛ هر اثر ادبی نمودی اجتماعی است و گر نه برای کسی که در گوشه عزلت بخواهد، خویشان را زندانی کند و طالب پیوند با مردم نباشد، ساختن ادبیات عبث خواهد بود. بر زبان آوردن ادبیات و حتی اندیشیدن میتواند، مهم ترین دلیل اجتماعی بودن آن قلمداد گردد. (فرزاد، ۱۳۸۰: ۷۱)

هرگاه ادبیات و هنر هر دوره تاریخی را برآمده از شرایط و اوضاع آن دوره بدانیم و این آثار را به عنوان منبعی برای بررسی جامعه شناختی آن دوره بدانیم و بخوانیم، باید سه عامل مهم یعنی؛ ساخت اجتماعی، فرهنگ و شخصیت نویسنده را بررسی کنیم. از میان این سه عامل ساخت اجتماعی و فرهنگ غالب هر دوره سبب پدید آمدن معیارهایی در آثار هنری شده و عامل سوم یعنی شخصیت هنرمند اثر او را از دیگر آثار ادبی متمایز میکند. اکنون به توضیح این عوامل میپردازیم.

۱-۲- ساخت اجتماعی

برای آشنایی با دوره ای که سعدی در آن گلستان را تصنیف کرده است لازم است. اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگ این دوره بیان شود.

عصر سعدی در تاریخ ادبیات ما دوران آشفتهای است که ایران در معرض حمله ویرانگر مغول قرار میگیرد. چنان که در کتب میخوانیم، هجوم مغول که در پاییز ۱۲۱۹ آغاز گشت هرچه بر سر راه خود مخالف یافت از پیش برداشت. (یان ریپکار، ۱۳۸۱) در حمله مغول برخلاف مناطق شمالی که کاملاً منهدم و از جمعیت خالی شد. جنوب و جنوب غرب کمتر صدمه دید، زیرا اتابک فارسی و قره ختایی کرمان، بیدرنگ تسلیم مغولان شدند و خراج گذار آنان گشتند. مغولان تقسیمات سیاسی ایران را ساده کردند. این امر در دنیا ثبت و ضبط گشت. کمکم ایلخانان مغول که روی کار آمدند میخواستند. اوضاع اجتماعی را سامان دهند، اما خراج سنگین که از مردم میگرفتند. اندک اندک اقتصاد ایلخانان را به رعب و وحشت انداخت و باعث انحطاط دولت مغول شد. در این زمان فضا برای حمله تیمور به ایران آماده شد. دانشمندان برای نجات جان خود به مناطقی که کمتر آسیب دیده بود روی آوردند. شیراز از خرابیهای ناشی از تاخت و تاز مغولان دور ماند.

سالهای پر آشوب عصر مغول با تمام ویرانیهای رعب انگیزی که در تاریخ داشته است اکثر تاریخ نویسان از جمله استاد صفا، عصر جولان روح و عهد فعالیت اندیشهها میدانند. این نظر به دلیل وجود آثار ارزشمند مردان بزرگی چون خواجه نصیر طوسی،

قطب‌الدین شیرازی در علوم مختلف و در شعر سعدی، مولوی، خواجه، اوحدی و حافظ است. در تاریخ عظام‌الملک جوینی و رشید‌الدین فضل‌الله همدانی و امثال این مردان توانا در تاریخ خون‌آلود آن عصر ظهور کردند. (صفا، ۱۳۷۸: ج ۳، ۳۰) این امر نشان می‌دهد که مردان بزرگ همیشه در قید تاریخ و اوضاع اجتماع نمی‌مانند؛ بلکه مردان بزرگ تاریخ سازند و حتی در یک بحران اجتماعی می‌توانند، تحولی بنیادین بیافرینند و تاریخ را ورق زنند. در جای دیگر استاد صفا می‌آورند؛ شعر فارسی دوره مغول با دو شاعر ایران سعدی و مولوی شروع میشود و هر دو پیش از حمله مغول ولادت یافته و در محیط دور از دسترس تربیت شده بودند. در این دوره به احیای زبان فارسی پرداختند. (همان، ۱۳۷۳: ۵۴) آری این بزرگان بودند که در مدت هفت قرن استقلال و قومیت خود را حفظ کردند. چنان که استاد همایی مینویسند: حقی که سعدی بر گردن ایرانیان دارد، هیچ سیاستمدار عظیم‌شان و هیچ پادشاه مقتدر و وطن پرست و هیچ یک از مردان تاریخی ندارند. او تا جایی پیش می‌رود که میگوید اگر سعدی نبود، زبان فارسی نبود و سعدی توانست زبان فارسی را از دستبرد حوادث نگه دارد. (همایی، ۱۳۷۵: ۲۳۳) با این توصیف‌های صاحب نظران درمیابیم که با وجود همه ویرانگری‌های مغول این دوره را مردان توانا به درخشان‌ترین دوران تاریخ ادبیات ایران مبدل میکنند و بهترین متون ادبی را در تاریخ ما می‌آفرینند. آری اراده و اختیار و قدرت انسان فراسوی جبرهای اجتماع گام بر میدارد و انسان با قدرت اندیشه و تأمل و توان فکر و قلم خود میتواند، اوضاع اجتماع را از لونی دیگر بسازد. در دوره سعدی ساختار نامناسب اجتماعی گرچه موضوع حکایت‌های گلستان میشود، اما سعدی گزارشی از این دوران می‌دهد و هم انتقاد خود را از این اوضاع بازگو میکند و از سویی اسلوب‌های اجتماعی که باعث ناکامی برخی شاهان و عمال دولتی شده به عنوان درس عبرتی برای آیندگان به یادگار می‌گذارد. و از هر فرصتی برای اجرای رسالت خطیر خود که معلمی دلسوز است. بهره می‌گیرد. با وجود این که سعدی در احیای زبان فارسی سهم به‌سزایی دارد و در این دوران پرآشوب به آفرینش اثری گرانبه‌تر پرداخته است، اما کاملاً از

اجتماع و اوضاع نا به سامان دور نیست. نمونه فاحش آن موضوع حکایت‌های سعدی است که برگرفته از دردها، رنجها و ناکامیهای مردمان است و چون مردم و اجتماع موضوع حکایت‌های گلستان است. تصویر روشن دنیای عصر نویسنده در این اثر به طور کامل مشهود است. این امر بیانگر آن است که شرایط اجتماع در کنار ذوق و قریحه نویسنده در یک اثر ادبی بیتأثیر نیست.

۲-۲ فرهنگ

فرهنگ شامل تمام دستاوردهای یک جامعه یا یک گروه است. اوضاع فرهنگی هر دوره و هر جامعه در آثار ادبی آن دوره به نحوی نمود مییابد. در نتیجه با بررسی مردم شناسانه در آن دوره میتوان به اوضاع فرهنگی حاکم بر فضای آفرینش آن اثر ادبی پی برد. برای روشن شدن موضوع و آشنایی با آداب و رسوم و فرهنگ عصر سعدی لازم است، سیری در مردم شناسی گلستان داشته باشیم.

۱-۲-۲-۲ مردم شناسی در گلستان

سعدی به سبب سفرهای متعدد در بلاد گوناگون با همه گونه آدمیان نشست و برخاست کرده است. او کتاب خود را در هشت باب مختلف با نامهای گروهی از افراد اجتماع یا رفتار و خلقیات آنها تنظیم میکند که در آن تمام وجوه زندگی و خواستها و ناخواستهای انسانها مطرح میشود. استاد یوسفی میگوید: یکی از جلوههای ادراک قوی و آزمونهای سعدی در زندگی مردم شناسی اوست و معرفت به روحیات افراد بشر به صور گوناگون در گلستان به نظر میسد. (یوسفی، ۱۳۵۵: ۲۵۱) در هشت باب گلستان که از سیرت پادشاهان آغاز میشود و به آداب صحبت ختم میشود. حقایقی تلخ و شیرینی را که در زندگی مردم میبیند، در قالب حکایت بیان میکند. برای مثال نمونه‌هایی از مردم شناسی و آشنایی با خلق و خوی مردم عصر سعدی به ترتیب بابها را از نظر میگذرانیم.

در باب اول که سیرت شاهان است، ما را با سیره شاهان آشنا میکند. در این باب پادشاهی را میبینیم که دست تطاول به مال رعیت دراز میکند و جور و اذیت آغاز می

کند. (سعدی، ۱۳۶۸: ۶۳) در جای دیگر ملوک بیانصافی را که از درویشی می‌پرسد؛ از عبادتها کدام فاضلتر است، درویش گفت: تو را خواب نیمروز تا در آن یک نفس خلق را نیازاری. (همان: ۶۷) در جای دیگر پادشاهی که از حال مردم بیخبر است به تصویر میکشد. (همان)

باید در نظر داشت چشم نکته سنج سعدی فقط عیب نگر نیست، واقعیت نگر است. در جای دیگر از پادشاهی سخن میگوید که طیبیان دوی او را جگر آدمی تجویز کرده اند، در پاسخ میگوید: «هلاک من اولیتر که خون بیگناهی ریختن.» (همان: ۷۶) در این باب حال وزیران را گوناگون توصیف میکند. یک جا وزیری که سلطان را به بیآزاری پند میدهد که اگر قصد حکومت داری باید خلق را پریشان کنی و دیگری خانه مردم را خراب میکند تا خانه سلطان را آباد کند و دیگری وزیری نیک محضر است که به زیر دستان رحم می‌کرد. (همان: ۵۸)

در باب دوم سیرت درویشان را سعدی به گونه‌های مختلف توصیف میکند. در یک گوشه سیمای درویشی را میبینیم که دل از دنیا و تعلقات آن بریده و در حالی که به زخمی بیدرمان گرفتار است شکر میگوید: «که به مصیبتی گرفتارم نه بر معصیتی» (همان: ۹۱) در جای دیگر درویشان ریاکاری را که برای جلب نظر سلطان خود را ضعیف جلوه میدهند. سعدی در توصیف اینان میگوید:

پارسایان روی در مخلوق پشست بر قبله میکنند نماز

(همان: ۹۳)

در باب سوم که فواید خاموشی است. سعدی از شیوه جالینوس، سبحان وائل و عالمان گذشته سخن میگوید تا در این باب به گونه غیر مستقیم سخن سنجیده و به جا را به مخاطب پیاموزد. از مسائل مختلف در این باب سخن گفته‌است. او از آواز و سخن ناخوش بعضی آواز خوانان و حتی قاریان انتقاد میکند. او از قاریی که صدای ناخوش دارد و به بانگ بلند قرآن میخواند، صاحب‌دلی از او میخواهد که قرآن نخواند و میگوید:

گر تو قرآن بدین نمط خوانی

بیری رونق مسلمانی

(همان: ۱۳۲)

در باب پنجم که در عشق و جوانی است. سعدی از عشق مجازی و اجتماعی معمول در بین آدمیان از پادشاه و عالم و درویش گرفته تا پیر و جوان سخن میگوید. او برخی این عشقها را به باد انتقاد میگیرد. چنان که از وضع پارسایی میگوید: « پارسایی را دیدم به محبت شخصی گرفتار نه طاقت صبر و نه یارای گفتار » (همان، ۱۳۴) در جای دیگر میگوید: « دانشمندی را دیدم به کسی مبتلا شده و رازش بر ملا افتاده، جور فراوان بردی و تحمل بیکران کردی » (همان، ۱۳۷) در جای دیگر از عشق قاضی روزگار خود سخن میگوید: « روزگاری در طلبش متلطف بود و پویان و مترصد و جویان بر حسب واقعه گویان »

در چشم من آمد آن سهی سرو بلند

بر بود زدست و در پای افکند

(همان: ۱۴۵)

باب ششم در ضعف و پیری است. او در این باب اوضاع پیران را بیان میکند. گاه در گوشه‌های از نصایح آنان سخن میگوید: « وقتی سعدی به غرور جوانی سخت رانده بود و شبانگاه در پای گریوهای سست مانده، پیر مردی ضعیف از پس کاروان می‌آید و گفت: چه خسبی که نه جای خفتن است. گفتم چون روم که نه پای رفتن است. گفت: مگر این نشنیدی که صاحب‌دلان گفته‌اند: « رفتن و نشستن به که دویدن و گسستن »

ای که مشتاق منزلی دریاب

پند من کار بند و صبرآموز

(همان: ۱۵۱)

باب هفتم در تأثیر تربیت است. سعدی تربیت را برای چند گروه سودمند و برای چند گروه ناسودمند میداند. چنان که فردی اصل و قابلیت نداشته باشد، تربیت برای او مؤثر نخواهد بود. او از پسر وزیری حکایت میکند که برای تعلیم پیش دانشمندی می‌برند، دانشمند هرچه او را تعلیم می‌دهد، مؤثر واقع نمیشود. پیش وزیر کسی را می‌فرستد که: « این عاقل نشد و مرا دیوانه کرد. »

چون بود اصل گوهری قابل

تربیت را در او اثر باشد

پیچ صیقل نکو نداند کرد

آهنی را که بد گهر باشد

(همان: ۱۵۴)

در جای دیگر اوصاف معلم بد را چنین برمی‌شمرد؛ ترش رویی، تلخ گفتاری، بدخویی، مردم آزاری، گدا طبعی، ناپرهیزکاری. او در ضمن توصیه معلم به نرم‌خویی معتقد است، معلم برای شاگرد باید هیبتی داشته باشد وگرنه:

استاد معلم که بود بی‌آزار

خرسنگ بازند کودکان در بازار

(همان: ۱۵۶)

باب هشتم گلستان در آداب صحبت است. در این باب بیشتر سخنان سعدی در قالب جمله‌های کوتاه بیان میشود؛ اما نصایحی را می‌آورد که برای جامعه خود ضروری میبندد یا فقدان آن را در بین مردم حس میکند، از این طریق میخواهد هم فرهنگ حاکم بر جامعه را بیان کند و هم نکاتی که در فرهنگ مردم و زندگی آنان ضروری است، خاطر نشان کند.

بسیاری از عبارات این بخش بر زبان مردم به صورت ضرب المثل سخن سائر رایج است. مثال: «اندک اندک خیلی شود و قطره قطره سیلی گردد.» (همان: ۱۸۱) یا «متکلم را تا کسی عیب نگیرد سخنش صلاح نپذیرد.» (همان: ۱۷۵) یا «علم از بهر دین پروردن است، نه دنیا خوردن.» (همان: ۱۷۰) در جای دیگر میگوید: نصیحت را از دشمن هم باید شنید و خلاف آن عمل کرد که عین صواب است. (همان: ۱۷۳) او از خشم شاهان انتقاد میکند که «پادشاه باید به حدی خشم بر دشمنان براند که دوستان را اعتماد نماند، آتش خشم اول در خداوند خشم افتد پس آن گه زبانه به دشمن رسد.» (همان: ۱۷۳) یا در باب عمل کردن به علم میگوید: «هرکه علم خواند و عمل نکرد بدان ماند که گاو راند و تخم نیفشاند.» (همان: ۱۷۷) اینها و نمونه‌های زیادی از این قبیل سخنان که گلستان به آنها آراسته شده است. برگرفته از آداب و رسوم مردم عهد سعدی است که در گلستان به زیور اندیشه سعدی آراسته شده است. با خواندن آنها میتوان

فرهنگ عمومی عصر تصنیف گلستان را باز شناخت. هدف سعدی از ذکر این عبارات و حکایات آن بوده که به قول خود او « موعظه‌های شافی را در سلک عبارات کشیده و داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت برآمیخته تا طبع ملول ایشان از دولت قبول محروم نماند.»

ما نصیحت به جای خود کردیم
روزگاری در این به سر بردیم
گر نیاید به گوش رغبت کس
بر رسولان پیام باشد و بس

(همان: ۱۹۱)

۳-۲- شخصیت

شخصیت، مظهر هیئتی به هم پیوسته از عادات، برداشتها، ویژگیها و افکار یک فرد است. (سارخونی، ۱۳۷۰: ۵۳۲)

یکی از تفاوت‌های فاحش سعدی با دیگر مشاهیر شعر و ادب تنوع آثار اوست. این که بعضی آثار سعدی در یک بازه زمانی خاص شکل نگرفته و برخی از آثارش تاریخ پیدایش خاص دارد. میان این دو تفاوت فراوان وجود دارد. این سؤال پیش می‌آید، آیا روزگار سعدی به این سرعت در تحول بوده است و او همگام با اجتماع متحول می‌شده است یا او تحولی ممتاز از تحولات اجتماع دارد و آیا این تحول در شخصیت سعدی در طی دوران اتفاق افتاده و متأثر از زمانه و مردمان آن بوده یا متأثر از آب دیدگی او در کوره حوادث است. برای روشن شدن مطلب تأملی در آثار او میکنیم.

هزلیات سعدی در اوان جوانی او اتفاق افتاده است. همان زمانی که به گفته خود از نصایح استاد خود که به ترک سماع سفارش کرده بود. سرباز زده است و زمانی که به غرور جوانی بانگ بر مادر می زند. او در گلستان با کمال صداقت و با صراحت بیان از خطاهای خود پرده برمی‌دارد. در این زمان سعدی شخصیتی خام که همچون بیشتر آدمیان در میان نور و ظلمت زندگی دنیایی سیر میکند. سعدی بعد از رفتن به بغداد و آشنایی با شیخ دانای مرشد شهاب تحولی ظریف در شخصیتش اتفاق می‌افتد. در این دگرگونی شوخ طبعی و واقع گویی او رها نمیشود. اما دیگر با جسم زمینی مرتبط

نیست. بلکه جانی الهی در این جسم میبیند و پیوسته میان این جسم و جان در تردد است آن گونه که در قصاید و غزلیاتش زمین و زمینیان برای او ارزشمند است. اما حتی آن گاه که انگاری- جسمانی نظر میکند، نمیخواهد، همچون هزلیات به طور کامل در مدار جسم و تمنیات آن بماند. شخصیت سعدی در نوسان است. گاهی به اوج عرفان پر میکشد، اما در آن جا نیز پایبند نمیشود. بنابراین زیبایی سعدی در این است که نظیر بسیاری از مردمان روزگار خود است. با فکر آنان و تجربه‌های تلخ و شیرین آنها همراه است. نظیر آنان گاه و بیگاه اوجی میگیرد. در اوج نمیماند و همیشه حسرت آن را در دل دارد. با زمین پیوند عمیق خورده است. اما نمیپسندد که زمین را در زمین خلاصه کند. بدین سبب شعر او عاشقانه است، اما عشق او نیز گاهی جاودانگی را طلب میکند. گاهی ضمیر ناخود آگاه او ظهور میکند و دم از نظر بازی میزند.

تو که گفته‌های تأمل نکنم جمال خوبان بکنی اگر چوسعدی نظری بیازمایی

(سعدی، ۱۳۶۸: ۵۲۲)

سعدی در گلستان با نهایت صداقت که جزئی از شخصیت اوست، بی ریا با مخاطب سخن میگوید، به نقصها و عیوب خود اعتراف میکند تا ثمرهٔ تجارب خویشتن را در طول حیات با مخاطب در میان نهد. این لحن سخنگفتن سعدی میان او و خواننده نوعی تفاهم و همدلی و یکدلی پدید میآورد که صداقت و صمیمیت سخن او را دوچندان میکند. همین ویژگی رنگویی و صراحت بیان اوست که در گلستان از بیان خصایص هیچ طایفهای از پادشاه و وزیر و بزرگان و قاضی گرفته تا درویش و پیادهٔ پا برهنه چشم نپوشیده است. این امر سخن او را برای همهٔ گروهها خوشایند ساخته است که وصف الحال خود را در گلستان میبیند. او با بیروایی تمام از عیبهای همهٔ گروهها حتی خود سخن میگوید. با خواندن گلستان نمایی زنده از عصر سعدی را از نظر میگذرانی که بازیگران آن همهٔ اقشار جامعه میباشند. با این توضیحا درمیابیم که شخصیت سعدی در پیدایش گلستان بیتأثیر نبوده است و شخصیت او با آثارش پیوند خورده است. شخصیت سعدی از دو جنبهٔ انفرادی و اجتماعی تشکیل شده است. بخش

اجتماعی وجوه تشابه و بخش انفرادی وجوه تمایز شخصیتی سعدی را با دیگران پدید آورده است. پس نمیتوان تمام آثار سعدی را تحت تأثیر قطعی و تعیین کننده ساخت اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی دانست. ولی به طور کامل از آن بر کنار نیست. چون در گلستان جامعه و مردم آن موضوع حکایات سعدی میشوند. اگر چه سعدی چاشنی ذوق و اندیشه بر آن میافزاید و سخن خود را برای همه گونه آدمیان خوشایند میکند. پس تأثیر ذوق و اندیشه و شخصیت نویسنده و اجتماع در یک اثر ادبی کاملاً مشهود است. در این قسمت سخن خود را به قول یکی از صاحب نظران مستند میکنم که می گوید؛ بین اثر ادبی و جامعه کنشی متقابل در جریان است. (وحید، ۱۳۸۸: ۷۶)

منابع و مأخذ

- ۱ - آربری، آرتور جان. (۱۳۷۱)، ادبیات کلاسیک فارسی، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- ۲ - براون، ادوارد. (۱۳۶۷)، تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی ، ترجمه فتح الله مجتبیایی و غلامحسین صدری افشار، تهران: مروارید.
- ۳ - بهار، محمد تقی، (۱۳۷۶)، سبک شناسی، تهران: مجید.
- ۴ - ربیکا، یان و دیگران، (۱۳۷۰)، تاریخ ادبیات ایران از دوره باستان تا قاجاریه . ترجمه کیخسرو کشاورز، تهران: جاویدان خرد.
- ۵ - سارخونی، باقر، (۱۳۷۰)، دایره‌المعارف علوم اجتماعی، تهران: کیهان.
- ۶ - ستوده، هدایت الله، (۱۳۷۸). جامعه شناسی در ادبیات فارسی، تهران: آوای نور.
- ۷ - سعدی شیرازی، مصلح الدین، (۱۳۶۸)، گلستان ، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- ۸ - _____ . (۱۳۷۷)، بوستان. تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- ۹ - _____ (۱۳۶۸)، غزلیات، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: اقبال.
- ۱۰ - صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس.
- ۱۱ - _____ . (۱۳۷۳)، تاریخ تحول نظم و نثر فارسی، تهران: ققنوس.

- ۱۲- فرزاد، عبدالحسین، (۱۳۸۱). درباره نقد ادبی. تهران: قطره.
- ۱۳- کمیسیون ملی یونسکو- ایران، (۱۳۶۸)، ذکر جمیل سعدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۴- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۳)، مثنوی معنوی، تصحیح قوام الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- ۱۵- وحید، فریدون. (۱۳۸۸)، جامعه شناسی در ادبیات، تهران: سمت.
- ۱۶- همایی، جلال‌الدین همایی، (۱۳۷۵). تاریخ ادبیات ایران، تهران: هما.
- ۱۷- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۵۵)، دیداری با اهل قلم، مشهد: دانشگاه فردوسی.

گذری بر آداب تعلیم و رفتار زنان درباری در بهمن نامه

زیبا فلاحی¹

چکیده :

زن در ایران باستان نیمی از فضای فرهنگ و آداب ملی را بر عهده داشته است. بسیاری از آموزه‌های فرهنگی زنان از دوره باستان به جامعه ایران و زنان امروز انتقال یافته است. این مقاله بیش از بیست مورد از تعلیم روزمره زنان درباری اعم از آداب رزم و اخلاقیات را جستجو نموده؛ ابیاتی در این زمینه یادآوری می‌نماید. بهمن‌نامه محمل کاوش میراث ملی است. مطالعه این اثر نشان می‌دهد زنان نقشی به سزا در فعالیت‌های روزمره و آداب زندگی برای مردان و فرزندان داشته‌اند. این گفتار گریزی ست به موقعیت اجتماعی و حضور ناگزیر "زنان" در تمامی صحنه‌های دفاع و تهاجم علیه دشمنان خاک و سرزمین ایران باستان. یادکرد قدر و منزلت خانوادگی و حجاب و حصار سر سپردگی. آداب تعلیم از سوی پادشاه به زنان و دختران دربار هدیه گردیده؛ از این طریق شکوه پادشاه را در شکست و پیروزی بر دشمنان می‌افزاید.

واژه‌های کلیدی: زنان دربار، آداب و تعلیم، بهمن‌نامه، عهد باستان.

الف) اهداف تحقیق:

هدف از این پژوهش جستجو در آداب و تعالیم زنان دربار دوران پادشاهی بهمن است. این تعالیم در «بهمن نامه» اثری متعلق به اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم، گردآوری شده است. آداب و تفنّنات زنان دربار عهد بهمن شاه؛ اطلاعات فراوانی از تاریخ فرهنگ و ادبیات حماسی پیش از اسلام را به شیوه‌ی تحلیلی-کتابخانه‌ای؛ در اختیار محققان قرار می‌دهد.

ب) ضرورت تحقیق حاضر:

دست یافتن به پاسخهایی مناسب برای پرسش‌های زیر و ارائه‌ی سندی مکتوب به نسل‌های حال و آینده می‌باشد. تا هر چه عمیق‌تر در حفظ و تثبیت هویت ملی و فرهنگی ایران باستان بکوشند.

ب-۱) زنان در عهد شاه بهمن چگونه بوده‌اند؟

ب-۲) زنان دربار در حفظ سرزمین باستانی ایران چه نقشی داشته‌اند؟

ب-۳) زنان در بار نسبت با مردان جنگجو چگونه بوده‌اند؟

ب-۴) ارزش «بهمن نامه» در حفظ میراث فرهنگی و آداب پهلوانی ایرانتاچه اندازه

هویت بخش است؟

ب-۵) آیا نسل زنان و دختران امروز می‌تواند با تمسک به آداب و رسوم در بهمن

نامه به اعتقادات و اخلاقیات و نیز دفاع از فرهنگ دینی و اجتماعی کشورمان فردی

خود ساخته شود؟

ب-۶) آیا ادامه‌ی آداب و رسوم بهمن نامه در زندگی امروز ما ایرانیان همچنان

جاری است؟

برای پاسخ به چنین پرسشها و تحقیق هدفهای مورد نیاز؛ پژوهش حاضر ضرورت

نگارش دارد.

ج) فرضیه تحقیق:

بسیاری از آداب و تعالیم زنان درباری در میان نسل امروز ایران رواج دارد. شناخت این میراث‌های فرهنگی می‌تواند امید به تداوم هویت ملی را در بین جوانان زنده کند. بسیاری از روشهای زندگی اجتماعی زنان در پیش از اسلام نشان می‌دهد زنان؛ همدوش مردان در جنگ و زندگی و فنون دفاع از سرزمین خود؛ فعال و سرنوشت ساز بوده‌اند.

د) پیشینه تحقیق:

این پژوهش نخستین بار در گفتار حاضر بررسی می‌گردد. آثار مکتوب در این مورد اغلب ارزش تاریخی و پهلوانی داشته است. یک مورد به نام «آیین‌ها در شاهنامه فردوسی» از محمد آبادی باویل به نظر شبیه تر از بقیه می‌نماید که به دلیل عدم استقلال پژوهش در خصوص زنان دربار؛ مفید فایده واقع نگردید.

مقدمه:

یکی از عناصر آسیب شناسی جامعه، مقوله‌ی فرهنگ و حفظ آداب و رسوم ارزش‌های انسان سازی است که، روند تکاملی جوامع را قوت می‌بخشد. «زنان» به عنوان عضوی مؤلف و سرنوشت ساز در تمام زمینه‌های شکل‌گیریتمدن؛ نقش به سزا و غیر قابل انکاری فراهم می‌نمایند. در تعریف فرهنگ (culture) گفته‌اند: «از فارسی میانه (پهلوی) و از دو جزء «فر» و «هنگ» تشکیل شده است. «فر» یا «فره» نمود بارقه‌ی الهی است، که بر دل انسان تجلی می‌کند و مایه‌ی تعالی و کمال نفس می‌گردد «هنگ» یا «هنج» از مصدرهینختن یا هنجیدن، به معنای آوردن و جلوه‌گر ساختن است.» (میر تبار، سید محمد، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰)

در جهان معاصره دلشتاب زندگی و شرایط رفتاری زنان در فضاهای صنعتی، و فنی و اقتصادی که به فضای کار و کسب منسوب هستند؛ ترکیب جمعیتی زن و مرد دچار تحول و آسیب‌های احتمالی فرهنگی گردیده است وجود یک چنین موقعیت‌هایی، رفتار جبرانی مفرط و اجباری سبب می‌شود، که انتخاب دیگری را

اجازه ندهد و به عنوان یک گرایش عمومی ظاهر گردد. لذا به جای آن به فعالیت‌نا مناسب و افراطی، تعصب، کمال‌گرایی و گرایش به اندرز دادن دیگران (امر و نهی یا امر به معروف و نهی از منکر دینی - شناختی)، به شکل دیگری از ارضاء جانشینی منجر می‌گردد. هر چند باید به خاطر داشت که هر جبران جانشین؛ متضمن انحراف از رفتار کمال مطلوب نگردد، چون شخصیت مزاحم هر چند فرهنگ مدار هم باشد، به ازادی عمل در ارزیابی وضع موجود لطمه می‌زند، و ممکن است به طرز نامناسبی عمل شود که سایر مؤلفه‌های فرهنگ را تحت الشعاع خود قرار دهد. در این مورد زن در شتاب باور مفاهیمی چون: جنسیت، هویت، نیاز و مشارکت در امور اجتماعی باید نهایتاً وضع نسبی پدیده‌های مختلف فرهنگی و نهادهای متعلق به آنها را شناسایی کند. یکی از پیامدهای غالب در این رویکرد، وارونه کردن وضع فیزیولوژی و زیست محیطی خود است که وی را به سوی قدرتی‌کاذب سوق می‌دهد که از سوی‌آفرینش الهی در سرشت وی به ودیعه گذاشته نشده است. در خصوص تفاهم بین زن و مرد در تشکیل خانواده در عهد باستان آمده:

"در ازدواج، رضایت دو طرف شرط است و به خصوص به رضایت دختر اهمیت بیشتری داده شده است. پدر حق ندارد دختر را مجبور به ازدواج با مردی کند. از نامزد کردن فرزندان در سال‌های کودکی نیز بسیار انتقاد شده است. به روایتی حداقل سن برای ازدواج پانزده سال تمام است." (آموزگار، ۱۳۸۶، صفحات ۲۹۴ - ۲۹۶)

در افق اندیشه‌ی بیداری اسلامی «زن» در کانون خانواده قرار می‌گیرد و دامن پاک وی مهد و معراج نسلها می‌شود. این ویژگی یاد آور شکوه کهن‌الگوی معشوق حقیقی انسانهاست که هر انسانیتی آرزوی رسیدن و وصال او را دارد در اقلیم تفکرات دینی به ویژه مرزهای اسلامی؛ فرهنگ توجه به تقوا و روحانیت زن عمیق تر از آن است که رسوبات عناصری از جریانات غیر حضوری سکولار غرب بتواند بر آن سایه افکند.

بهمن نامه یکی از آثار حماسی پس از شاهنامه است که ، می توان با جستجو در متن آن ، به فحوای تعالیم زنان در بار در آن، پی برد . در بهمن نامه، بهمین نماینده ی دین بهی در ایران باستانو آورنده یاعتقادبه ازدواج جدیددر این آیین است . در عهد باستان، در اغلب موارد انتخاب همسر از سوی زن بوده است « در آیین مصریان قدیم ایزیس الهه ی مونثی بوده که به الهه ی مادر مشهور و مورد ستایش قرار گرفته است . پرستش او بعد ها در یونان (که اروپا مدعی ست اخلاق و علم و حکمت از وی آموخته) و روم (بزرگترین امپراطوری فرهنگی همزمان با ظهور اسلام) رواج یافته است ایزیس الهه ای است که تعاقب فصول و حرکات افلاک باز بسته به او بود، او رمزی برای کشت و زرع و رشد گیاهان بود . اشک های وی مایه ی ازدیاد آب رود نیل می شد . پیش از اسلامدر شبه جزیره ی عربستان ،بت پرستان فرشتگان را « بنات الله » می نامیدندو بر این باور بودند که ملائکه زن هستند در قرآن کریم هم به این اعتقاد اشاره شده است : « ام خلقنا الملائکه اناث و هم شاهدون » صفات / ۱۵۰ (حسینی ، مریم ، ۱۳۸۸ ، ص ۱۳۲) در بهمین نامه برای انتخاب همسر ، دستور (فرزندگان) درباری؛ ابتدا شاه را به این امر ترغیب می کنند:

و سپس ویژگی های زن خوب را به وی گوشزد می نمایند:

ز تخم بزرگان و کی زادگان	به گوهر ز پاکان و آزادگان
به دیدار ماه و به بالا بلند	به ابرو کمان و به گیسو کمند
بزرگی و فرهنگ و رای اندرایی	نشان ره پارسایی در او
بود بانوی مرز ایران و تور	ز پیوند هر کس شود شاه دور
بر خویش سازد خورش های شاه	بناشد بر آن دست بدخواه راه
و دیگر چو فرزندش آید پدید	نیایدش بیغاره از کس شنید
چو والا گهر باشد از مام و باب	ز فرمان او کس نگیرد شتاب

(ص ۲۴، ابیات ۱۲۰-۱۲۶)

که در کار تو گشتم اندیشناک

همه بردگانند این بی بنان

(ص ۲۳، ابیات ۱۰۷-۱۰۸)

به شاه جهان گفت دستور پاک

که اندر شبستان شاه این زمان

در بهمن نامه، شاهچندین بار، یک بار از طریق پایمردی رستم و دوبار نیز از طریق میهمانی (در ازدواج دختر اسلم و همای) همسر گزینی صورت می‌دهد و به جز اشاره به مرگ «کتایون» همسر اول شاه، سخنی درباره‌ی اینکه شاه پس از مرگ دختر اسلم اقدام به ازدواج با همای می‌کند نیامده است. اما از همین چندبیت می‌توان مسأله «تعدد زوجات و زنان شبستانی» را بررسی نمود.

بهمن نامه یکی از آثار حماسی پس از شاهنامه است که، می‌توان با جستجو در متن آن، به فحوای تعالیم زنان در بار در آن، پی برد. در بهمن نامه، بهمن؛ نماینده‌ی دین بهی در ایران باستان آورنده یا اعتقاد به ازدواج جدید در این آیین است. در عهد باستان، در اغلب موارد انتخاب همسر از سوی زن بوده است. علاوه بر این زنان درباری، مظهر قدرت در جنگ و سیاست و محل مشورت بوده‌اند. آموزه‌های مردانه در بازی‌ها داشته‌اند. بسیاری از آداب اجتماعی و سیاسی را همدوش مردان به عهده گرفته‌اند. در کنار این تفنن‌ها؛ به سبب سرپیچی از آداب خانوادگی و امور درباری گه‌گاه مجازات و مؤاخذه می‌شده‌اند. با این حال نقش گسترده‌ای در تنفیذ قدرت و استعانت در امور پادشاهی داشته‌اند. در زیر به صورت پراکنده نمونه‌هایی می‌آوریم:

۱- آبروداری زن در خانه شوهر

آیین همسررداری در روزگار باستانی ایران زمین و حفظ حریم زن و مرد برای تحکیم بنیاد خانواده همواره پیش نظر بوده است. و این نیست که در پیش از اسلام علی‌رغم فرو ریزی حریم محارم در برخی موارد؛ آگاهی از پاکیزگی اخلاقی در این باب نباشد.

چنانکه درپند «پارس» نگهبان کتایون (اولین همسر شاه بهمن) به پدر کتایون شاه کشمیر (صور) هنگامیکه ساختار این اندیشه را با آوردن لؤلؤ، غلام دربار، کنار دخترش متزلزل می‌سازد می‌بینیم:

بدو گفت شاهها مگو این چنین	که در این روا نیست بهتر بین
چناناستفرمانکهنیش مگس	نشیند به دیوار او زین سپس
میان من و او به جز تیغ تیز	نباشد برآرم از و رستخیز
مرا گفت رستمکه چون شاه صور	به تو داد دختر و زو گشت دور
چناندا نکه خورشید رنگ رخس	نبیند نه گفتار و نه پاسخش

(ص ۵۰، ابیات ۵۶۹-۵۷۳)

۲- آداب پرده آرای و تخت گستری:

شاه را فضای نشیمن باید که فرح زا و دلبر با می بود. آنگونه که تجملات ورودی به مدخل شاه چنان خیره کننده باشد؛ که شکوه دیدار بیفزاید و شایسته ی فرهی باشد و احترام و آرامش میهمانان را برانگیزد. در بهمن نامه فراوان از این صحنه ها پیش روی خواننده باز می شود. نخست بار پس از تاجگذاری بهمن، گفتار اندر صفت دختر شاه صور و ورود رستم به کاخ شاهی پیش می آید. ابتدا پرده دار رهنما، سپس سرایی از فرش دیبای رومی از جنس زر بافت و گوهر نشان؛ سپس تخت شاهنشهی پدیدار می شود:

به پرده در آوردمان رهنمای	میان بهشت برین از سرای
همه فرش و دیبای رومی به زر	همه پرده ها بافته پر گهر
نهاده یکی تخت شاهنشهی	همی تافت از روی او فرهی

(رزمجو، ۱۳۷۵: ۲۰۱ و ۲۰۲)

۲-۱- ششتری: دختر شاه خاقان هنگامی که برای شکار به بیرون می رود، در ملاقات با رستم تور از پارچه ی ششتری برای گستردنی استفاده می کند:

همه ششتری بود گستردنی

همه مرغ و ماهی بدش خوردنی

(ص ۵۷۲، بیت ۹۸۶۹)

۳- آداب مَهْد مَهْد: تخت روانی که با تزئینات به وسیله ی ستوران حمل می شده این واژه بامفاهیم متفاوت در بهمن نامه سی و سهبار کاربرد داشته است. در بخش نخست وقتی کتایون با تشریفات از کشمیر بیرون می شود تا عروس شاه ایران شود، لُو لُو مَهْد کتایون را می بیند:

کجا مَهْد او دید بر پشت پیل

دل خویشان دید در رود نیل

(ص ۵۳، بیت ۶۱۹)

مهدزین، تخت روان ساخته شده از زر (بهمن نامه، ص ۶۴۵). این «مهد» را برای شاهزادگان زن و در تشریفات و جشن ها آرایش می کرده اند. در آوردن کتایون به ایران و استقبال از عروس شاه:

به کام دل آورد شه را عروس

ابا پیل و با مهد زرین و کوس

(ص ۵۶، بیت ۶۷۴)

۴- آداب شوهر داری، شوهر نام و ننگ زن را به عهده دارد: پارس در ادامه ی پند خود به شاه

چو دختر بدادی تو نیک و بدش

مبین تا نگهبان بود ایزدش

چو از پرده ی تو برون شد به کوی

همه نام ننگش بود پیش شوی

(ص ۵۰، ابیات ۵۷۸-۵۷۹)

"صور" در مورد دخترش از او می خواهد او را به ایزد بسپارد و نام و ننگش را به شوهر:

۵- ارزش هنر باگهر در زنان :

در رزم شاه بهمن با دختر شاه مصر، پس از پیروزی بهمن بر همای دختر شاه، شاه مصر ارزش هنر را به شروطی بر می شمارد:

هنر با گهر سخت والا بود
گهر بی هنر سخت رسوا بود
هنر بهتر از گوهر نامدار
هنر ماند اندر جهان یادگار
مرا بابفرزانه گفت ای پسر
هنر بهتر است از نژاد و گهر
دو گوهر یکی چیز و دیگر نژاد
که هر دو چنانند چون خاک و باد
اگر با هنر گوهر آمیختی
ستم‌دیده درویش بگریختی
هنر داد هر کس به فرزند و رنج
هنرماند و اندر زمین ماند گنج

(ص ۱۲۶، ابیات ۱۹۰۲-۱۹۰۷)

۵-۱- استقبال شاه نو از غلام همسرش (لؤ لؤ): در مراسم استقبال شاه نو (بهمن) از غلام همسرش نیز، شهریار علاوه بر زر و دینار؛ غلام و کنیزک و اسب زرین ستام پیش می‌فرستد:

به گنجور فرمود پس شهریار
که هر چت بفرمایم اکنون بیار
ز دینار ده بدره و ز سیم بیست
ز یاقوت ده جامه فیروزه بیست
هم از تخت دیبای چین ده شمار
ز ترکان خلخ همان ده نگار
دگر ده کنیزک ز خوبان چین
به رنگ گل و بوی چون حور عین
ز اسبان تازی که دارند نام
ده اسب آوریدند زرین ستام
همه پیش لؤ لؤ فرستاده شاه
بفرمود کآید سوی بارگاه

(ص ۶۲، ابیات ۷۷۱-۷۷۶)

۶- به بند کشیدن زنان خیانت‌کار: درسنت شاهان باستان نیزدسیسه کاران؛ شایسته‌ی زندگی درباری نبوده‌اند. و به سختی تا پای مرگ مجازات می‌شده‌اند. در رزم شاه بهمن با لؤ لؤ و گرفتار شدن وی؛ کتابیون که نسبت به شاه و همسرش خیانت نموده به سختی مجازات می‌شود:

بیاورد فرمانبر شهریار
بفرمود کردن برهنه سرش
همه کام بیکامی آرد به روی
بیاورد چوپان دو اسب از گله
به دنبال اسبانش گیسو بیست
پس آنگه دو انید بر کوه و دشت
برو برکشید و به سبت استوار
برهنه ندیده سرش مادرش
وزین داستان هر کسی را بگوی
دو توسن که همواره بودی یله
دو چوپان بر آن توسن بر نشست
همی تا کتابون تنش پاره گشت

(ص ۱۷۹، ابیات ۲۸۳۹-۲۸۴۴)

۷- پاکدامنی و عفاف

در پند «دستور پاک» به شاه بهمن برای همسر گزینی می آید:
زن پارسای نکوتر هنر
نباید که بر بام یابد گذر

(ص ۲۳، بیت ۱۱۶)

چند بیت بعد همانجا:

ز تخم بزرگان و کی زادگان
به گوهر ز پاکان و آزادگان

(ص ۲۴، بیت ۱۲۰)

۸- پوشش زنان: در بهمن نامه، به طور خاص از پوشش زنان گفته نشده، تنها در آراستگی تجملات تخت و مهد و سرا پرده سخن رفته است. چهار موردی که در این تحقیق به دست آمده می نگاریم:

۸-۱- بُرَق: بُرَق (عربی) قطعه ای پارچه که زنان صورت خود را بدان پوشانند، رویند، نقابی (مع، ج ۱، ص ۵۰۷) در بهمن نامه یک بار دیده شده، آنجا که کتابون ؛ در غیاب بهمن می خواهد کنار لؤلؤ بر تخت بنشیند:

کتابون فرو هشت برقع به روی
چو ماهی به میغ اندرون روی او

(ص ۸۹، بیت ۱۲۴۷)

۸-۲- پیراهن: در وصف رستم از دختر شاه صور برای شاه بهمن پس از توصیف اندام:
بهاری یکی خرمن گل تنش
دمان بوی مینو ز پیراهنش

(ص ۲۸، بیت ۱۹۱)

۸-۳- تاج: (مع. په tag) کلاه جواهرنشان که شاهان در مراسم رسمی بر سر گذارند،
افسر (مع، ج ۱، ص ۹۹۴)
در آگاهی یافتن شاه بهمن از آمدن پارس با دختر شاه کشمیر، یکی از پوشش‌های
آرایش وی «تاج» است. قابل ذکر است این تاج پوششی مرسوم برای زنان در بار بوده
است و با تاجی که در تاجگذاری «همای» از آن نام می رود متفاوت است هر چند
کتایون شاهزاده است:

نگارش فکنندند بر تخت عاج
بیاویختند از بر سرش تاج

(ص ۵۹، بیت ۷۱۸)

۸-۴- چادر: چادر به معنای خیمه و سرا پرده کاربردی عام در ادبیات حماسی دارد. اما
در بهمن نامه دو مورد از این واژه استفاده می شود که به نظر می رسد پوشش خاص
زنان باستان بوده است. یکی در گفتار اندر رزم شاه بهمن با دختر شاه مصر به میدان؛ که
پس از شکست از شاه بهمن و افتادن اسب؛ خادمان بر سر وی چادر می کشند:
دویدند پس خادمان تا برش
کشیدند چادر یکی بر سرش

(ص ۱۲۶، ۱۸۹۶)

مورد دوم که گفته ما را تأیید می کند، در نیرنگ کتایون برای آوردن لؤلؤ نزد خویش
است. در این چاره گری، برای مخفی ماندن راز عشق لؤلؤ و کتایون، شاهزاده خانم
شبانگه، چادر و موزه ای (کفش) زنانه برای تغییر پوشش وی می فرستد و او را با زنان
همراه می کند و از وی می خواهد صدای مردانه خود را در خموشی پنهان کند:
چو پاسخ به نزد کتایون رسید
ببین تا چه کرد او ز چاره پدید
شبانگه یکی چادر و موزه ای
فرستاد بر دست دلسوزه‌ای

ز خوبان تنی چند همراه کرد
چنین چاره از بهر درگاه کرد
به لؤلؤ بفرمود کاین را بپوش
چو با این زنان اندر آیی خموش
(ص ۷۸، ابیات ۱۰۴۵-۱۰۴۸)

۹- تاج گذاری شاه زادگان زن: در مراسم تاج گذاری "همای"، پهلوانان و میهمانان خارجی حضور دارند و مقام وی را تعظیم می کنند. موقعیت اجتماعیزنان در دوره ی شاه بهمن نشان از نقش «مادرشاهی» بودن زن در عهد باستان دارد. در آیین تاجگذاری «همای»، شاه بارگاه را بر می کشد، سران سپه و موبدان را می نشانند همای را بر تخت می نشانند و شاه دسته گلی به دستش می دهد و کمر کیانی را به وی می بندد سپس پهلوانان و بزرگان ایران و چین به وی تعظیم و احترام می کنند:

سران سپه را ز لشکر بخواند
همه موبدان را بد آنجا نشانند
نشست از بر تخت فرخ همای
باستاد بهمن به پیشش ز پای
یکیدستهر اگل نهادش به دست
کیانی کمر بر میانش بیست...

(ص ۵۹۳، ابیات ۱۰۲۵۰-۱۰۲۵۲)

۱۰- چوگان بازی دختر شاه مصر (همای): زنان باستان در رزم و بزم با مردان هم نوا می شدند، این تشریفات برای زنان دربار امری ضروری و سرنوشت ساز بوده است، در آمدن شاه

بهمن به مصر، همای از سرا پرده به میدان چوگان به بیرون می رود:
برون آمد از پرده سرو روان
روانها ز دیدار او شد نوان

(ص ۱۱۶، بیت ۱۷۲۷)

و ز آنجا به اسب اندر آورد پای
چو چوگان گرفت و بینداخت گوی
چو باد اندر آمد تکاور ز جای
چنو نامداری کجا باخت گوی
ابا گوی همبر همی تاختی
چو گوی برانداختی

(ص ۱۱۶، ابیات ۱۷۳۰-۱۷۳۲)

۱۲- حضور زنان با مردان در رزم: در لشکر کشی شاه بهمن به سیستان، فرامرز با
خواهرانش می جنگند:

و زان پس فرامرز با خواهران
بکشتند از آن دشمنان بیشمار
کشیدند شمشیر و گرز گران
همانا فزون آمد از سی هزار

(ص ۳۰۸، ابیات ۵۱۱۴-۵۱۱۵)

۱۳- خواب دیدن شاه بهمن و پادشاهی به همای دادن

یکی خواب دیدم بدو گفت شاه
چنان دیدم ای پیر فرخ به خواب
کز آن هول گشتم بدین سان تباه
که ابری برآمد سیه با شتاب
مرا همچو انگشت کرد و بسوخت
یکایک به بالای من بر فروخت
پس از هول آن آتشی پُر گزند
بیفتادم از تخت اینجا نژند

(ص ۵۹۱-۵۹۲، ابیات ۱۰۲۲۰-۱۰۲۲۴)

که «دستور فرزانه» مرگ بهمن را پس از نود و نه سال با پنهان شدن در دهان جانور
(ازدها) تعبیر می کند. و بهوی پیشنهاد می کند «همای» را پیش از مرگ به جانشینی خود بر
تخت بنشانند:

کز اختر بدین زندگانی رقم
نود سال و شش سال بگذشت از این
برآید ز صد سال یکسال کم
به کام تو شد شهریارا زمین
درین تیره گیتی و آرام تنگ
فزون از سه سالت نمانده درنگ

(ص ۵۹۲، ابیات ۱۰۲۲۸-۱۰۲۳۰)

۱۳-۱- خواب دیدن شاه صور و تعبیر کردن کتایون: شاه صور در خواب می بیند که کره ای از کشور ایران به دنبال مادیان رفت و با لگدهای پی در پی تخت شاه را شکست:

چنان دید کز سوی ایرانیان	یکی کره ای شد پی مادیان
بیامد دوان تا بر تخت اوی	نکرد ایچ اندیشه از بخت اوی
لگد زد فراوان که نتوان شمرد	یکی پایه تخت بشکست خرد

(ص ۳۷، ابیات ۳۵۳-۳۵۵)

و کتایون تعبیر خواب را چنین گوید؛ که شاه نگران نباشد زیرا این خواب جز خرمی برای او ندارد و این ستم به کتایون خواهد رسید:

کتایون بدو گفت جز خرمی	نباشد نگر تا نباشی غمی
از این خواب ناید ترا بیش و کم	به ایران رسد مر مرا این ستم

(ص ۳۸، ابیات ۳۵۹-۳۶۰)

۱۴- در هزیمت دختران رستم: در هزیمت شدن دختران رستم به هندوستان پیش شاه صور دختران سرنوشت بد خود را به زمانه تقدیر حواله می کنند:

فرامر زان سوی با خواهران	چنین گفت کاین رنج باشد گران
زمانه به ما دست بشد بر گشاد	و زین پیش دیگر نباشیم شاد

(ص ۳۳۱، ابیات ۵۵۵۵-۵۵۵۶)

۱۵- دشمن شناسی زنان در جنگ:

زنان پهلوان در دشمن شناسی و موقعیت های دفاع همپای مردان مبارزه می کنند؛ در رفتن پشوتن به میهمانی تیبال و توطئه کردن پشوتن برای کشتن دختران رستم، بانو گشسب پیش دستی کرده؛ با آگاهی از طرح نیرنگ دشمن وی را از پای در می آورد؛ و در مجلس بزمی که برای دام نهادن دختران رستم گسترده و خود زره زیر جامه پنهان نموده؛ و بر سر سفره، دعوت به نان می نماید:

چرا سوی این خوان نیازید دست

چنین بر سرِ نان نباید نشست

(ص ۳۹۰، بیت ۶۵۷۹)

چو بانو گشسب این سخن زو شنید

بخشم او یکی سوی او بنگرید

(ص ۳۹۰، بیت ۶۵۸۱)

بزد تیغ و او را همی پاره کرد

سران را از آن بوم آواره کرد

پشوتن بیفتاد غلطان به خون

ز تن جان پاکیزه ش آمد برون

همان خواهران او بر آهخت تیغ

چو برق درخشان ابا رنگ میغ

تنی چند از سرکشان بلند

بکشت و ستان بر زمین برفکند

(ص ۳۹۱، ابیات ۶۵۸۷-۶۵۹۰)

تو گوئی که لؤلؤ شود پیش اوی؟

بر شاه کی ماندم آبروی

و گر هست لؤلؤ خود از پشت شاه

نباید دگر پیش خواهرش راه

نروماده چون آب و آتش بود

که هر یک به کردار، سرکش بود

به یکجایشان داشتن بد توان

به ویژه زنِ خوب و مرد جوان

(رزمجو، ۱۳۷۵: ۲۰۱ و ۲۰۲)

۱۶- دور داشتن خواهر و برادر رضاعی (حدود محارم): پارس پس از تهدید به قتل

لؤلؤ در صورت ادامه ی مراوده با زن شاه ادامه می دهد: (ص ۵۰، ابیات ۵۷۴ - ۵۷۷)

۱۷- زنان بد نهاد، و بدبینی به زن: موبد، در بخش نخست، و در پند دستور شاه به

وی، در انتخاب همسر او را از زن بد پرهیز می دارد:

پرهیزد آن کس که دارد خرد

زرشک زنِ بدخو و کارِ بد

(ص ۲۳، بیت ۱۱۲)

در پند پارس پرهیزگار به پدر کتایون در مورد دخترش و رابطه ی برادری غلام وی

می خوانیم:

از یرا نبینند روی بهشت

زنان را بد آمد نهاد و سرشت

به زن تا توانی تو ایمن مباش

همان ایمن از مرد ریمن مباش

(ص ۵۱، ابیات ۵۸۰-۵۸۱)

همانگونه که مشاهده می شود، در عهد باستان نیز علی رغم، علاقه ی فراوان مردان به زنان و شاهزادگان زیبای درباری؛ در اندیشه ی مردان باستان، زنان با همه ی اوصاف بدنهاد تلقی می شوند که شایستگی رستگاری نیستند. بدین ترتیب در بهمن نامه هم مثل شاهنامه فردوسی، حق زن ستیزی برای مرد محفوظ مانده است.

۱۸- زنان شایسته پادشاهی نیستند:

در عهد باستان، هنوز هستند مردانی که زنان را شایسته ی پادشاهی نمی بینند؛ هر چند همای شایسته است. در رفتن شاه بهمن به کشمیر به طلب دختران و خواهران فرامرز؛ از زبان دستور شاه می خوانیم:

زن ار چه به نیرنگ و افسون و رأی
از او پادشاهی نیاید به جای

(ص ۳۴۵، بیت ۵۷۴۵)

۱۹- زن بردگی (زن بندگی در شبستان):

چنانکه در پیش گذشت در آداب ایران باستان داشتن حرمسرا برای شاهان نوعی سرگرمی و بهره‌برداریهای غیر مشروع و اسارت تن در دربار شاهان بوده است؛ لذا، هنگامی که دستور پاک، می خواهد به شاه بهمن پیشنهاد زن خواستن دهد؛ رسم شبستان و زن بردگی یا زن بندگی را برای وی مذمت می کند، و به آزادی زن نیز اشاره می کند:

که اندر شبستان شاه این زمان
تو نو ساختی هر شبی بستری
دلا رام تو هر گهی دیگری
ابا شاه ایران نه اندر خوردند
همه بردگانند این بی بُنان
ز برده نیاید به جز بردگی

(ص ۲۳، ابیات ۱۰۷-۱۱۰)

۲۰- سخن سنجیده گفتن: در ملاقات «روشنه» دختر شاه خاقان چین با رستم تور، وقتی خاقان دلیل نرم شدن دخترش در شتاب برای رفتن می پرسد، در پاسخ پدر گوید:

بدو گفت خاقان که ای جان باب
ترا پیش گفتن چه باشدت رأی
سخن کز دهان رفت و تیر از کمان

ز رفتن چرا نرم کردی شتاب
چو گفتمی نیاید همی باز جای
نگردند باز ای پدر بی گمان

(ص ۵۷۴، ابیات ۹۹۱۸-۹۹۲۱)

۲۱- مذمت دختر فروشی

این رسم ناپسند شاید هنوز هم در بعضی مناطق وجود داشته باشد دربخشچهارم بهمن نامه «رستم تور» پهلوان جوانمرد؛ درمسیر روستابه دختریدلمی بندد، متوجهمی شود مرد بازرگانی

یکی مرد بازرگان بود نیز
مر این سیمتن را همی داشت دوست درم
خواست از مرد درویش گفت
نهانی نماند همی مشک و مهر
اگر سیم داری بسیج و بیار
چودختر به دینار بفروختی

بسی داشت بر مرد درویش چیز
ز مهرش به تن بر ، بدریده پوست
نه درویشی از وی نشاید نهفت
تهیدست را بد بود رنگ و چهر
و گرنه به من دخترت را سپار
چنان دان که وام کسان تو ختی

(ص ۴۵۸، ابیات ۷۷۸۳-۷۷۸۸)

به دلیل بدهکاری وام پدرش می خواهد دختر را به جای وام به زور بگیرد می نویسد : در ادامه؛ راوی؛ پند می دهد یا وام نگیریم یا هوش و مغز خود را به کار اندازیم :

به ناکام دختر بدو داد مرد
برست آنچه از رنج و گفتار سرد

مکن وام اگر باشدت مغز و هوش

نگر تا نباشی تو دختر فروش

(ص ۴۵۹، ابیات ۷۷۹۰-۷۷۹۱)

۲۲- می گساری و رزم زنان پهلوان:

در ایران باستان، زنان پهلوان همپای مردان جنگجو در مراسم بزم و آرزو خواهی شاه از پهلوانان شرکت نموده و می گساری می نمودند، در آمدن شاه بهمن به سیستان، بانو گشسب برای آرزوخواهی بخشش زال با شاه باده نوشی دارد، (پس از می نوشی بهانروز):

پس از وی سرافراز بانو گشسب که از تن بکندی همی یال اسب
بیازید و آن جام بر باده کرد به یاد شهنشاہ آزاده خورد

(ص ۴۵۲، ابیات ۷۶۶۷-۷۶۶۸)

۲۳- نوع مهربانی کتابون به لؤلؤ غلام کودکی خویش: تا جایی که هنجار شکن و برای زندگی شرافتمندانه تهدیدی نباشد:

چنان مهربان گشته بر یکدیگر که جانشان یکی گر چه دو بود سر
وفا رفته و کرده سوگند یاد که در کام هرگز نباشند شاد

(ص ۴۰، ابیات ۳۹۴ - ۳۹۵)

۲۴- نیزه پرانی دختر شاه مصر پس از چوگان:

دختران مبارز و شاهزادگان درباری، آداب رزم را با شاه میهمان در بارگاه می آغازیدند؛ قبل از

آن اسب سواری و چوگان بازی را شاهان به دختر خود میدان می داده اند؛ در آمدن شاه بهمن به مصر؛ راوی از نیزه پرانی دختر شاه مصر (همای) پس از انداختن چوگان می گوید:

بینداخت چوگان و نیزه گرفت در آمد به ناوردگاه ای شگفت
هر آن نامداری که رفتی برش یکی نوک نیزه زدی بر سرش
به یک زخم ز اسبش بینداختی و ز آنجا بر دیگری تافتی

(ص ۱۱۷، ابیات ۱۷۳۵-۱۷۳۷)

۲۵- وفاداری زنان جنگجو: زنان رزم به مردان جنگجوی خود وفادار می ماندند، زنان ایران باستان به آداب تنها نگذاشتن هم رزم در موقعیت های حساس پای بند بوده اند همان گونه که مردان نیز، در هزیمت رفتن دختران رستم به هندوستان پیش شاه صور، هنگامی که فرامرز آنها را سوگند می دهد بر اسب خود سوار شوند و صحنه ی جنگ را ترک نموده، به سوی هندوستان هزیمت کنند؛ بانو گشسب دل از برادر جدا نمی داند و:

فرامرز را گفت بانو گشسب	که هرگز نبیند مرا پشت اسب
تو با دشمن اندر نبرد و ستیز	چگونه توان کرد از ایدر گریز
جهانم به مهر تو پاید همی	روانم به مهر تو باید همی
تو را گر یک آسیب بر تن رسد	روا دارم آن بد که بر من رسد
به جان ار هزاران نهیب آیدم	دل از روی تو ناشکیب آیدم
بمان تا به پیش تو کشته شویم	ز خاکیم و با گل سرشته شویم
ز گفتار او جان و دل خسته شد	به نوک مژه دُر پیوسته شد...

(ص ۳۳۱-۳۳۲، ابیات ۵۵۶۸-۵۵۷۴)

نتیجه گیری:

پژوهشگران. بهمن نامه را از آثاری می دانند که پس از شاهنامه می تواند بسیاری از آموزه های اخلاقی و آداب زندگی را در دربار شاهان بازگو نماید. با جستجو در این کتاب بسیاری از تعالیم و رفتار زنان قابل بررسی تشخیص داده شد. یافته های زیر شاهدی گویاست:

- ۱- زنان در بار از قدر و منزلتی هم پای مردان برخوردار بوده اند.
- ۲- خیزه پرانی و جنگجویی شیوه رزم با دشمن و دشمن شناسی از تعالیم درباری زنان عهد بهمن شاه بوده است.
- ۳- زنان مظهر قدرت اند.
- ۴- زنان در عین جنگجویی به همسر خود وفا دارند.
- ۵- زنان بد نهاد به بند کشیده می شوند.

- ۶ زن بردگی و دختر فروشی در بهمن نامه نکوهش گردیده .
- ۷ چادر و تاج و برقع از پوشش های رایج زنان دربار است.
- ۸ حدود محارم رعایت می شود. و آبرو داری زن در خانه ی همسر تاکید شده؛ اما عشق به غلامان هنوز باقی ست.

منابع و مأخذ:

- ۱ - قرآن کریم
- ۲ - آموزگار ، ژاله ، (۱۳۸۷) زبان و فرهنگ اسطوره ، تهران: نشر معین.
- ۳ - ایرانشاه ابن ای الخیر؛ (۱۳۷۰)، بهمن نامه، ویراسته رحیم عفیفی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴ - حسینی ، مریم، (۱۳۸۸)، ریشه های زن ستیزی در ادبیات کلاسیک فارسی ، تهران: نشر سرچشمه .
- ۵ - معین ، (۱۳۶۴) ، فرهنگ ۶ جلدی فارسی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۶ - محمد آبادی باویل ، (۱۳۵۰) ، آیین ها در شاهنامه فردوسی ، تهران: چاپخانه شفق.

دعوت به صلح پیام محوری داستان انگور

دکتر بتول مهدوی^۱

دکتر شهلا خاکی اللهی^۲

چکیده:

مولوی در خلال برخی انطباق و حکایت بر صلح و یگانگی تاکتی نموده و از جنگهای پیچیده بشری بر حذر داشته است. در حکایت "انگور" چهار تن از دله مختلف با وجود داشتن هدف مشترک بر اثر ناآگاهی از زبان و اندیشه یکدیگر به خصومت برخاسته‌اند، در واقع مولوی بر این اصل تأکید می‌ورزد که بیشتر اختلافات شایع در بین خلق عالم لفظی است و از تفاوت در طرز تلقی آنها ناشی می‌شود و آنجا که به معری می‌رسند بین آنها صلح و آرامش پیدا می‌آید. در ادامه حکایت بر این اصل تأکید شده که وجود صاحب سری که بر زبان همه خلق اشراف داشته باشد می‌تواند آنها را به صلح آورد. در پژوهش حاضر ضمن بررسی حکایت مزبور به درونمای اصلی آن که رفع نزاعهای ظاهری ناشی از زبان و قال و توجه بیشتر به درون و حال باشد پرداخته می‌شود. تأکید صاحب مثنوی بر یگانگی انسانها از راه ترک تعصبا که منجر به نفاق اصحاب مذاهب می‌شود و لغز آراسته شدن خلق به سماحت فکر و وسعت صدر و وحدت حقیقی آن هم به هدایت و ارشاد پویی راهدان نتیجه ای است که می‌توان از این نوشتار گرفت.

واژه‌های کلیدی: مولوی، مثنوی، داستان انگور، صلح، زبان قال، زبان حال.

۱ - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران.

۲ - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شاهد تهران.

مقدمه

تمثیل حکایت یا داستان کوتاه و بلندی است که ضمن آن فکر یا پیامی اخلاقی، عرفانی، دینی و یا اجتماعی بیان می‌شود. بکارگیری تمثیل از مشخصه ادبیات تعلیمی در ایران پیش و پس از اسلام است. شیوه‌ی مولوی نیز در مثنوی ذکر آموزه‌ها در قالب تمثیل و سپس شرح و تفسیر زوایای آن تمثیل است.

حکایت "انگور" که متضمن لطایف عرفانی و حکمی است در اواخر دفتر دوم مثنوی میان دو حکایت "درخت زندگی بخش" و داستان "برخاستن مخالفت و عداوت از میان انصار، به برکات رسول ص" قرار گرفته است. درواقع این سه حکایت که از پی هم نقل شدند بر ضرورت وجود پیر و مرشد و راهنما در جایگاه مولف قلب‌ها و زداینده زنگ شقاق‌ها و نفاق‌ها تاکید دارد. باین تفاوت که حکایت انگور و حکایت برخاستن مخالفت‌ها ی اوس و خزرج به برکت رسول متضمن وجود اضداد و مخالفت‌ها در جهان است که می‌توان دلایل چندی از قول مولانا بر وجود اضداد ذکر نمود، سپس به حضور پرتاثیر شیخ و پیر و شیخ اشاره می‌کند که جمله مخالفت‌ها و منازعت‌ها را به موافقت و صلح و آشتی و نگاه‌های متکثر را متوجه وحدت می‌کند.

هدف این نوشتار بررسی آموزه‌هایی است که صاحب مثنوی در جهت تبیین آنها این حکایت را به نظم کشیده است. تحقیق حاضر به شیوه تحلیل و توصیف محتوا تنظیم شده است. ذکر منابع درون متنی به شیوه معمول در مجلات صورت پذیرفته و تنها ابیات مثنوی با شماره دفتر و بیت نشان داده شده است.

خلاصه و طرح داستان

این قصه حکایت منازعت چهار تن از دیار مختلف با زبانهای متفاوت است که یک درم در اختیار داشتند. هر یک آن چه می‌خواست به زبان خود می‌گفت آن که فارسی زبان بود پیشنهاد کرد که انگور بخرند عرب زبان عنب و رومی استافیل و ترک ازوم تقاضا نمود. هر چند آنها طالب یک چیز بودند ولی به واسطه‌ی نادانی و اختلاف زبانها به

ستیزه برخاستند و حتی کار آنها به درگیری فیزیکی نیز کشیده شد. مولانا پس از نقل حکایت به شرح درونمایه داستان می پردازد و نتیجه می گیرد که اگر صاحب سری که زبان همه را می دانست در میان آنها پیدا می شد نزاع جملگی را از میان برمی داشت و با همان یک درم آرزوی همه را برمی آورد و از این که در تنازع مشت برهم می زدند مانع می آمد.

مولوی ضمن شش بیت این حکایت را بازگو می کند و در بیست و پنج بیت به ضرورت وجود پیر در رفع نزاعهای بشری می پردازد. در واقع مولوی به شیوه داستان پردازان کلاسیک به بازگشایی رمز تمثیل خود می پردازد و پیامها و مضامین آن را یک به یک بازگو می نماید.

با نگاهی فراگیر به طرح داستان محل بحث و ابیات پیش و پس این حکایت با چند پیام اصلی روبه رو می شویم: نخست وجود نزاع ها و اختلافهاست که نزد صاحب مثنوی واقعیتهایی غیر قابل انکار به شمار می آید. دیگر ضرورت رفع تفرقه و رسیدن به صلح و آشتی است که به صورت ضمنی از داستان استنباط می شود. پیام آخر که در حقیقت شان نزول و به تعبیری علت غایی و مضمون اصلی و درونمایه حکایت پیش رو محسوب می گردد، ضرورت وجود پیر برای رسیدن به وحدت و آشتی میان مسلمانان به صورت ویژه و نوع بشر به طور اعم است. جستار حاضر نیز با تکیه بر این سه پیام محوری سامان یافته است.

۱- وجود اضداد

یکی از مواردی که در مثنوی برآن تاکید شده، ترکیب و برخورد اضداد در جهانست. مولانا ذرات جهان را دائما چون دین و کفر در جنگ و نزاع می بیند:

این جهان جنگ است کل چون بنگری ذره با ذره چو دین با کفاری

(۶ : ۳۶)

وجود اضداد در نظام تکوینی قابل انکار نیست و در حقیقت حیات مادی از برخورد همین ضدها به وجود آمده است و حتی "جامعه انسانی برای تداوم خود نیازمند تعدد و

تکثری است که گاهی هم متعدد و ناساز می نماید" (مالمیر، ۱۳۸۹: ۵۹). ولی در دسر و مشکلات بشری از هم‌پنی تضاد و نفاق‌ها ناشی می شود. تضادی که در حکایت مورد نظر مورد نکوهش قرار گرفته، رفتار خشونت آمیز چهار همراه یا همسفر است که با وجود داشتن آرمان مشترک به نزاع بیهوده پرداخته اند.

۱-۲ علت و منشا تضادها

در مواضع مختلف مثنوی منشا اختلاف‌ها، جزئی‌نگری و توجه به جسم و بی توجهی به اصل و کل و از آن سو بی توجهی به اصل و کل و انصراف از جزئی‌نگری موجب رفع اختلاف و تفرقه یاد شده است. هم چنان که تعدد ناشی از جسم است عقل و جان آدمی یگانه دانسته شده است:

جان گرگان و سگان هریک جداست متحد جانهای شیران خداست

(۴: ۴۱۴)

مولوی انسانها را اسیر خیال و اعمال و کردار آنها را ناشی از پندار می بیند که چون کودکان درگیر نبردهای بی معنی و بی مغز هستند:

باخیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان

(۳: ۲۱۳۵)

جنگ خلقان همچو جنگ کودکان جمله بی معنی و بی مغز و مهان

(۱: ۳۴۳۵)

از جمله اختلافات بشر اختلاف در مذاهب و ادیان است که مولوی آنرا امری بدلی و نه اصلی می داند. اعتقاد صاحب مثنوی به وحدت جوهری هفتاد و دو ملت و همچنین عدم تفرقه و تفاوت بین آحاد رسل از جای جای کلام او مستفاد می شود. در واقع او "منازعات ارباب دیانات را هم از مقوله منازعات لفظی نشان می دهد" (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۱۷۷). در مثنوی حتی اختلاف ارباب ادیان ناشی از تفاوت دیدگاهها ذکر شد:

از نظر گاهست ای مغز وجود

اختلاف مومن و گبر و یهود

(۳: ۱۲۵۸)

و در موضعی دیگر نبردهای مذهبی ناشی از جهل و نادانی خود خواسته ذکر شد:

پیش چشمت داشتی شیشه ی کیبود زان سبب عالم کبودت می نمود

(۱: ۱۳۲۹)

تضاد در حکایت پیش رو ظاهری و قولی و از سر ابلهی و غفلت است و نه تضادی

معنوی و حقیقی:

در تنـزاع آن نفر جنگی شدند کـه ز سر نامها غافل بدند

مشت بر هم می زدند از ابلهی پر بدند از جهل وز دانش تهی

(۲: ۳۶۸۵-۶)

نزاع بین آن گروه به شکل جدل، مرا یا ستیزه نبوده که شخص برای مبارزه با راستی به شیوه های راست مانند و مشتبه روی می آورد که این امر سبب تفرقه و خدشه دار شدن وحدت می شود.

حال و هوای این حکایت پرسشی را به ذهن خواننده متبادر می کند و آن این است که آلی تنها ناآشنایی آن گروه به زبان یکدیگر سبب این نزاع بوده بی عدم توجه به امیال هم؟ بدون تردید اساس مشکلات در خودخواهی و عدم کوشش افراد برای درک خواست و مراد دیگرانست "زیرا مردم ناپخته تنها به اراده و سود خود می اندیشند و خواست افراد دیگر حتی نزدیکان خود را نادیده می گیرند که نتیجه اش تباه‌ی اجتماع و نابودی سعادت افراد خواهد بود (وزینی پور، ۱۳۸۷: ۳۱۰).

آن چه از این حکایت برمی آید حاکی از آن است که غالب جدالها و اختلافات بشری لفظی است و چنانچه همگان به معنی ناظر باشند صلح و آرامش پیش می آید و این نشان می دهد که بین معنی و حقیقت و نام و لفظ تفاوت‌های فاحشی وجود دارد.

۲- صلح و آشتی آرزوی مولوی

مثنوی محصول دهه پایانی عمر مولوی است. مولانا کسی است که از کودکی شاهد عصبیت برخی از خوارزمشاهیان و فرقه پرستی علمای جامعه اش بود و همین امر سبب تبعید خودخواسته بهاء‌ولد از بلخ به دیار روم گردید. او در زمانی می زیست که خاطره تلخ جنگ بسیار طولانی صلیبی هنوز زنده بود. در زمان او بود که حمله خانمان سوز مغول و نزاعهای فرقه ای چه میان مسلمانان و چه با پیروان مذاهب دیگر پیش آمد، حتی زندگی او در قونیه که محل برخورد عقاید و مذاهب و زبانهای مختلف بود و مطابق شواهد تاریخی علمای دین با عارف مسلکان و درویشان سر سازش نداشتند، او را بر آن داشت تا در جایگاه یک عارف و مصلح به این همه نزاعها و ستمها که تحت عنوان تفرقه های مذهبی، ملی، زبانی و نژادی جریان داشت خاتمه دهد و موجبات تسکین آلام انسانهای سرگردان در این دنیای پرتنش را فراهم آورد، به عبارتی دیگر او در این عالمی که خود "ترکیب اضداد" خوانده در آرزوی رسیدن به جهان بدون اضداد و سراسر صلح مبتنی بر یکرنگی بوده است. در واقع مولوی و عرفای نظیر او این زندگی همراه با کشمکش، تنگ نظری، حسد و نفاق را نمی پسندند، بلکه می خواهند که جسم، همراه با جان و از جنس جان شود و همه چیز پهناور و بی انتها گردد و اجتماع بشری یک سامان متمدنانه به خود بگیرد.

۲-۱ وحدت وجود

آن چه از مقایسه آثار مولوی با آثار ابن عربی و تالیان و پیروان او به دست می آید این است که این نظریه از نگاه مولوی تنها یک مسأله خشک و بی روح و صرفاً ذهنی و نظری نبوده، بلکه او توانسته این اندیشه را از مرحله کشف و شهود به دایره زندگی بشری سریان دهد، به تعبیری دیگر وی نه تنها پدیده های گیتی را جلوه آن حقیقت واحد می دیده بلکه از این حد فراتر رفته و آن نظریه را در قالب تمثیل هایی مشتمل بر فواید اجتماعی محسوس نموده که تفسیر و شرح هریک از آنها می تواند پاسخگوی یک

نیاز انسانی باشد. به عبارتی طرح این اندیشه ضمن کاهش اختلاف‌ها و افتراق‌های فرقه‌ای و مذهبی و نژادی و حتی دینی منجر به گسترش وحدت و انسجام جامعه اسلامی و حتی وفاق و همدلی جهانی می‌گردد. به سخن بهتر هدف غایی از طرح اندیشه وحدت وجود در نظر مولوی بیان اصل انسانی است که ما یکی هستیم پس با هم مهربان باشیم، چرا که تفرقه‌ها حاصلی جز تباهی ندارد.

سراینده مثنوی به عنوان "سخنگوی یگانگی انسان‌ها" بیش از دیگران اصرار ورزیده تا این افتراقها میان اقوام از بین برود. او نه تنها بر وحدت و پیوند انسانها تأکید می‌کند، بلکه کل کائنات را یک واحد و کل می‌بیند که بین آنها وفاق وجود دارد (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۸: ۵۵).

۲-۲- وحدت ادیان و ملل

"وحدت ادیان و این که همه عقاید بر صواب هستند منطقاً از نظریه وحدت وجود ناشی می‌شود" (اکرمی، همتی، ۱۳۸۹: ۹۷) در واقع گوهر ادیان یکی است و ادیان با هم متحد و در طول و تأیید هم هستند، از قرآن نیز بروشنی برمی‌آید که پیام همه پیامبران یکی و عبارت از رهنمون شدن انسانهاست به سوی سعادت حقیقی. ظاهراً زبده‌ی همه ادیان ملازمت بر اعمال خیر است و آنچه در حکم زبان واحد سبب برخاستن اختلاف و تنازع میان ملل می‌شود، مبادرت به اعمال نیک و بی‌توجهی به قالبها و عبارات و اشکال ظاهری و صوری است. مولانا در جایگاه یک عارف از منظری فراتر از نگاهی که ما عادتاً می‌اندیشیم در عالم جان و روح انسانی جز وحدت نمی‌بیند:

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود

(۲: ۱۸۸)

وی حتی با بینش عرفانی خود کفر و ایمان را یکی می‌پندارد و در مقام فنا هیچ

امتیازی میان کفر و ایمان نمی‌بیند:

جنگ او بیرون شد از وصف و حساب

ذره‌ای کان محو شد در آفتاب

(۶: ۴۰)

اجتناب از نفاق و شقاق صاحبان مذاهب نزد مولانا و اصحاب، وسیله انس و الفت تلقی می‌شد. بیهوده نیست که "مولوی و مولویان را مردم مظهر مدارای دینی و آزادمنشی سیاسی می‌دانند" (دین لوئیس، ۱۳۸۵: ۸۶۱) و در باب مولانا نقل کرده اند که حتی گفته بود من با هفنادو سه ملت یکی ام، "این حکایت که شیخ سمنانی هم آن را از احوال مولانا نقل می‌کند تربیت اخلاقی و طریقت روحانی وی را متضمن سماحت فکر و وسعت صدر نشان می‌دهد" (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۰). مثنوی نیز صرف نظر از اشتمال بر شور و حال و وجد سرشار منظومه ای تعلیمی حاوی اهداف اجتماعی است و طرح مسأله وحدت وجود و به تبع آن وحدت ادیان و مذاهب نیز از سوی عارفان نظیر مولوی برای رفع تفرقه ها و ایجاد وحدت و همدلی در میان مردم بوده است و این امر در حقیقت واکنشی است نسبت به قشری گری و اختلاف های متعدد کلامی که گاه ابزار دست حکومت‌های ستمگر قرار می‌گرفت و سبب تهدید استحکام جامعه اسلامی می‌شد.

۲-۳- راه رسیدن به وحدت

هم چنان که در قسمت منشأ اضداد اشاره شد، یکی از راه‌های رهایی از اختلاف و تفرقه، نادیده گرفتن جسم و حرکت به سوی کل است و این امر جز از طریق ترک مینتها تحقق پیدا نمی‌کند، چرا که بسیاری از نزاعها ناشی از خودبینی است و بشر برای رهایی از این بلا باید خود و دیدگاه‌های خودپسندانه را رها کند و به دیگران و یا مرجعی وحدت بخش ناظر باشد و این امر محقق نمی‌شود مگر با رهایی از تعصب و خامی، چراکه با ترک خودبینی و تعصب شرایع انبیا در شریعت احمدی مستهلک می‌گردد و ادراک وحدت مضمون وحی انبیا و اتحاد ارواح میسر می‌گردد و اختلافات ظاهری که مانع از نیل به صراط مستقیم توحید الهی است محو می‌گردد.

یکی از پیامهایی که از حکایت پیش رو مستفاد می‌شود، لزوم عنایت به درون و حال و عدم توجه به زبان و قال است (زرین کوب، ۱۳۷۴ ج ۱: ۵۱). در واقع اختلاف لفظها نباید

ما را به خطا بیندازد و سبب تفرقه و نفاق گردد که البته این امر بی استعانت از شیخی کامل امکان پذیر نیست:

گفت هر یکتان دهد جنگ و فراق گفت من آرد شما را اتفاق

(۲: ۳۶۹۱)

۳-۳- ضرورت وجود پیر

همان گونه که در مقدمه به اشاره ذکر شد درونمایه و مضمون اصلی این حکایت و حکایات پیش و پس از داستان محل بحث ضرورت وجود پیر است. حضور بابرکت پیر و مرشدی آگاهی بخش و وحدت آفرین سبب رفع همه کدورتها و کژفهمی های ناشی از فتنه فرقه گرایی است، چرا که برای رهایی از اختلافات و نیل به حقیقت، هدایت و ارشاد صاحب سر عزیزی لازم است که آگاه از زبان همه مردم و به تعبیری مشرف به ظاهر و باطن همه خلق باشد:

صاحب سری عزیز صدزبان گربدی آنجا بدادی صلحشان

(همان: ۳۶۸۷)

مولانا از این انسان کامل که واسطه ای برای آگاهی بخشیدن و دلالت مردمان برای رسیدن به وحدت هستند، با لفظ شیخ، ساجدها، علی پیر می کند. از منظر صاحب مثنوی سوق دادن گمراهان به طریق هدایت و رفع هرگونه اختلاف از هر مدعی ارشاد بر نمی آید بلکه سلیمانی معنوی لازم است که تفاوتها ی ظاهری را بتواند به وحدت حقیقی منتهی سازد و اگر نباشد حضور چنین پیری اختلافات به قوت خویش باقی خواهد ماند:

پس بگفتی او که من زین یک درم آرزوی جملتان را می دهم

(همان: ۳۶۸۸)

و این ابدال و یا اقطاب هستند که موجب وحدت و ثبات جهان می شوند و فقدان آنها سبب می شود که راه آشتی و اتحاد برای همیشه مسدود باشد. مولانا در توصیف کردار و گفتار پیر، او را چون دوشاب سبب گرمی و اصلاح می داند و مصلحان عاریتی



را به سرکه که طبعی سرد و خشک دارد تشبیه می کند که موجب سردمزاجی و آزار می شود:

سرکه را گر گرم کردی ز آتش آن چون خوری سردی فزاید بی گمان

(همان: ۳۶۹۵)

وی هم چنین در اشاره ای ضمنی بی اعتباری اعمال و گفتار صالح افراد ناقص و مرائی را گوشزد می کند که نه تنها مودی به سوی هدایت نیست بلکه سبب فریب ظاهرینان و گمراهی آنان می شود:

پس ریای شیخ به زاخلاص ما کز بصیرت باشد وین از عمی

(همان: ۳۶۹۸)

در ابیات پایانی مولانا به وجود سلیمان معنوی و خلیفه حق در هر دوره ای اشاره می کند که سبب اتحاد روح بشر می شود و مردم را از کینه ها و دشمنی ها رهایی می دهد:

هم سلیمان هست اندر دور ما کو دهد صلح و نماید جور ما

(همان: ۳۷۰۷)

گفت: خود خالی نبوده ست امتی از خلیفه حق و صاحب همتی

(همان: ۳۷۰۹)

مرغ جانها را چنان یکدل کند کز صفاشان بی غش و بی غل کند

(همان: ۳۷۱۰)

هم چنان که مثنوی از زبان یک پیر طریقت تقریر شده، مولانا را می توان "همان صاحب سر صد زبان" (دین لوئیس: ۱۳۸۵: ۸۶۲) دانست که نه تنها در عصر خود بلکه هشتصد سال پس از آن نیز از میان آثارش صلابی وحدت سر می دهد و همگان را به برادری و یگانگی می خواند.

نتیجه گیری:

انگور در این داستان به طور رمزی نشان از آن دارد که همه مردم در پی یک چیزند، اما آن چه سبب اختلافات ظاهری آنها می شود تفاوت در لفظ است، که به خود آنها مربوط است نه به حقیقت، به عبارتی دیگر اختلافات شایع میان خلق عالم از تفاوت در طرز تلقی آنها ناشی می شود و غالباً جنبه لفظی دارد پس نباید زبان و قال مایه اشتباه و اختلاف شود، بلکه باید به درون و حال نظر داشت، که البته این امر از منظر مولانا زیر سایه پیر بااخلاص و هدایت او قابل تحقق است. هرچند نظریه وحدت وجود مشخصاً در این داستان مجال طرح نیافته، ولی ضرورت وجود پیر به عنوان درونمایه اصلی این حکایت برای نفی تفرقه ها و منیت ها بر اصل وحدت وجود ابتننا دارد.

در مجموع از این حکایت می توان نتایج سیاسی، اجتماعی، حکمی و اخلاقی، عرفانی و در مجموع انسانی گرفت که کاربرد عملی آن می تواند برای بهبود وضع جامعه اسلامی و حتی بشری مؤثر باشد. صاحب مثنوی نیز با بینش عرفانی خود که به ظن قریب به یقین حاصل زندگی مولوی در جامعه چند زبان و قوم و نژاد است و نابسامانیهای بشر آن روز را پس از جنگهای صلیبی و حمله مغول و نزاع های مذهبی و دینی شاهد بوده، در جهت آن آورده تا راهی برای بی اعتبار کردن جنگهای دینی و مذهبی و فرقه گرایی که بیشتر مبتنی بر اختلاف نظرگاه و موقعیت است بگشاید، تا بشر بتواند بی دغدغه و با آرامش خدای خود را بپرستد. مولانا ضمن ۲۶ بیت پایانی پس از حکایت بر درونمایه و مضمون اصلی این حکایت که ضرورت وجود پیر در دفع و رفع همه تفرقه هاست تاکید نموده است.

منابع و مأخذ

- ۱- اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۸۸) چهار سخنگوی وجدان ایران، تهران: نشر قطره.
- ۲- اکرمی، میرجلیل. همتی ذوالفقار (۱۳۸۹) وحدت وجود و وحدت ادیان از نظر ابن عربی و مولوی، فصلنامه تخصصی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۴ ش ۹ صص ۵۵-۸۰.

- ۳- دین لوئیس، فرانکلین (۱۳۸۵) مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، نامک.
- ۴- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲) بحر در کوزه، تهران: علمی و سخن.
- ۵- _____ (۱۳۷۴)، سرنفی، تهران: علمی.
- ۶- زمانی، کریم (۱۳۸۷) شرح جامع مثنوی، تهران: اطلاعات.
- ۷- مالمیر، تیمور (۱۳۸۹) مقاصد اجتماعی مولانا از طرح موضوع وحدت وجود، فصلنامه تخصصی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۴ ش ۹ صص ۵۵-۸۰.

تحلیل جامعه‌شناختی - بلاغی آثار سنایی با محوریت دنیا و دنیا پرستی

دکتر بتول مهدوی¹

فرامرزی روشندل²

چکیده

سنایی شاعر بزرگ و جریان‌ساز قرن ششم، در آثار گرانبهای خود، به مسائل فراوانی از جمله دنیا و نحوهی برخورد با آن پرداخته است. در پژوهش حاضر، پس از ایراد تعاریف دنیا از دیدگاههای گوناگون و پرداختن به مسئلهی نظام احسن، ابتدا با هدف تبیین علت اعراض سنایی از دنیا، سیمای جامعهی عصر او مورد بررسی قرار گرفته که ضمن آن به دلایلی اشاره شد که شاعر ما را بر آن داشته تا نگرشی خاص نسبت به دنیا داشته باشد. تحلیل تعبیر و تصاویر شوریده‌ی غزنه از دنیا گام بعدی این نوشتار بوده که در این عرصه سنایی در توصیه به پرهیز از دنیاپرستی به مدد امکانات بلاغی یاد شده توفیق کامل داشته است. دقت در صور خیال با محوریت دنیا و دنیاپرستی نیز مورد عنایت این نوشتار بوده است. در یک نگاه کلی و جامع میتوان سنایی را شاعری متعهد دانست که با تأثر از تعلیمات دین مبین اسلام و آموزه‌های صوفیان در فضای منحن آن روزگار با هدف نجات بشر، پرهیز از دنیاپرستی و به عبارتی اعراض از تعلق به دنیا و ماسوی الله را به مخاطبان خود توصیه و تشویق نموده است.

واژه‌های کلیدی: سنایی، دنیا، آثار سنایی، جامعه، صور خیال.

۱ - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران.

۲ - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند.

مقدمه

حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، شاعر و عارف بزرگ و جریانساز قرن ششم (ه.ق) تحولی شگرف در ادبیات فارسی ایجاد کرد. نگاهی هر چند گذرا به آثار این حکیم عارف، چنین ادعایی را ثابت میکند: حدیقهی سنایی، سرآغاز نوعی از شعر است و قصاید او نیز سرآغاز نوعی دیگر و غزلهایش نیز حال و هوایی متمایز از غزلهای قبل از وی دارد.

به سبب آشفتگی و دگرگونی اوضاع و جنگ و نزاع دائمی امرا و شاهزادگان، هیچ ثباتی در جامعهی روزگار سنایی دیده نمیشود. بهدلیل قتل و غارت‌هایی که برای کسب قدرت انجام میشود، اخلاق اکسیری دستنیافتنی است و بهخاطر به قدرت رسیدن غلامان ترک که قبلاً شرایط بسیار سختی را گذرانده‌اند، جامعه در آتش کینه‌توزی و خونریزی میسوزد. نادانان و نالایقان به جای شایستگان، زمام امور را در دست دارند و اوضاع بد اقتصادی به فاصلهی طبقاتی منجر شده است. مستمندان از همهی مواهب زندگی بیبهره‌اند و ثروت و مال، حرف اول و آخر را میزند. وضعیت بد سیاسی و اقتصادی جامعه، خلق و خوی مردم را تحت تأثیر قرار میدهد و معیارهای اخلاقی دگرگون شده است.

سنایی در جایگاه مصلحی اجتماعی، ریشهی مفاسد و شقاوت بشری را دنیاپرستی و دنیادوستی تشخیص داده، به همین جهت در صدد ارشاد و هدایت خلق برآمده و به عناوین و تعبیر گوناگون سعی نموده تا آنها را به خطر دنیاپرستی هشدار دهد و از افتادن در دام غرور آن باز دارد.

سنایی با خلق تعبیر و تصاویر متفاوت از جمله تشبیه دنیا و مظاهرش به چیزهایی بیارزش، زشت، ترسناک و ناخوشایند، در پی آن است که مخاطبان خود را از دلبستگی به جهان فانی بر حذر دارد و آنها را برای دستیابی به آسایش سرای باقی ترغیب کند. از این رو ترک دنیا و اشتغالات دنیوی، از موضوعات مهم موجود در شعر و اندیشه سنایی به شمار می‌آید.

پژوهشهایی در زمینهی دنیا از نگاه سنایی انجام شده که از آن جمله میتوان به پایاننامه‌های با عنوان «دنیا در نظر سنایی و ناصر خسرو» از محمدعلی گنجیفر^۱ اشاره نمود، که بیشتر اهتمام رساله به ذکر هنجار و ناهنجاریهای چرخ با شعرا، اوصاف و ویژگیهای دنیا و نیز نگاهی گذرا به جاذبههای دنیا مصروف داشته است. کتاب «زلف عالم سوز» اثر سیدمهدی زرقانی از دیگر پژوهشهایی است که در این زمینه انجام پذیرفته است. نویسنده در قسمتی از کتاب یاد شده، ذیل عنوان «کلبهی میان کاواک» به بررسی اندیشهی سنایی در مورد دنیا و مظاهر آن پرداخته است. از دیگر پژوهشها، پایاننامه‌های تحت عنوان «نکوهش دنیا در آثار سنایی»^۲ از احمد مهرسا است، که در آن تنها به ایراد ابیاتی از سنایی با موضوع نکوهش دنیا بسنده شده است. همچنین در مقاله - ای تحت عنوان «تصویر دنیا در شعر سنایی و عطار» که به شیوهای تطبیقی به تفاوت نگرش سنایی و عطار و صور خیال آن دو شاعر دربارهی دنیا پرداخته شد که بخش دوم آن به تحلیل تشبیهات و تعبیر سنایی و عطار در باب دنیا اختصاص دارد. گفتنی است که در جستجوهای انجام شده هنوز پژوهشی به رؤیت نگارندگان نرسیده که همزمان با رویکردی جامعه‌شناختی - بلاغی به تحلیل نگرش سنایی نسبت به دنیا بپردازد، از اینرو ضرورت نگارش جستار حاضر آشکار میشود.

دنیا و تعاریف آن

- علامه دهخدا، دنیا را تأنیث ادنی به معنی نزدیکتر میدانند و مقابل قصوی قرار می دهد. این کلمه به معنای زن بسیار نزدیک شونده است و مشتق از «دنو»، به معنی قریب؛ چرا که دنیا به انسان، نسبت به عقبی اقرب است. معنای دیگر آن، زن سخت خسیس و ناکس است که در این معنا، از دنائت به معنی ناکسی و زبونی مشتق شده است (دهخدا. «دنیا»).

واژه دنیا، ۱۱۵ بار در قرآن کریم ذکر شده که در بیشتر آیات، لوازم و تعلقات دنیا از آن اراده میشود. تقریباً در همهی آیات، دنیا در معنای منفی است و دل بستن به آن نهی

شده است. همچنین در قرآن کریم دنیاجویان مورد نکوهش قرار گرفته و به آنها هشدار داده شد که با وجود دنیاطلبی، بهره‌ای از عقبی نخواهند داشت.

بسیاری از آیات قرآن که واژه‌ی دنیا را در خود جای داده، ملازم واژه‌ی آخرت است. یقیناً ذکر این دو واژه در کنار یکدیگر و به عبارتی قرار دادن آنها در برابر هم، تحذیری است برای انسانها که اگر خواهان آخرت هستند، دل‌بسته‌ی دنیا نشوند؛ چرا که دل‌بستگی و تعقیب یکی از آن دو مانع از دستیابی به دیگری خواهد شد.

پیامبر اعظم (ص) نیز چه در سیره و روش خویش و چه در بسیاری از احادیث و سخنان خود، به نکوهش دنیا پرداخته‌اند. ایشان دنیایی را که مانع و رادع سیر و سلوک معنوی انسان باشد، ملعون میخوانند: «الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلَّا مَا كَانَ مِنْهَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»، (دنیا و آنچه در آن است، لعنت شده است، مگر آنچه برای خدای سبحان باشد) (پابنده، ۱۳۸۸: ۲۷۱). از منظر پیامبرگرامی (ص)، دنیا وسیله‌ای است برای رسیدن به آخرت و منزلگاهی است برای رسیدن به مقصد؛ لذا مسکن گرفتن در آن جایز نیست: «كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ»، (در این جهان چنان باش که گویا غریبی یا رهگذری) (همان، ۳۶۲).

نظر به سیره امام علی (ع)، این نکته را بر ما روشن میکند که ایشان زاهدانه زندگی میکردند و به مال و جاه دنیوی اعتنایی نداشتند. امامی که تمام تلاش او، تحصیل آخرتی است که در شأن و مقام سکان ولایت باشد، دنیا را بسیار بیارزش میدانستند، دقت و تأمل در جملهای که آن حضرت در باب دنیا خطاب به گروه کثیری که بعد از مرگ عثمان، برای بیعت با او به خانهاش هجوم آورده بودند، بیشتر ما را به بیاعتباری دنیا در چشم آن حضرت رهنمون میشود: «...دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَوْ هَدَّ عِنْدِي مِنْ عَطْفَةٍ عَنِّي»، (... دنیای شما نزد من، از آب بینی بزغالهای بیارزشتراست) (دستی، ۱۳۸۱: ۳۰). در سخن امام علی (ع) نیز همچون کلام الهی و پیامبر (ص)، دنیا و آخرت در مقابل یکدیگر قرار گرفته - اند؛ بهگونهای که رفتن به سوی هر کدام از آن دو، اعراض از جانب دیگر را به دنبال دارد: «إِنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عَدُوَانِ مُتَّفَاوَتَانِ وَ سَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ؛ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَ تَوَلَّاهَا

أَبْعَضَ الْأَخِرَةَ وَ عَادَاها وَ هُما بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ»، (دنیا و آخرت، دو دشمن متفاوت و دو راه جدای از یکدیگرند؛ پس کسی که دنیاپرست باشد و به آن عشق ورزد، به آخرت کینه ورزد و با آن دشمنی خواهد کرد و آن دو همانند شرق و غرب از هم دورند) (همان، ۴۶۰).

دنیا نزد صوفیان محقق نیز چیزی نیست جز آنچه که «انسان را از خدا مشغول دارد و حظّ نفس در آن باشد و بدین معنی، حالتی است از احوال قلب و آن، توجه دل است به لذت عاجل و هرچه مانع سالک از راه حق و حجاب او از وصول به کمال انسانیت باشد» (فروزانفر، ۱۳۷۱ ج ۲: ۳۸۲ - ۳۸۱). و همین نگاه نسبت به دنیا سبب شده تا عرفایی چون ابراهیم ادهم، شبلی و شقیق بلخی از آن یکسره اعراض نمایند. اگر بخواهیم به نمونه‌هایی از نظم و نثر عرفانی در باب دنیا استشهد نماییم، کلام صاحب کشف‌المحجوب و مثنوی شریف ما را تا حدودی از شواهد دیگر بینای میسازد: هجویری دنیا را به مزبله‌های مانند میکند که سگان را گرد خود جمع کرده، او همچنین جایگاه طالبان دنیا را دون پایگاه سگان ذکر نموده است (هجویری، ۱۳۸۱: ۱۴۷). مولانا نیز آنچه را سبب دوری و غفلت انسان از خدا شود، دنیا می‌شمارد: - چیست دنیا از خدا غافل بُلْدُن / نی قماش و نقره و میزان و زن - (مولوی، ۱۳۸۶: ۴۹).

از این رو دنیاگریزی همواره یکی از اصول تصوف بوده است، تا جایی که «سنت صوفیان نخستین، مبتنی بر نفی دنیا و بیاعتنایی نسبت به قدرتهای حاکم و اعراض از دنیا بود. در سیرت مشایخ سلف، شواهد بسیاری بر این بیاعتنایی و اعراض و انکار می‌توان یافت» (صدرینیا، ۱۳۷۷: ۹۴ - ۹۳).

از بررسی آنچه در قرآن، سیره‌ی پیامبر(ص)، امام علی(ع) و سخنان عرفا آمده است، میتوان چنین نتیجه گرفت که زمینهای انحرافی و فساد انگیز دنیا بسیار بیشتر از زمینهای اصلاحی آن مورد توجه قرار گرفته است؛ تا حدی که عرفا غالباً به ارائه‌ی تصویری زشت از دنیا اهتمام داشته‌اند تا ترسیم تصویری زیبا یا حتی متعادل؛ گاهی در این مسیر به افراط نیز کشیده شده‌اند.

نظام احسن

برای بررسی دنیا در آثار سنایی، آشنایی با اندیشه‌های فکری و کلامی این عارف بزرگ ضرورت دارد. یکی از اصول فکری سنایی، باورمندی به نظام احسن یا اتقان صنع است. طبق این اعتقاد، دنیا و متعلقات آن، به بهترین نحو ممکن خلق شده و شکل بهتری برای آن متصور نیست لذا انکار و اعتراض در برابر ساحت کبریایی حق، فضولی و ترک ادب محسوب می‌شود. با قبول اصل مزبور به این نتیجه می‌رسیم که هیچ شری آفریده نشده و بدیهای موجود در دنیا نسبی است و شمول و عمومیت ندارد بلکه از لازمی جهان است که البته چنین باوری، تنها به نوع نگاه افراد به هستی و مبدأ آن مربوط می‌شود.

هر چند در فلسفه نوافلاطونی و ارسطویی به اندیشه‌ی مزبور پرداخته شده اما در قرآن کریم نیز این مقوله قابل پیگیری است. در کلام الهی آیاتی وجود دارد که نشان می‌دهد جهان در بهترین حالت، خلق شده است؛ از جمله‌ی این آیات، آیه‌ی ۷ سوره‌ی سجده می‌باشد که ضمن آن، به آفرینش احسن مخلوقات اشاره شده است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ...» (او همان کسی است که هر چه را آفرید، نیکو آفرید).

با آنکه غزالی جزو پیشگامان طرح گسترده‌ی نظریه‌ی یاد شده محسوب می‌شود و اگر او و «دیگران از لیس فی الامکان ابداع مما كان سخن گفته‌اند در کتب درسی تصوف بوده و نه شعر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۴۴) اما «برای نخستین بار در شعر فارسی، این سنایی است که بحث خیر بودن عالم هستی و نظام هماهنگ و احسن جهان را مطرح می‌کند» (حسینی، ۱۳۸۸: ۲۰۶).

سنایی معتقد است که «خدای تعالی، زمانی که عالم را می‌آفرید، هرگز و به هیچ‌روی، بد و شر نیافرید و هر چه آفرید خیر بود؛ هر چند که برخی امور بر ما شر بنماید؛ به دلیل آنکه حکمت آن امور را درنمی‌یابیم» (حلی، ۱۳۷۵: ۹۳). وی حق تعالی را مزه‌تر از آن می‌بیند که در حق آفریده‌ی خود اراده‌ی شر نماید چرا که او «أحسن الخالقین» است و «ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست».

اراده‌ی حق تعالی «حتی اگر در قالب بلا - که به‌ظاهر، سختی و رنج است - پدیدار گردد، چیزی جز خیر محض نیست. شرهای موجود در جهان آفرینش نیز عاریتی بوده و اصالتاً شر نیستند. اصولاً در نگاه وی، زشت و زیبا اموری اعتباری هستند که در نظر انسانهای مبتلا به مادیات دنیوی، ماهیتی دوگانه می‌یابند و گرنه در نظر وارستگان، آنچه از اوست، محض عطاست و خیر مطلق» (زرقانی، ۱۳۸۱: ۴۹). پس چنانچه گذشت باور به اتقان صنع نزد سنایی امری کاملاً پذیرفته شده است، اما این بدان معنا نیست که او از جمله مصائبی که به جهت دنیاپرستی زمامداران و توده‌ی مردم پدید می‌آید، غفلت می‌ورزد و تمامی کاستیها و کاهلیها و زیاده‌طلبیها و جنایات حاکمان را که در حقیقت ناشی از تراحم اختیارات نوع بشر است ذیل اصل نظام احسن آفرینش حق تعالی قرار دهد و آحاد جامعه را فاقد اختیار و انتخاب و محکوم شرایط تحمیلی بدانند، بلکه او ضمن باورمندی به اتقان صنع، حق تعالی را بهترین خالق و آفرینش را در عالیترین وضع ممکن میبیند که در این مجموعه‌ی تکوینی یکایک افراد باید تابع امر تشریعی باشند و ناظر به کلام الهی و سیرهی نبوی با اعراض از دنیا و دنیا پرستی به وظایف خود عمل نمایند.

جامعه‌ی عصر سنایی و بازتاب آن در آثار او

جامعه‌شناسی ادبی که یکی از روشهای علوم ادبیات به‌شمار می‌آید به شیوه‌ی انتقادی به متن و معنای آن توجه دارد و ناظر به پدیده‌های اجتماعی سبب گسترش درک و دریافت متن میشود. از آنجا که «محیط ادبی از تأثیر محیط اجتماعی برکنار نتواند بود، افکار و عقاید و ذوقها و اندیشه‌ها تابع احوال اجتماعی میباشد» (زرینکوب، ۱۳۶۱: ۴۱). در حقیقت درک درست یک اثر هنری جدای از جامعه‌ای که بستر آفرینش آن اثر است ناممکن میباشد و ما اگر بخواهیم دریافت درستی از آثار عارف غزنه داشته باشیم باید پیش از هر چیز جامعه‌ی او را بشناسیم. از آنجا که «هر کوششی برای جداساختن جامعه‌شناسی از تاریخ حاصلی جز دو علم انتزاعی و ابطال‌پذیر ندارد» (پاینده، ۱۳۷۷: ۳۰) و ما نمیتوانیم پدیده‌های انسانی را مجزا از پدیده‌های تاریخی تلقی کنیم، پس به

دلیل ضرورت تلازم قطعی آن دو پیش از پرداختن به تحلیل جامعه شناختی ابیات از ذکر اوضاع تاریخی کمی پیش از سنایی و همزمان او ناگزیریم.

سده‌های پنجم و ششم را باید عصر تعصبات مذهبی و شدت یافتن اختلافات دینی و به تبع آن، ستیزه‌جوییهای خونین دانست. تهمت بددینی در این عصر حربهای بود تا آزاداندیشان را از میدان بدر کنند. رفتار محمود با فردوسی و مسعود با حسنک، مصداق - هایی است که نشان می‌دهد سیاست با فرهنگ، در هم آمیخته و خردستیزی، کار زورمندان شده است.

دوره سنایی، مقارن با حکومت سلاطین غزنوی و سلجوقی است. غالب سلاطین، امرا و افراد خاندانهای حکومتی این دوره، مردم دیوخوی پست و ستمکارهای بوده‌اند که بازتاب روش و منش آنها در شعر و ادب قرن ششم کاملاً آشکار است. کمتر شاعری است که در این عهد، از انتقادات سخت اجتماعی برکنار مانده، از اهل زمانه شکایت‌های جانگداز نکرده، یا از آنان به زشتی نام نبرده باشد. این شکایتها همه انعکاسی از افکار عمومی است و در آنها همهی خلق، از امرا و وزراء و رجال سیاست و دین گرفته تا مردم عادی، به باد انتقاد گرفته شده‌اند (صفا، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۲۵ و ۱۱۹).

واقعیت آن است که تحلیل جامعه‌شناختی اشعار به معنای بررسی اجتماعی به لحاظ فرهنگ، اخلاق، آداب و رسوم و ... است. اما در پژوهش حاضر به تناسب موضوع و رسالتش برآنیم تا به مدد ابیات سنایی در خصوص دنیا و دنیاپرستی تنها گروه‌های مختلف جامعه‌ی او را که دل‌باختگی به دنیا و تعلقاتش آنها را منحرف کرده و این کجروی و انحراف انتقادات تیز و تند سنایی را در برداشته، بشناسیم و پس از آن وضعیت ناخوشایند جامعه‌ی او را که تحت تأثیر نگرشی مادی رقم خورده، بررسی نماییم.

گروهها و طبقات جامعهی روزگار سنایی

امرا و حاکمان^۳

چنانچه ذکر شد امیران این دوره روزگاری مملوک دیگران بوده‌اند به همین دلیل پس از دستیابی به امارت و یا مراتب عالی لشکری برای تشفی خاطر و گشودن عقده‌های کهنه‌ی ناشی از خفتها و مشقتها، خشونت و ستمکاری را پیشه‌ی خود ساختند، سنایی در حدیقه به بندهزاده بودن محمود غزنوی و ظلم او اشاره میکند (سنایی، ۱۳۷۴: ۵۶۵). چپاول و ظلم و فساد حاکمان جائر و منع هرگونه دادخواهی و انتقاد، اشک از چشم یتیمان و خون از چشم بیوگان جاری ساخته است:

پادشاهان قوی بر دادخواهان ضعیف مرکز درگاه را سدّ سکند کرده‌اند
ملک عمرو و زید را جمله به ترکان داده‌اند خون چشم بیوگان را نقش منظر کرده‌اند
(سنایی، ۱۳۸۵: ۱۴۸)

غازیان^۴

به اعتقاد سنایی جنگجویان، گسترش دین را بهانه‌ای برای جنگ با کفار قرار داده‌اند، آنها نه تنها در پی حمایت از دین نیستند بلکه عزمشان در کسب غنائم است و در حقیقت این دسته لافزان و مدعیانی هستند که با استفاده‌ی ابزار از شعار مذهب و جهاد با کفار در پی مطامع دنیوی خودند:

غازیان را ز پی غارت و سهم قوت از اسب و سلاح و خدم است
(همان، ۸۲)

فقها و عالمان دین^۵

سنایی براین باور است که فقهای روزگار او با دستاویز قرار دادن دین و مذهب در پی دستیابی به جاه و مال دنیوی هستند، ازینرو این گروه جاهطلب و دنیادوست چون دیوانگان و مستان سلاح به دست، جامعه را به تباهی و فساد میکشانند:
علم و دین در دست مثنی جاهجوی و مالده چون به دست مست و دیوانه است درّه و ذو



کز برای نام داند مرد دنیا علم دین

وز برای دام دارد ناکده مشک تتر

(همان، ۱۹۲)

صوفیان و زاهدان^۶

سنایی در روزگاری میزیست که غالب صوفیانش شاهدباز و شکمپرست بودند. این طایفه‌ی تردامن که از اخلاص بویی نبرده بودند در پشت اذکار و عبادات ظاهری برخاسته از تزویر و ریا آنها میل به دیگرستایی نهفته بود:

صوفیان را ز پی راندن کام قبلهشان شاهدوشمع و شکم است
زاهدان را ز برای زه و زه قل هو الله احد دام و دم است

(همان، ۸۲)

بازاریان^۷

در جامعه‌های که همه جا را فساد فراگرفته است بازاریان نیز از آن آلودگی مستثنا نیستند. سنایی این گروه را نیز هدف تیر انتقاد خود قرار داده است و از حرامخوری و دزدی و کمفروشی و تقلب اصناف پرده برمیدارد:

حبه دزدان از ترازوها بر اطراف دکان طبع را در حبه دزدیدن مخیر کرده‌اند
از نفاق اصحاب دارالضرب در تقلب نقد مؤمنان زفت را بی‌زور و بی‌زرد کرده‌اند

(سنایی، ۱۳۸۵: ۱۵۰)

اوضاع آشفته‌ی تاریخی و اجتماعی روزگار سنایی سبب شده تا سنایی که خود از نزدیک ناهنجاریها را لمس کرده به افشای زشتیها پردازد و تازیانه‌ی انتقادش را بر گرده‌ی حاکمان ستمگر، بر خرقهپوشان ریاکار و دیگر اقشار منحرف جامعه فرود آورد پس بسیار طبیعی است که در چنین فضایی که صفا و اخلاص از جامعه رخت بر بسته و مردم در چنبره‌ی آرزوهای دنیایی گرفتار آمده‌اند، سنایی نگاهی مثبت به جامعه و اقشار آن نداشته باشد و در پی آن باشد که ذوق و قریحه‌ی شاعری خویش را مصروف اصلاح و هدایت جامعه نماید.

با نگاهی گذرا به خطاب و عتابها و انتقادهای سنایی به گروههای مختلف از بسیاری سالوس و تزویر و دنیاپرستی جامعه، میتوان گفت: سنایی ناظر مردمی است که نفس آنها بر روحشان غالب گشته و جامعه‌اش نیز به لحاظ معنوی رو به انحطاط است و او در پی آن است که با تحذیرها و توصیه‌ها و اندرزهایش به تنبیه و پالایش مردم جامعه‌ی خود پردازد.

سنایی از غربت دین، زبان به شکوه می‌گشاید و شکلگیری پدیده‌ی غربت را ناشی از سست شدن باورهای مردم نسبت به «سنت» و اخلاق و پیدایش پدیده‌های اجتماعی می‌داند که میتوان آن را «یونانزدگی» نامید. (بروین، ۱۳۷۸: ۱۰).

گاه آنقدر عرصه بر سنایی تنگ می‌گردد که پای را از جاده‌ی اعتراض به گروهها و دسته‌های خاص بیرون مینهد و تازیانه‌ی انتقادش را بر تن کل جامعه فرود می‌آورد. سنایی با نقد اوضاع اجتماعی روزگار، علاوه بر بیان دردها و معضلاتی که دامنگیر زمانه شده است، نشان میدهد که شاعری اهل درد و دین است:

اینهمه بدفعال و بیدینند چه توان کرد؟ مردمان اینند

(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۰۰)

از جوانمردی و وفاداری، در جامعه سنایی نمیتوان نشانی یافت و این هر دو، کمیاب و نایاب هستند. کسی قدر خردمندان و اندیشمندان را نمیداند. نه تنها بدانها التفاتی نمیشود، بلکه اسباب رنجش آنان نیز فراهم می‌گردد. از همین روست که این طایفه، گوشه‌گزینت اختیار نموده‌اند:

منسوخ شد مروّت و معدوم شد وفا زین هر دو مانده نام چو سیمرخ و کیمیا...
هر عاقلی به زاویهای مانده ممتحن هر فاضلی به داهیهای گشته مبتلا

(سنایی، ۱۳۸۵: ۴۸)

عارف غزنه شمار ارباب خرد را اندک و آنها را هم متهم به بیدینی و الحاد مبیند و پادشاهان نیز به چیزی جز مالاندوزی و کامجویی نمایندیشند:

مرد هشیار در این عهد کم است و هر کسی هست به دین متهم است

پادشا را زپی شهوت و آز رخ به سیمین بر و سیمین صنمست

(همان. ۸۱)

سنایی به قدرت رسیدن نالایقان و ستمگران و انزوای شایستگان را ویژگی بسیار زشت برای آن جامعه و لکھی ننگی بر دامن شاه خودکامهی عصر میداند:

زشت زشت است در ولایت شاه گرگ بر گاه و یوسف اندر چاه

(سنایی، ۱۳۷۴: ۵۷۷)

دلسوختهی غزنه در چند موضع از دیوانش حتی مسلمانی را اکسیری دستنیافتنی میداند و براین باور است که از اسلام و مسلمانی تنها اسمی مانده است:

مسلمانی کنون اسمی است بر عرفی و عادات درینا کو مسلمانی درینا کو مسلمانی

(سنایی، ۱۳۸۵: ۶۷۸)

و از عمق جان فریاد برمیآورد که ای مسلمانان مسلمانی فراموش گشته پس به سوی اسلام ناب رهسپار شوید و از رسم و آیین بیدینی برحذر باشید:

مسلمانان مسلمانان مسلمانی از این آیین بیدینان پشیمانی پشیمانی

(همان. ۶۷۸)

او تمام مشکلات و رنجهای انسان را به سبب دوستی دنیا و مظاهرش میداند.

کشندهتر از اندوه تیرگی حاکم بر جامعه، نبود انسانهای آگاه و هشیار است؛ تا آنجا که

سنایی بر این باور است که چشم اهل بصیرت روزگار او از دیدن حقیقت نایبناست:

هیچ خصمت بتر ز دنیا نیست با که گویم که چشم بینا نیست

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۹۶)

فقدان حضور انسانهای آزاده در جامعه او را آزار میدهد و او را بر آن میدارد که لب

به شکوه بگشاید:

در جهان آزادهای کو تا که با وی دم زنیم؟ محرم و شایسته و اهل و مرید و بیملال

(سنایی، ۱۳۸۵: ۳۴۷)

حتی او برای رهایی از چنین اوضاع نابسامانی ظهور مهدی را آرزو میکند تا با قدومش بساط دجالهای جامعه را برچیند:

ای دریغا مهدیی کامروز از هر گوشه‌های
یک جهان دجال عالمسوز سر برکردهاند
(همان، ۱۵۰)

سنایی و نگاه منفی و تحقیرآمیز به دنیا:

از منظر عرفا بریدن از دنیا و ترک تعلقات و لذایذ دنیوی مقدمه‌ی سلوک است اما از چشمانداز تعالیم دینی دنیا کشتگاه آخرت است و سرای توشه‌اندوزی، پس اگر دنیا را ابزار آویختگی و تعلقات پست و خوارمایه تلقی کنیم نه تنها آموزه‌های عرفانی بلکه تعالیم دینی نیز آن را مردود می‌شمارد اما اگر دنیا را ابزار وصول به حق تعالی، میدان تلاش و کشتگاه آخرت بپنداریم نگرش ما به آن دگرگون می‌شود. عارف غزنه مبتنی بر چنین رویکرد دوگانه نسبت به دنیا، دو گروه تصاویر کاملاً متمایز زشت و زیبا و منفی و مثبت آفریده است. دستهای که ناظر به رویکرد نخست است شامل مصادیقی است متضمن فضایل ترک دنیا و مضار دنیا پرستی و دستهای دیگر مشتمل است بر شواهدی که به بهره‌جویی از فرصتها برای کسب ذخیره‌ی آن جهانی تحریض و تشویق میکند. از آنجا که نگاه غالب سنایی به دنیا چون بزرگان دیگر عرفان، با خوارداشت و کراهت همراه است، آویختگی انسان روزگار سنایی به دنیا وی را بر آن داشته تا با ارائه تصاویری مکروه و ناپسند از دنیا نه تنها برای هم‌روزگاران خود بلکه برای نوع بشر در همه‌ی اعصار بکوشد و در رقم زدن وضعیتی مطلوب برای آنان سهیم باشد. آنچه در پی می‌آید تعابیر و تصاویری است ناظر به رویکرد نخستین که دائر است بر تشویق به ترک دنیا و تحذیر از وابستگی بدان. شایان ذکر است که بسامد تعابیر، تصاویر و مضامین این دسته از شواهد از گروه دیگر بیشتر است:

- بیشهای که در آن شیر خشمگین مسکن گرفته است^۸ بیمارستان کون و فساد،^۹ چاه،^{۱۰} خاک توده،^{۱۱} خاکدان،^{۱۲} خانهای شکسته و زیر و زبر شده،^{۱۳} دارالغرور،^{۱۴} رباط باستانی،^{۱۵} رباط مردمخوار،^{۱۶} زال،^{۱۷} زیر حصار کبود،^{۱۸} سبزه‌جای ستوران،^{۱۹} سرای آفت و شر،^{۲۰}

سرای تیره‌رویان،^{۲۱} سرای سپنج،^{۲۲} سرای فنا،^{۲۳} سرای کون و فساد،^{۲۴} کلبهی جیفه،^{۲۵} کلبهی میان کاواک،^{۲۶} کنشت پردعوی،^{۲۷} گرداب،^{۲۸} گندهپیر،^{۲۹} مردار،^{۳۰} منزل عنا و ضرر،^{۳۱} منزل فریب و هوس،^{۳۲} منزل کثیف و نژند،^{۳۳} اژدها،^{۳۴} اسب سوارخوار،^{۳۵} شیرخونخوار،^{۳۶} گربهی فرزندخوار،^{۳۷} مار.^{۳۸}

سنایی و نگاه مثبت او به دنیا

در این قسمت، آن دسته از تعابیر و تصاویری ذکر میشود که ضمن آن سنایی نگاه مثبت و یا متعادل خود را نسبت به دنیا بازتاب داده و یا دست کم آن تعابیر و تصاویر، زشت و ناپسند به نظر نمی‌آیند:

سرای عمل،^{۳۹} کتاب،^{۴۰} معلم،^{۴۱} نگارخانهیکن^{۴۲} و واعظ^{۴۳} از جمله تعابیر مثبتی است که سنایی برای دنیا به کار برده است. گفتنی است که از پنج شاهد یاد شده، چهار تصویر از حدیقه و یک تصویر از دیوان بوده است.

توصیه‌های سنایی در مورد دنیا

از دید سنایی، دنیا همان دعوتکنندهی انسانها به خود است. گاهی نیز پنددهنده؛ آنچنان که طلوع و افولهای روز و شب و مرگ و میرهایش درسآموز است. دنیا به زبان بیزبانی فریاد میزند: به من دل نبندید و از آنچه میبینید، عبرت بگیرید که من به کسی وفادار نیستم. اما چه کند که انسانها به اینهمه نشانه‌های دال بر بیاعتباری او نمایندیشند و در رفتار و کردار خود، بازنگری نمیکنند:

جهان هزمان همیگوید که دل در ما نبندی به تو خود می پند نیشوی از این گویای ناگویا

(سنایی، ۱۳۸۵: ۵۳)

دنیاخوهران بیتوجه به هشدار دنیا، آنچنان به آن دل بستهند که جز حلاوت نمیبینند و چنان به آن آویخته‌اند که گویی در آن، جاودان خواهند ماند.

سنایی به مصداق حدیث «الدُّنْيَا مَرْعَةٌ الْأَخْرَةُ» دنیا را کشتگاه آخرت میداند، که باید مقدمات سفر و زاد و توشه‌ی این راه دراز را در آنجا فراهم نمود. از نگاه او، دنیا جای

ماندن نیست، بلکه گذرگاهی است که البته نوع رفتار و کردار و چگونگی اعمال و نیات انسان آسودگی و فرسودگی او را در دیگر جای رقم میزند.

اطاعت از خداوند جامهای نو و زیباست که پوشیدن آن، انگیزه و طرب آدمی را در رفتن به مهمانی آنجهانی صدچندان میکند و اگر نباشد، با فرا رسیدن مرگ، چیزی جز رسوایی نصیب او نمیشود. آری، از دید عارف غزنه دنیا، تنها زمینساز زندگی آنجهانی است:

ز بهر کشت آنجا راست اینجا کشتن آدم ز بهر زاد آنجا راست اینجا زادن حوا

(همان. ۵۶)

از دید سنایی، فلسفه‌ی وجودی دنیا، چیزی جز کسب آمادگی برای ورود به منزلگاه ابدی نیست. او معتقد است باید با چشم باز به حقایق هستی نگریست و آنها را درک کرد. از جمله حقایقی که پذیرش آن از آغاز هستی آدم ابوالبشر تا کنون دشوار بوده و حتی منجر به هبوط او از فردوس شده، سرکوب کردن میل به خلود و جاودانگی و پذیرش مرگ و نیستی است. در واقع آرزوهای واهی و بلندپروازیهایی پایانناپذیر انسان هم ناشی از این توهم حیات ابدی دنیوی است. عارف غزنه که این حقیقت را به صورت وجدانی و شهودی دریافته، دنیا را به سرایی دو در مانند نموده که باید از یک در آن وارد و از در دیگر خارج شد:

مسلمانان! سرای عمر در گیتی دو در دارد که خاص و عام و نیک و بد، بدین هر دو گنا
دو در دارد: حیات و مرگ، کاندرا اول و آخر یکی قفل از قضا دارد یکی بند از قدر دارد

(همان. ۱۱۱)

همانطور که ذکر آن گذشت، حکیم سنایی در جایجای آثارش، به دو شیوه‌ی صریح و غیر صریح رویگردانی از دنیا را تشویق میکند. او گاه به مدد تعبیرها و تصویرها، صفات و ویژگیهای دنیا را برمیشمارد و در صدد آنست تا به صورت غیر مستقیم، زمینهای فراهم سازد، تا مخاطبانش از دنیا و تعلقات آن بیزار و منزجر گردند. از آنجا که وی دنیابردستی را عامل اصلی غربت از حق و به عبارتی مانع و رادع وصال او میداند، به

این شیوه بسنده نمیکند و با رویکردی جدید، آن هم به شیوهی مستقیم و آمرانه به پرهیز از دنیا و ترک آن فرا میخواند.

از دید سنایی، دوستی دنیا سدی محکم بر سر راه سالک ایجاد نموده، او را از مراتب عالی سیر و سلوک باز میدارد. او معتقد است که ترک تعلقات میتواند آدمی را از عالم ناسوت به مقامی مافوق عالم ملکوت، یعنی حضرت لاهوت برساند.

از منظر عارفانه سنایی، دنیای مادی شایستهی مقام خلیفه‌الهی آدم نیست. شأن و منزلت او بسیار والاتر از آن است که به این سرای خاکی سرگرم و دلبسته شود:
خیز! کاین خاکدان، سرای تو نیست این هوسخانه است، جای تو نیست

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۴۵)

وی فریفتگان دنیای غدار را طرف خطاب خود قرار میدهد و از آنها میخواهد چون پدر خویش، آدم، جهان را کشتگاهی تلقی کرده، از آن زاد خویش برداشته، آماده سفر شوند:

گر تو فرزند آدمی پس چون شدهای بر جهان چنین مفتون؟
این جهان را نه مزرعت پنداشت؟ عاقبت خود برفت و هم بگذاشت

(همان، ۴۵۸)

و یا بهتر آن است که ترک مطلق جهان کنند و سیم و زر و زخارف دنیوی را به هیچ انگارند:

روز دنیا طمع بیر یکسر گهر و زرّ او تو خاک شمر

(همان، ۳۹۳)

سرایندهی مثنوی سیرالعباد، با شور و حرارت بسیار که حاکی از اعتقاد راسخ او به گفتارش و خشم و غضب اوست بر دنیا دوستان، با صدای بلند و رسا، آدمیان را مخاطب میسازد و فریاد برمیآورد که:

ای تو را زیر این کبودحصار دسته گل نموده پشته خار
سوی شهر قدم، قدم بردار خانهی استخوان به سگ بگذار

- با خری در جدال چون باشی با سگی در جوال چون باشی
خر نه‌ای، کاهدان چه خواهی کرد؟ سگ نه‌ای، استخوان چه خواهی کرد؟
(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۹۰)
- حکیم سنایی با هدف روی تافتن مخاطبانش از دنیا، آن را چراگاه ستوران و مردار
میخواند و دنیادوستان را به زاغان مردارخوار تشبیه میکند:
برون آی از این سبزه‌جای ستوران که تا چرمه در ظل طویی چرانی
(سنایی، ۱۳۸۵: ۶۷۶)
- چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندرین پستی قفس بشکن چو طاووسان یکی برپر برین بالا
(همان، ۵۲)
- عارف شوریده‌ی غزنه حتی منشأ جنگ و جدالهای فلسفی را دنیا پرستی میدانند از
این رو به ترک مباحث ملالآور و مجادله‌های بیسود فلاسفه که آن را ناشی از دلبستگی
به ظواهر حیات پرزرق و برق و خیره‌کننده میبیند، دعوت میکند:
از نگارستان نقاش طبیعی برتر آی تا رهی از ننگ جبر و طمطراق اختیار
(سنایی، ۱۳۸۵: ۱۸۹)
- وی همچنین راه خوشبختی و روسفیدی در قیامت و عبور فارغبالانه از دشواریهای
راه آخرت را پاکبازی و دست شستن از دنیا ذکر میکند و شرط پیمودن راه عشق و
رسیدن به حقیقت و معنی را زوال صورت و ظاهر می‌شناسد. او خالی شدن و دل بریدن
از علائق دنیا را مایه‌ی فخر و مباهات انسان و باعث ارجمندی او نزد بزرگان میدانند:
ای دل از عقب‌ات باید دست از دنیا به پاکبازی پیشه گیر و راه دین کن اختیار
(همان، ۲۰۴)
- تا نیست نگردي چو سنایی ز علائق نزد فضلاء عین مباهات نگردي
(همان، ۶۲۷)
- هیچکس را نامده است از دوستان راه عشق بی‌زوال ملک صورت، ملک معنی در کنار
(همان، ۲۱۰)

- بر خواننده این سطور آشکار است که درونمایه‌ی بیشتر این ابیات، برگرفته از کلام خداوند عزوجل، سخنان پیامبر(ص) و صحابه‌ی آن حضرت به‌ویژه مولا علی(ع) می باشد و در ژرفای هر یک از این ابیات، درخشش این گوهرهای تابناک و ارزشمند احساس میشود؛ وی گاه برای تأثیر بیشتر اندرز خود بر مخاطب و به بار نشستن توصیه‌هایش، آیات الهی را به شیوه ترجمه ضمن ابیات میگنجاند. شواهد ذیل ذکر یکی از خطابه‌های باریتعالی است به پیامبر خاتم(ص) در نفی دنیاپرستی:

داد پیغام، حق به پیغمبر
که به دنیا و اهل او منگر
دیدت از نقش دشمنان بالای
چشم از روی دوستان آرای

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۷۰)

که بیت نخست به این آیه اشاره دارد: «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفِثَنَّهُمْ فِيهِ وَ رِزْقٌ رَّبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ»، (و ای رسول! هرگز به متاع ناچیز که به قومی (کافر و جاهل) در جلوه‌حیات دنیای فانی برای امتحان دادهایم، چشم آرزو مگشا و رزق خدای تو بسیار بهتر و پاینده‌تر است) (طه. ۱۳۱).

تقابل دین و دنیا

نظر به آیات و روایات و همچنین گفتار و نوشتار عرفا و بزرگان، آخرت و دینداری در تقابل با دنیا و بیدینی از منظر سنایی نیز تعلقات دنیوی با نعمتهای اخروی جمع نمیشود و به تعبیری این دو مانع‌الجمع هستند:^{۴۴}

هر که چست از خدای خود دنیی
مرحبا لیک نبودش عقبی

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۶۲)

و یا

دین و دنیا دومند یکدیگرند
هر کجا دین بود درم نخرند

(همان. ۳۶۹)

عارف غزنه گاه به مدد تصاویر متنوع این تقابل را به خوبی نشان داده:^{۴۵}

روی بنمایند شاهان شریعت مر ترا چون عروسان طبیعت رخت بندند از بدن

(سنایی، ۱۳۸۵: ۴۸۶)

و یا با تلمیح به داستان خضر و اسکندر از عهده‌ی بیان این حقیقت برآمده است:
چشمه حیوانت باید خاک ره شو چون خضر هر دو نبود مر ترا یا چشمه یا اسکندری

(همان، ۶۵۵)

ابزار تصویرسازی سنایی از دنیا

حکیم سنایی غزنوی، بر آن است تا اعتقادات قلبی و باورهای عمیق خود را به بهترین و تأثیرگذارترین صورت، به مخاطبانش منتقل کند و آنان را به آنچه خوشایند اوست، نزدیک و از آن چه ناپسند اوست، دور نماید. او که از ذهنی توانا و استعدادی سرشار برخوردار است، با خلق تصاویر متفاوتی از دنیا و مظاهر آن، سعی دارد خوانندگان آثارش را به مقصود و غرضش، رهنمون سازد و در این راه، از تشبیهات، استعارات و کنایات بدیعی مدد میجوید.

بررسی تصاویر سنایی از دنیا در سه اثر مهم او یعنی دیوان، حدیقه و سایر مثنویها، معلوم میکند که سنایی، در دیوان و مثنویها به جز سیرالعباد، هم به زیباییهای دنیا توجه داشته و هم به عیوب آن پرداخته است اما در حدیقه بر ابعاد منفی دنیا بیشتر تکیه میکند (غلامحسینزاده و یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

تشبیه

سنایی برای تبیین سیمای دنیا و دنیاداران بیشترین بهره را از تشبیه و استعاره برده است. وی با استفاده از این دو عنصر بیانی، سعی دارد چهرهای زشت از دنیا در مقابل چشم خوانندگان ترسیم کند تا از این رهگذر، به هدف خود که همانا دوری مردم از ظواهر دنیاست دست یابد. اکثر تشبیهاتی که سنایی برای به تصویر کشیدن دنیا به کار گرفته، از نوع تشبیه مجمل است که البته این قسم تشبیه، از ارزش هنری بالاتری نسبت به تشبیهات کامل الارکان برخوردار است.

تو پنداری که بر بازی است این میدان چون تو پنداری که بر هرزه است این الوان چون

(سنایی، ۱۳۸۵: ۵۶)

همچنین نزدیک به نیمی از تشبیهات سنایی در مورد دنیا، تشبیه بلیغ است؛ زیرا که در اینگونه تشبیهات ادعای همانندی بیشتری وجود دارد. سنایی برای نزدیکتر کردن مخاطب به مقصود خود و تأثیر هرچه افزونتر پیامهای خود این روش را در پیش گرفته است. شایان ذکر است که بسامد تشبیهات بلیغ اسنادی از تشبیهات بلیغ اضافی بیشتر است:

این جهان چاهيست هر کس بر حد و مقدار ساخته است از مکر و تلبیس مر چه

(سنایی، ۱۳۸۵: ۵۲۰)

سنایی از دیگر صورتهای تشبیه، مانند اضافیهای تشبیهی،^{۴۶} تشبیهات ملفوف،^{۴۷} جمع^{۴۸} و مفروق^{۴۹} استفاده نموده است.

تقریباً در تمام تشبیهات مشبه و مشبهها حسی است که البته حسی بودن تصاویر، دلیل قدمت زمان گوینده است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶، ۷۲۴) یکی از برتریهای تصاویر مادی و حسی این است که قابلیت درک و تصور مقصود را در خوانندگان بیشتر میکند. بهگونهای که خواننده برای دریافت غالب وجهشبهها از تلاش و جستجوی ذهنی بیهوده نیاز است. گاهی نیز مشبهه موجودی خیالی یا وهمی است:

ور نباشد خدا و دین شاید دیو دنیا چنینست فرماید

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۹۶)

تمثیل

سنایی با ایراد تمثیلهایی در ترک دنیا، حجاب و مانع بودن تعلقات دنیوی از سلوک بنده به سوی حق را به زیبایی تبیین میکند. وی با بیان این موضوع که همراه داشتن سوزنی حضرت عیسی(ع) را از رسیدن به مکان قرب باز داشت، در پی آن است تا به مخاطبانش تعلیم دهد که ذرهای تعلق به دنیا انسان را از عروج محروم میسازد. آنگاه که

جبرئیل بر زه لباس عیسی (ع) سوزنی مییابد، فرمان توقیف عیسی (ع) در فلک چهارم از سوی خداوند صادر میگردد:

بر زه دلّق سوزنی است و را
ندی آمد بدو ز ربّ رؤوف
بوی دنیا همی دمد زین تن
گر نه این سوزنش بدی همراه

نیست زین بیش چیزی از دنیا
که کنیدش در آن مکان موقوف
چرخ چارم بود و را مسکن
برسیدی به زیر چرخ اله

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۹۲)

گفتگوی ابلیس با حضرت عیسی^{۵۰} و حکایت باز^{۵۱} و کرکس^{۵۲} نیز از دیگر تمثیلهای بهشمار می‌آیند.

استعاره

در ترکیبها و تصویرهایی که سنایی از دنیا ارائه میدهد، استعاره جایگاه ویژه‌ای دارد؛ بهگونهای که بیشترین تصاویر او را استعاره‌ها می‌آفرینند. سنایی با این ابزار، برای مصور و مجسمتر کردن مفاهیمی که برای دنیا در ذهن داشته، بیشترین تلاش خود را به کار گرفته است.

غالب استعاره‌ها نیز از نوع مصرحه هستند و اگر بخواهیم انواع استعاره‌های مصرحه را از حیث بسامد ارزیابی نماییم، به ترتیب سهم استعارهی مصرحهی مجرده، از مصرحۀ مرشحه و سهم مرشحه از مطلقه بیشتر است.

پیش کان پیر منافق بانگ قامت در دهد غارت عقل دل و جان را هلا آواز ده

(سنایی، ۱۳۸۵: ۵۹۱)

در میان استعاره‌های مصرحه، منزل، کاروانسرا، زندان، سرای فنا، سرای کون و فساد و سرای حوادث بیشترین مستعارمنه‌ها هستند.

استعارهٔ مکنیه

نظر به بررسی انجام شده در باب این نوع استعاره، تقریباً تمامی استعاره‌های مکنیه - آثارسنایی در مورد دنیا از نوع تشخیص است:^{۵۳}



آن هنرمند جوانی که چو دربست میان فلک پیر گشاید پی دیدنش بصر

(سنایی، ۱۳۸۵: ۲۸۰)

کنایه

سنایی در تصویرسازی خود، از کنایاتی بهره برده است که بیشتر حالت ایما دارند و میتوان با وسائط اندک، به مقصود او پی برد. نظر به کنایات او که عبارتند از فرود فلک، خاک فسرده، نشیمن خاک و ... پستی و بیمقداری دنیا به خوبی تصویر شده است:^{۵۴}

چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندرین پبگتی قفس بشکن چو طاوسان یکی بر پر برین !

(سنایی، ۱۳۸۵: ۵۲)

گاه خاک فسرده از تأثیر بر تو ویران کند ره و آثار

(همان: ۱۹۸)

مجاز

سنایی از مجاز نیز برای تصویرسازی از دنیا استفاده کرده است. علاقه‌های زیادی برای مجاز وجود دارد اما در آثار سنایی، برای دنیا، تنها از مجازهایی با علاقه کلیه و جزئی استفاده شده است، که میتوان چرخ و گنبد را مجازاً دنیا دانست آن هم به علاقه‌ی جزئی:

بره چرخ هست مردمخوار زو خور خویش هیچ طمع مدار

(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۳۵)

آفتاب دین برون از گنبد نیلوفری است پر بر آر از داد و دانش، بوکزو بیرون پری

(سنایی، ۱۳۸۵: ۶۵۷)

اشارات و تلمیحات

سنایی شاعر عارفی است که پایبند به شریعت و سنت است و در آثار عرفانی خویش به‌ویژه حدیقه از تصاویر دینی و مذهبی بهره برده است. او ضمن تصاویری که با

محوریت دنیا سروده، به آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر(ص) و کلام حضرت علی(ع) اشاره نموده و از این رهگذر بر قوت تأثیر کلام خود افزوده است.

بره‌چرخ هست مردمخوار زو خور خویش هیچ طمع مدار

(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۳۵)

جهان‌ای دل چو زندان‌دان و درلی پیش زندانت اگر کشیت نگذارد درین دریا فنا یابی

(سنایی، ۱۳۸۵: ۶۱۴)

سنایی در بیت مذکور و ابیاتی مشابه آن ناظر به حدیث ذیل از رسول اکرم(ص) بوده است: «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ». (دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است) (پاینده، ۱۳۸۸: ۲۷۱).

هست ب ی قدر دنی غدار مر سگان راست ای ن چن بی مردار

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۶۲)

بیت مزبور نیز تلمیح به حدیث ذیل از پیامبر(ص) است: «الدُّنْيَا جِيفَةٌ وَ طُلَّابُهَا كِلَابٌ». (دنیا مردار است و طالبان آن سگ هستند) (فروزانفر، ۱۳۴۷: ۲۱۶).

دیگر ی را فری ب ای رعنا نخت ی تو سزا و در خور ما

(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۵۲)

این بیت نیز اشارهای است به کلام مرتضوی (ع) که میفرماید: «يَا دُنْيَا يَا دُنْيَا اِلَيْكَ عِنِّي اَبِي تَعَرَّضْتُ؟ اُمِّ اِلَيَّ تَشَوَّقْتُ؟ لَا حَانَ حِينُكَ! هَيْهَاتِ! غُرِّي غَيْرِي لَا حَاجَةَ لِي فَيْكِ». (دشتی، ۱۳۸۱: ۴۵۴).

تشبیه دنیا به دار غرور^{۵۵} و سه طلاقه کردن آن^{۵۶} و خطاب دیگری را فریب^{۵۷} نیز بی - گمان به کلام حضرت علی (ع) تلمیح دارد.

اسطوره‌های دینی

رنگ دینی و مذهبی تصاویر سنایی به اشارات و تلمیحات احادیث و آیات محدود

نمیشود بلکه شاعر ما در توصیف و تصاویر خود از اساطیر سامی و دینی چون آدم،^{۵۸} درخت طوبی،^{۵۹} عیسی،^{۶۰} نوح^{۶۱} و یوسف^{۶۲} نیز بهره برده است.

حضور حیوانات در تصویر سازی

انواع حیوانات در توصیف و تصویرسازی سنایی از دنیا و تعلقات آن نقش برجسته‌ای ایفا میکنند. در این گونه تصاویر یا حیوانات درنده‌خوی و وحشی و موذی برگزیده شدند یا جانورانی که از حیث اسطوره‌های و فرهنگ عوام پیوندی نامیمون و نامبارک با زندگی انسان دارند؛ ابزار بلاغی و صورت خیالی سنایی نیز در این بخش انواع تشبیه است: باز، مار، موش، سگ، کرکس، کلاغ، خوک، خر، خرس، کژدم، اسب، طاووس، گربه، اژدها و زاغ حیواناتی هستند که به صورت مطلق و یا همراه با قید و صفتی در توصیف دنیا، دنیاپرستان و دنیاپرستی به کار رفته‌اند.

تنوع در تصویرسازی

هرچند غالب تصاویر سنایی از دنیا در خواننده حس نفرت و انزجار ایجاد میکند منتها میزان این نفرت بسته به توصیف‌های او متفاوت است با این توضیح که برخی تصاویر، پستی، بیارزشی و محدودیت دنیا را پیش چشم خواننده می‌آورد:

در جهان خرد برآی از خاک چه کنی کلبه میانکاوک؟

(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۴۱)

از بر خی تصاویر بوی انزجار و تعفن به مشام میرسد:

و زین کلبه جیفه مرگت رهاند که مرگ است سرمایه زندگانی

(سنایی، ۱۳۸۵: ۶۷۷)

گاه غداّی و فریبکاری دنیا در قالب تمثیلی نموده شده است^{۶۳} و خلق برخی تصاویر خوفانگیز از دنیا و افعال آن نیز سبب ترس و رعب مخاطب از آن میشود.^{۶۴}

نتیجه‌گیری

حکیم اقلیم عشق، دنیا را به هیچ میانگارد و دائم بر آن میتازد. او خود را برتر از آن میداند که دنیا بتواند او را بفریبد. هر چند کاهلی را نکوهش میکند و بر آن است که انسان را برای کار آفریدهاوند، اما گاه ضمن مصادیقی هر عملی را که در سیر و سلوک،

خلل ایجاد نماید تقبیح میکند؛ حتی اگر آن کار در جهت برآوردن نیازهای اولیه زندگی باشد. البته باید اذعان نمود که در این راه، از نگرش افراطی صوفیه نسبت به اشتغالات دنیوی، تأثیر پذیرفته است.

با دقت در نمونه‌های بسیاری از ابیات سنایی، این نکته دریافت میشود که او بارها انسان را به ترک تعلقات دنیوی و مظاهر دنیا و رذیلت‌های اخلاقی فرا میخواند. وی راه رسیدن به معرفت حق و قلّه‌ی رفیع کمال را پیروزی و تسلط بر هوای نفس و وارستگی از محدودی تنگ مادیات میداند و پایندی و گرفتاری به نفسانیات و دلبستگی‌های دنیوی را سبب دوری از خداوند و انحراف از صراط حق معرفی میکند.

سنایی تمام تلاش و هنر خود را به خرج میدهد تا بتواند با تعابیر و تصاویر مختلف در مورد دنیا، انسانها را آگاه نماید که دوستی دنیا، نتیجه‌ی خوبی برای آنها ندارد؛ لذا بهتر است که از آن پرهیزند و خود را وقف دین کنند و در پی کسب آخرت و خشنودی خداوند باشند.

اگر بخواهیم تصویری از جامعه‌ی عصر وی ترسیم کنیم، باید بگوییم که آشفتگی و دگرگونی اوضاع و جنگ و نزاع دائمی امرا و شاهزادگان، هیچ ثباتی در جامعه‌ی آن روز باقی نگذاشته است. بهدلیل قتل و غارت‌هایی که برای کسب قدرت انجام میشود، اخلاق اکسیری دستیافتنی است و بهخاطر به قدرت رسیدن غلامان ترک که قبلاً شرایط بسیار سختی را گذرانده‌اند، جامعه در آتش کینه‌توزی و خونریزی میسوزد.

وضعیت نامناسب سیاسی و اقتصادی خلق و خوی مردم جامعه را تحت تأثیر قرار داده و منجر به دگرگونی معیارهای اخلاقی و رواج بیدینی و عیبجویی شده است. در چنین شرایطی دیگر افراد از گزند یکدیگر در امان نیستند و کبر و جاهطلبی بر جای‌جای جامعه سایه افکنده است.

سنایی به تناسب محیطی که در آن به سر میبرد، درد و رنج‌های همگانی جامعه‌اش را کشف و سپس آنها را در ظرف تخیل خود بازآفرینی شاعرانه نموده است، وی با برخوردار از نگاه عارفانه و بینش دینمدارانه مرکز ثقل جملگی نکبتهای جامعه‌ی

عصر خود را دنیادوستی و دنیاپرستی دیده و برای رهایی از شقاوتها و رذالتها، دنیاگریزی و دنیاستیزی را توصیه نموده است.

سنایی شاعریست حکیم و مخاطبشناس. دقت سنایی در سرودن شعر و انتخاب چهارچوب و همچنین ریزه‌کاریهای ظاهری شعر، در حدی است که انسان را به شگفتی وا میدارد. وی با حفظ ظرایفی چون مخاطبشناسی و به عبارتی تناسب کلام با مخاطب، انتخاب واژگان، میزان بهکارگیری صنایع بیانی و بدیعی و مانند آن، شعر خود را زینت بخشیده و مؤثر نموده است. در واقع سنایی صور خیال خود را به تناسب مخاطبش به کار میگیرد. از آنجا که مخاطب سنایی در نکوهش دنیا و مظاهر دنیاپرستی، عوام مردم هستند، کلام او میل به سادگی دارد و شاعر در استعمال صنایع بیانی و بدیعی، راهی میانه برگزیده و از بهکارگیری مفاهیم پیچیده کلامی و علمی، پرهیز داشته است. سنایی در به تصویر کشیدن دنیا و مذمت دنیاپرستی از انواع ابزار بلاغی همچون تشبیه، تمثیل، استعاره، مجاز و کنایه بهره میبرد. همچنین در تصویرسازیهای خود به تناسب از اساطیر مذهبی، اشارات قرآنی، احادیث پیامبر(ص) و امام علی(ع) نیز بهره جسته است. وی به مدد ابزارهای بلاغی مذکور در القای هر چه بهتر اندیشه‌های خود که نفی دنیاپرستی و سلوک در صراط مستقیم و طریق بندگی خالصانهی پروردگار است، موفق بوده است.

اگر بخواهیم با رویکردی آماری بسامد بهکارگیری مضمون دنیا و دنیاپرستی را در آثار سنایی گزارش دهیم، نتیجهی ذیل حاصل میشود: در حدیقه‌الحقیقه، حدود ۱۵۰ شاهد به موضوع محل بحث اختصاص داده شده، پس از آن حکیم غزنه بیشترین توجه را به این موضوع در دیوان با ۹۲ مورد مبذول داشته، در مکاتیب نیز ۵ بار به دنیا و دنیاپرستی پرداخته و در هر یک از مثنویهای: کارنامهی بلخ، سیرالعباد الی المعاد و تحریمه‌القلم ۲ بار به موضوع حاضر عنایت داشته است.

پینوشتها

- ۱- پایاننامه‌ی کارشناسی ارشد (۱۳۷۶). دانشگاه آزاد بیرجند.
- ۲- پایاننامه‌ی کارشناسی ارشد (۱۳۸۱). دانشگاه آزاد جیرفت.
- ۳- (سنایی، ۱۳۸۵: ۸۲، ۱۴۹، ۶۵۷) و (سنایی، ۱۳۷۴: ۵۷۶).
- ۴- (سنایی، ۱۳۸۵: ۱۵۰، ۱۴۹).
- ۵- (سنایی، ۱۳۴۸: ۱۵۶)، (سنایی، ۱۳۸۵: ۸۲، ۱۵۳، ۶۸۳) و (سنایی، ۱۳۷۴: ۲۹۱).
- ۶- (همان، ۶۶۶، ۶۶۷) و (سنایی، ۱۳۸۵: ۳۴۵، ۳۴۶).
- ۷- (سنایی، ۱۳۷۴: ۳۹۶، ۶۴۱، ۶۷۵، ۶۷۷، ۷۴۲) و (سنایی، ۱۳۸۵: ۸۳، ۱۴۸، ۲۳۴، ۴۸۱).
- ۸- (همان، ۳۲).
- ۹- (سنایی، ۱۳۶۲: ۵۸).
- ۱۰- (سنایی، ۱۳۸۵: ۵۲۰، ۷۰۴).
- ۱۱- (سنایی، ۱۳۷۴: ۴۳۳).
- ۱۲- (همان، ۳۲۹، ۳۴۵، ۴۳۳) و (سنایی، ۱۳۸۵: ۵۵۷، ۶۷۵).
- ۱۳- (سنایی، ۱۳۷۴: ۴۳۳).
- ۱۴- (سنایی، ۱۳۸۵: ۱۸۲).
- ۱۵- (همان، ۴۶۰) و (سنایی، ۱۳۶۲: ۱۸).
- ۱۶- (سنایی، ۱۳۸۵: ۱۹۸) و (سنایی، ۱۳۷۴: ۳۶۱).
- ۱۷- (همان، ۳۶۹).
- ۱۸- (سنایی، ۱۳۴۸: ۱۹۰).
- ۱۹- (سنایی، ۱۳۸۵: ۶۷۶).
- ۲۰- (سنایی، ۱۳۷۴: ۴۳۱).
- ۲۱- (سنایی، ۱۳۸۵: ۳۲۶).
- ۲۲- (سنایی، ۱۳۷۴: ۱۸۵، ۳۶۶).

- ۲۳- همان. (۷۲).
- ۲۴- همان. (۷۳).
- ۲۵- سنایی، ۱۳۸۵: ۶۷۷).
- ۲۶- سنایی، ۱۳۷۴: ۴۴۱).
- ۲۷- سنایی، ۱۳۴۸: ۱۶۷).
- ۲۸- سنایی، ۱۳۷۴: ۴۸۹).
- ۲۹- همان. ۲۵۴، ۴۷۰) و (سنایی، ۱۳۶۲: ۸۱).
- ۳۰- همان. ۱۳۸۵: ۱۰۷۳).
- ۳۱- سنایی، ۱۳۷۴: ۱۱۵).
- ۳۲- همان. (۲۹۶).
- ۳۳- سنایی، ۱۳۸۵: ۱۵۴).
- ۳۴- سنایی، ۱۳۷۴: ۳۶۱).
- ۳۵- سنایی، ۱۳۸۵: ۲۸).
- ۳۶- سنایی، ۱۳۷۴: ۷۴۲).
- ۳۷- سنایی، ۱۳۸۵: ۶۶۱).
- ۳۸- سنایی، ۱۳۷۴: ۴۳۱).
- ۳۹- همان. (۴۱۴).
- ۴۰- همان. (۴۵۷).
- ۴۱- همان. (۴۷۸).
- ۴۲- سنایی، ۱۳۸۵: ۱۵۲).
- ۴۳- سنایی، ۱۳۷۴: ۱۳۴).
- ۴۴- سنایی، ۱۳۷۴: ۷۳، ۱۲۸، ۱۸۵، ۴۰۸).
- ۴۵- همان. (۸۵۷).
- ۴۶- سنایی، ۱۳۸۵: ۴۶۳، ۴۶۵، ۶۵۵، ۶۷۵).

- ۴۷- (سنایی، ۱۳۷۴: ۳۹۶).
- ۴۸- (همان، ۴۳۳).
- ۴۹- (همان، ۵۰۰).
- ۵۰- (همان، ۳۹۲).
- ۵۱- (همان، ۱۳۴).
- ۵۲- (سنایی، ۱۳۸۵: ۱۰۷۳).
- ۵۳- (همان، ۱۵۲، ۴۱۰، ۷۲۹).
- ۵۴- (همان، ۵۲، ۱۹۸، ۳۷۲) و (سنایی، ۱۳۷۴: ۳۴۵، ۳۷۰).
- ۵۵- (سنایی، ۱۳۸۵: ۱۸۲).
- ۵۶- (سنایی، ۱۳۷۴: ۴۷۰).
- ۵۷- (همان، ۲۵۲).
- ۵۸- (سنایی، ۱۳۸۵: ۵۰۰).
- ۵۹- (همان، ۶۷۶).
- ۶۰- (همان، ۳۰۰، ۶۸۰).
- ۶۱- (همان، ۶۵۱).
- ۶۲- (همان، ۶۸۱).
- ۶۳- (سنایی، ۱۳۸۵: ۵۸).
- ۶۴- (همان، ۳۰۰، ۶۸۲).

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۴.
- ۲- بروین، یوهانس توماس پیتر دو. (۱۳۷۸). **حکیم اقلیم عشق**، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمدجواد مهدوی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۳- پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). **نهجالفصاحه**، ترجمه و نگارش علی اکبر مظاهری. قم: پارسایان.

- ۴- پوینده، محمدجعفر. (۱۳۷۷). درآمدی بر جامع‌شناختی ادبیات. (مجموعه مقالات)، تهران: نقش جهان.
- ۵- حسینی، مریم. (۱۳۸۸). «نظام احسن از منظر نگاه حکما تا سنایی» در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی (ثنای سنایی)، تهران: خانه کتاب.
- ۶- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۵). گزیده حدیقه‌الحقیقه، تهران: اساطیر.
- ۷- دشتی، محمد. (۱۳۸۱). ترجمه نهج‌البلاغه، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- ۸- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۵۱). لغتنامه، ۵۰ ج، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۹- زرقانی، مهدی. (۱۳۸۱). زلف عالمسوز، تهران: نشر روزگار.
- ۱۰- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۴۸). مثنویهای سنایی، تصحیح و مقدمه از محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- _____ (۱۳۶۲). مکاتیب. به اهتمام و تصحیح و حواشی نذیر احمد. تهران: کتاب فرزن.
- ۱۲- _____ (۱۳۷۴). حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه. تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳- _____ (۱۳۸۵). دیوان، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات سنایی.
- ۱۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۶). تازیانه‌های سلوک، تهران: آگاه.
- ۱۵- _____ (۱۳۸۶). صور خیال در شعر فارسی، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- ۱۶- صدرینیا، باقر. (۱۳۷۷). «تصوف، از دنیاگریزی تا دنیاگرایی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز. (پیاپی ۱۶۸). پاییز. صص ۹۱ - ۱۱۲.
- ۱۷- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات در ایران. ۵ ج، تهران: انتشارات فردوس.
- ۱۸- غلامحسینزاده، غلامحسین و یوسفی، محمدرضا. (۱۳۸۸). «تصویر دنیا در شعر سنایی و عطار» در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی (ثنای سنایی). تهران: خانه کتاب.

- ۱۹- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۴۷). احادیث مثنوی . چاپ دوم. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر.
- ۲۰- _____ (۱۳۷۱). مثنوی شریف. ۳ ج. تهران: انتشارات زوار.
- ۲۱- مولوی، جلال الدین. (۱۳۸۶). مثنوی معنوی. چاپ شانزدهم. تهران: امیر کبیر.
- ۲۲- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی. (۱۳۸۱). کشف المحجوب . تصحیح ژوکوفسکی. با مقدمه قاسم انصاری. چاپ هشتم. تهران: طهوری.

مضامین تعلیمی در قصاید فارسی سعدی

زینب السادات هاشمی^۱

سید وحید یعقوبی^۲

چکیده:

شیخ اجل ابومحمد مشرف الدین سعدی شیرازی شاعری پیرهدست است، که در قصایدش به ایراد معانی بکر و زیبایی پرداخته است. قصاید سعدی بیشتر درباره نصیحت توحید مدح پادشاهان و رجال عهد است. سعدی به زیبایی و سادگی، بسیاری معانی اخلاقی و توصیفات و مدایح خود را به تصویر می‌کشد. ادبیات تعلیمی، آثاری است که برای خواننده، پیام دانش و معارفی را بیان کند و یا مفاهیمی از قبیل علوم فلسفی، مذهبی و علوم دیگری را تعلیم می‌دهد. سعدی شاعری در حوزه ادب تعلیمی است. چنانکه میتوان او را معلم اخلاق نامید. مضامین اخلاقی در قصاید سعدی به وفور یافت می‌شود. مضامین تعلیمی چون؛ بخشش، کمک به ضعیفان، سفارش به نیکی و خوش خلقی و مذمت کبر و تکبر و غرور و حب دنیا در سراسر قصایدش به چشم می‌خورد و عرصه قصیده که در گذشته مخصوص وصف و مدح بود را به کتیبه اخلاق مبدل ساخته است.

واژه‌های کلیدی: ادب تعلیمی، سعدی، قصاید فارسی سعدی، اخلاق.

۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

۲ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات تطبیقی فرانسه.

پیشینه تحقیق:

- درباره اشعار سعدی پژوهشهای گوناگونی انجام شده است از جمله :
- مقاله‌ای تحت عنوان بازتاب مضامین اخلاقی کلام امام علی در شعر سعدی شیرازی، نوشته رضل قاسمی
- پژوهشی تحت عنوان مضامین معنوی و اخلاقی در سخن سعدی نوشته سارا صدریان

پرسشهای تحقیق

- اصلی‌ترین درون مایه‌ها و مختصات ادبیات تعلیمی در قصاید فارسی سعدی کدام است؟
- مهمترین مضامین اخلاقی و حکمی در قصاید فارسی سعدی کدام است؟

مقدمه:

بشر از دیرباز با تعلیم و آموزش روبرو بوده است، چه برای آموزشهای اولیه زندگی و چه برای مضامین والای انسانی، علمی، دینی و اخلاقی که در هر دوره اهمیت آن بیشتر شده است. شاعران و هنرمندان این مضامین تعلیمی را در آثار خود به تصویر کشیده‌اند. ادبیات تعلیمی «ادبیاتی است که نیکبختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او میداند و هم خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان میکند.» (مشرف، ۱۳۸۹: ص ۸)

ذوالفقاری میگوید که ادب تعلیمی که مطلبی را تعلیم میدهد بسیار وسیع است و آثار علمی و طنز، ادبیات را در برمیگیرند و برخی مثل مثنوی و بوستان همراه با اصول ادبی به آموزشهای اخلاقی میپردازند. (ر.ک. ذوالفقاری، ۱۳۹۱: ص ۵۸) سعدی از شاعران در حوزه ادب تعلیمی است که در آثارش همواره به آموزش و ترغیب به ادب و اخلاق پرداخته است. صفا بیان می‌کند:

«سعدی هم از دوران کودکی تحت تربیت پدر قرار گرفت و از هدایت و نصیحت او برخوردار گشت... ولی در کودکی یتیم شد و ظاهراً در حجر تربیت نیای مادری خود که بنا به بعض اقوال مسعودبن مصلح الفارسی پدر قطب الدین شیرازی بوده قرار گرفت و

مقدمات علوم ادبی و شرعی را در شیراز آموخت و سپس برای اتمام تحصیلات به بغداد رفت و در مدرسه معروف نظامیه آن شهر به ادامه تحصیل پرداخت.
مرا در نظامیه ادرار بود شب و روز تلقین و تکرار بود

(همان: ۳۶۹۵)

چنانکه گوید:

و در همین شهر بود که خدمت جمال الدین ابو الفرج عبدالرحمن ملقب به المحتسب پسر یحیی یوسف بن جمال الدین عبدالرحمن بن جوزی را درک کرد. (صفا، ۱۳۷۰: ص ۵۹۲ و ۵۹۳)

ادوارد براون می‌نویسد: «سعدی تخلص خود را به افتخار (سعدبن زنگی اتابک فارس) برگزیده است.» (براون، ۱۳۶۶: ص ۲۱۱)

آثار سعدی:

آثار سعدی به دو دسته آثار منظوم و آثار منثور تقسیم می‌شود.
آثار منظوم شامل: بوستان قصاید عربی قصاید فارسی مرثیاتی ملمعات و مثلثات ترجیعات طیبیات بدایع خواتیم غزل قدیم صاحبیه خبثیات رباعیات مفردات.
آثار منثور: مجالس پنج گانه، رساله در پاسخ صاحب دیوان، رساله در عقل و عشق، نصیحه الملوک گلستان

سبک سعدی:

شمیسا اینگونه می‌گوید که سبک شعری سعدی سبک عراقی است و قرون هفتم و هشتم و نهم را شامل می‌شود، که از ویژگی‌های این دوره حرکت زبان به سوی دشواری رواج لغات عربی، گسترش غزل‌های عاشقانه و مدح معشوق، گسترش تصوف و بیان مسائل عرفانی، رواج مضامین اجتماعی و ... می‌توان نام برد. (ر.ک. شمیسا، ۱۳۸۲: ص ۲۶۰-۲۵۸)

درباره آثار سعدی

زرین کوب می‌نویسد:

اول بار، فرانسه این افتخار را یافت که سعدی را به مردم مغرب زمین معرفی کند... و فریدریش اکسن باخ آن را به زبان آلمانی ترجمه کرد. از آن پس ادب پژوهان کشورهای اروپا از این مهمان روحانی مشرق و با مهر و گرمی تمام پذیره آمدند... بدین گونه بود که سعدی به ادبیات اروپا معرفی گردید و به زودی فرهنگ اروپا در مقابل نبوغ حیرت انگیز او سر تعظیم فرود آورد. (زرین کوب، ۱۳۸۳: ص ۱۷۷)

رنان می‌گوید:

سعدی واقعاً یکی از گویندگان ماست. ذوق سلیم تزلزل ناپذیر او، لطف جاذبه‌ای که به آثار او روح خاص می‌بخشد، لحن سخریه آمیز و پر عطوفتی که با آن معایب و مفساد جامعه انسانی را ریشخند می‌کند، اینهمه اوصاف که در نویسندگان شرقی بندرت یافت می‌شود، او را در نظر ما عزیز می‌دارد. وقتی آثار او را می‌خوانند گوئی با یک نویسنده اخلاقی رومی، یا یک منتقد بذله‌گوی قرن شانزدهم سر و کار دارند. (ارنست رنان: نقل از زرین کوب، ۱۳۸۳: ص ۱۷۹)

«در مورد مجاهدت‌های ذی قیمت خاورشناسان را که در معرفی سعدی به اروپا سعی جمیل مبذول کرده‌اند رساله خاورشناسی خوانسوی هانری ماسه را باید به خاطر داشت.» (همان، ص ۱۸۲)

سعدی بر ادبیات قرن نوزده و اوایل قرن بیستم اروپا تاثیر گذار است. در حوزه ادبیات تعلیمی لافونتن شاعر فرانسوی از او الهام می‌گیرد. ژان پل لابوردت می‌گوید:

«حکایت چهارم از کتاب یازدهم لافونتن با نام رویای اهل مغول^۱ برگرفته از گلستان سعدی است.^۲» (لابوردت، ۱۹۲۱: ص ۲۲۶)

1- Le Songe d'un habitant du Mogol

2-Petit Futé Iran Par Collectif, Dominique Auzias, Jean-Paul Labourdette. P 226

انوری اینگونه عقیده دارند که شیخ اجل با استفاده از عناصر جنبی زیبایی خاصی در معانی شعری پدید آورده است. (ر.ک. انوری، ۱۳۷۱: ص ۱۱)

ایشان در ادامه می‌گویند:

جایی که سعدی از تصویر استفاده می‌کند اغلب تصویرهای عام و شایع به کار می‌برد. گویی به تداعی‌های مأنوسِ ذهن خوانندگان توجه دارد.

تصویرهایی از نوع پیکِ نسیم صبا، ورق صورت، خار غم، آتش عشق، سلسله موی، آفتاب جمال، خورشید جمال و... که همگی با ساخت اضافی یعنی مضاف الیه و به صورت اضافه تشبیهی ساخته شده و یا تصویرهایی که از نوع اضافه استعاری هستند مانند دست مرگ، دامن نسیم صبا، جان مجمر و... جزء تداعی‌های عادی خاطر خواننده فارسی زبان است که اندک آشنایی با شعر و ادب دارند. (همان: ص ۱۲ و ۱۳)

یان ربیکا می‌نگارد: «ملاحظت خاص گفتار سعدی منجمله در سادگی آن است که در عین آنکه بسیار طبیعی می‌نماید نهایت ظرافت طبع در آن به کار رفته و عالی‌ترین نمونه سهل ممتنع و اصولاً تقلید ناپذیر است.» (ربیکا، ۱۳۵۴: ص ۴۰)

ربیکار بیان می‌کند: «حکمت‌های سعدی جنبه عملی دارد. شاعر به سابقه‌ی شکیبایی دینی که بدان متصف است در زمره شریف‌ترین مسلمانان به شمار است. مضامین اجتماعی و اخلاقی و اندرزی آثارش در خور توجه کامل و دقیق است.» (همان: ص ۴۰۰)

زرین کوب می‌نویسد که طرز بیان شیخ به رغم آنکه پاره‌ای الفاظ و تعبیرات آن منسوخ شده همچنان در اوج زیبایی و لغت فارسی بی‌نظیر و از تکرار و توقف در موضوعی بدور است و هیچگاه بوی کهنگی ندارد. (زرین کوب، ب، ۱۳۸۳: ص ۱۸۴)

زرین کوب درباره‌ی قصاید شیخ اجل اینگونه بیان می‌کنند:

سعدی در مواعظ و قصاید تحقیقی خویش مفهوم اخوت انسانی را که مضمون حکم حدیث نبوی هم هست به طور ضمنی مبنای الزام عدل و احسان قرار می‌دهد و در شریعت وجدان و مروت انسانی این معنی را جایز نمی‌داند که در عالم برادری که بین

انسانها هست یک برادر از پُرخوری آماس کند و برادر دیگر از گرسنگی و نزاری جز رمقی برایش باقی نماند. این یک بخاطر فقر از فواید هدایت محروم ماند و آن یک پرتو نعمت از هرگونه برکت بهره یاب شود و باز آن که از دولت و اقبال نصیب دارد الزام عدل و احسان را که حکم شرع است شامل تعهد وی در سعی برای ایجاد نوعی مساوات در فرصت‌ها برای برادر محروم تلقی ننماید. (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ص ۱۱۴)

سیروس شمیسا، سعدی را نخستین کسی می‌داند که قصیده را با تغییراتی جدی بیان کرده و می‌نویسد: «سعدی علاوه بر غزل و مثنوی در قصیده نیز ید طولانی داشت، اما قصاید او قصاید جدیدی است که به قصاید کهن نمی‌برد. قصیده او قصیده سبک عراقی است که زبان لطیفی دارد و بسیاری از مختصات کهن و خشن قرون نخستین را کنار گذاشته و از لحاظ فکری به جای مدح و اغراق مشتمل بر اندرز و موعظه و گونه‌ای مضامین عرفانی است و به لحاظ ادبی زبان استعاری و بدیعی دارد.» (شمیسا، ۱۳۸۲: ص ۲۲۳)

مضامین اخلاقی و تعلیمی در قصاید سعدی

از ویژگی شعر کهن فارسی، ارزشهای اخلاقی و انسانی است که چونان گهرهای تابناک، جان و دل فضیلتجویان را تاکنون از نور خود روشنی بخشیده و با قدمت هزارساله‌ی خود راهنمای استعدادهایی بسیار بوده است. با نظری گذرا به درونمای هی شعر گذشته آشکار میشود که در این قلمرو وسیع، ذوق و اندیشه، هرچه مقدس و محترم و والا و زیباست، ستایش شده و از تمامی ناشایستها و رذایل و آنچه موجب سقوط اخلاقی انسان میشود، نکوهش و تقبیح به عمل آمده است (ر.ک. رزمجو، ۱۳۸۲: ص ۲۶۱)

درباره‌ی تعالیم تربیتی سعدی آورده‌اند که سعدی ضمن حکایات و اشعار خود از طریق تحلیل رفتار اخلاقی انسان و تأثیر آن در رشد و تکامل فرد در بالاتر بردن سطح معرفت اخلاقی و همچنین اصلاح رفتار افراد اقدام میکند. (احمدیان، ۱۳۸۷: ۱۹) سعدی

شاعری در حوزه ادب تعلیمی است، چنانکه میتوان او را معلم اخلاق نامید. مضمین اخلاقی و تعلیمی در قصاید سعدی اینگونه اند:

– سپاس از خدای

سپاس بار خدایی که شکر نعمت او هزار سال کم از حق او بود یک دم

(۹۲۴، ب. ۹)

در آغاز بیشتر آثار تعلیمی خضوع و ستایش دربارهی حضرت پروردگار دیده میشود و سعدی سپاس از پروردگار را سفارش میکند.

– آرامش داشتن

شیخ درباره آرامش داشتن با نام خدا می‌سراید:

یاد تو روح پرور و وصف تو دلفریب نام تو غمزدای و کلام تو دلربا

(۱۲، ۸۸۱)

– کرامت و بخشندگی

سعدی از کرم خداوندی می‌گوید که اگر همه مردم تا قیامت از کرم و رحمت خدا سخن بگویند، یک گفته از هزاران نعمت او هم بیان نشده. و کرم و بخشش مفهومیست، که در حوزه اخلاق بدان سفارش شده است:

تا قیامت سخن اندر کرم و رحمت او همه گویند و یکی گفته نیاید ز هزار

(۹۰۷، ب. ۳۵)

ما بندگان حاجتمندیم و تو کریم حاجت همیشه پیش کریمان بود روا

(۸۸۴، ب. ۶۳)

سفله گو روی مگردان که اگر قارونست کس از او چشم ندارد کرم نا معهود

(۹۰۴، ۱۵)

هر که بر خود شناسد کرم بار خدای دولتش دیر نماند که کفورست و کنود

(۹۰۴، ۱۷)

گرت ز دست بر آید، چو نخل باش کریم ورت زدست نیاید، چو سرو باش آزاد

(۸، ۸۹۳)

نداشت چشم بصیرت که گرد کرد و نخورد ببرد گوی سعادت که صرف کرد و بداد

(۱۶، ۸۹۳)

- تکبر و نادانی

شیخ اجل از نادانی به خداوند پناه می‌برد و آن را مذموم می‌شمرد:

پناه می‌برم از جهل آدمی بخدای که عالمست و بمقدار خویشتن جاهل

(۹۱۸، ب ۲۲)

و نیز به نوعی نادانی را مذموم شمرده و عمر آنان را چونان خاک مشت در برابر باد

می‌داند:

بسا خاکا بزیر پای نادان که گر بازش کنی دسست و معصم¹

(۹۲۲، ب ۵)

و این نادانی را بسیار بد می‌داند و سفارش می‌کند که از محضر پیر طریقت کسب

فیض کنید:

داروی تربیت از پیر طریقت بستان کادمی را بتر از علت نادانی نیست

(۳، ۸۹۰)

- حسد

حسد احساسی منفی است که با اندوه و نارضایتی از خوشبختی دیگران همراه است،

و منشع بسیاری از مشکلات اخلاقی و رفتاری بشر محسوب میشود. شیخ اجل هم در

قصایدش به این موضوع اشاره می‌کند:

1- معصم: مچ دست

شها بخون عدو ریختن شتاب مکن که خود هلاک شوند از حسد بخون شکم

(۱۵، ۹۲۵)

الحمد لله که به ارغام حسود خیل باز آمد و خیرش بنواصی معقود

(۱، ۹۰۳)

چاره ای نیست بجز دیدن و حسرت خوردن چشم حاسد که نخواهد که ببیند محسود

(۲۵، ۹۰۴)

سعدی در ستایش ترکان خاتون و پسرش حسودان را به اطاعت از آنان و مطیع شدن دعوت می‌کند و هر کاری بجز آن را چونان بادی در دست و بیهوده می‌داند:

ای حسود از نشوی خاک در خدمت او دیگرگرت باد بدست ست برو می پیمای

(۱۰، ۹۴۲)

و سعدی همیشه حسودان ممدوحانش را نفی کرده و بر آن آنان دعای می‌کند:

حزین نشسته حسودان دولت همه سال تو گوش کرده بر آواز مطربان حزین

(۵۶، ۹۳۸)

ای حسود از نشوی خاک در خدمت او دیگرگرت باد بدستت ست برو می پیمای

(۱۰، ۹۴۲)

– دستگیری از ضعفها

سعدی انسان بزرگوار و با کرامتی است که همواره کمک به هم‌نوع و بشر در صدر مضامین اخلاقی‌اش دیده می‌شود، وی شاعر یست آگاه و دلسوز که از دل مردم برخاسته و به انسانیت و شفقت دیگران را دعوت می‌کند و ستایش می‌کند چنان‌که در این ابیات می‌بینیم:

کف کریم و عطای عمیم او نه عجب که ذکر حاتم و امثال وی کند باطل

بدست گیری افتادگان و محتاجان چنانکه دوست بدیدار دوست مستعجل

(۳۴ و ۳۳، ۹۱۸)

و در قصیده‌ای که برای اتابک مظفرالدین سروده است؛ وی را مدح می‌کند و اتابک را مایه دستگیری افتادگان می‌داند:

بدولتت همه افتادگان بلند شدند چو آفتاب که بر آسمان برد شبنم

(۹۲۵، ۲۴)

و از لطف و مهربانی شمس‌الدین حسین علکانی درباره‌ی گرفتاران و دردمندان می‌گوید:
هیچ خواهنده نماند از کف خیرش محروم هیچ دردمنده نرفت از در فضلش مردود

(۹۰۴، ۱۳)

و عقیده دارد که حاجات را بر در مخلوق نباید برد:

شرط عقلست که حاجت بر هر کس نبرند که نه از هر دل و دستی کرم آید بوجود

(۹۰۴، ۱۴)

– فقیر نوازی:

شیخ اجل کمک به دیگران خصوصاً مستمندان را سفارش می‌کند:

کام درویشان و مسکینان بده تا همه کارت برآرد کردگار

(۹۱۳، ۲۹)

شیخ اجل نیز در ستایش علاءالدین جوینی از بخشش و جود او بر سائلان می‌گوید:

امید هست که در عهد جود و انعامش چنان شود که منادی کنند بر سائل
کدام سائل ازین موهبت شود محروم که همچو بحر محیطست بر جهان سائل

(۹۱۸، ۳۷ و ۳۸)

و نیز شمس‌الدین حسین علکانی را دارای این صفت می‌داند:

بجوانمردی و درویش نوازی مشهور بتوانگر دلی و نیک نهادی مشهور

(۹۰۴، ۱۱)

- نیکی کردن:

نیکی و محبت به دیگران از مضامین است که در اخلاق به آن سفارش شده است. سعدی از نیکرفتاری و این که نیکی‌ها پایدارند اینگونه می‌گوید:

ضرورتست که نیکی کند کسی که شناخت که نیکی و بدی از خلق داستان ماند

(۱۸، ۹۰۲)

- خاموشی

شیخ اجل عمل را مقدم‌تر بر سخن می‌داند و می‌گوید:

سعیدیا گر چه سخندان و مصالح‌گویی بعمل کار برآید بسخندانی نیست

(۱۸، ۸۹۱)

و نیز در این بیت زبان را مایه زیان و ضرر می‌داند و همواره در جای جای آثارش به نکوهش زبان می‌پردازد.

نگاه دار زبان تا بدوزخت نبرد که از زبان بتر اندر جهان زبانی نیست

(۱۵، ۸۹۲)

شیخ اجل در قصیده‌ای که به ستایش حضرت ختمی مرتبت پرداخته است نیز خود را به سکوت و خاموشی در برابر بزرگی‌های آن حضرت فرا می‌خواند و زبانش را قاصر می‌داند و اما بگونه‌ای خود را به خاموشی دعوت می‌کند:

زبان را در کش ای سعدی ز شرح علم او گز تو درعلمش چه دانی باش تا فردا علم گردد

(۲۰، ۸۹۵)

و در این بیت شیوه اهل عرفان را خاموشی می‌داند:

طریق اهل نظر خامشی و حیرانیست که در نهایت و صفت نمی رسد تحسین

(۹، ۹۲۶)

- خوش خلقی:

سعدی در این بیت که در ستایش ابوبکر بن سعد سروده است، خوش خلقی و نیکو محضری را از خصیصه‌های وی می‌داند:

درون مردی چون ملک نیک محضر¹ برون لشکری چون هژیران جنگی

(۹۵۲، ب۷)

- دوستیابی

مرا رفیقی باید که بار بر گیرد
نه صاحبی که من از وی کنم تحمل بار
اگر بشرط وفا دوستی به جای آرد
و گر نه دوست مدارش تو نیز و دست بدار
چو دوست جور کند بر من وجفا گوید
میان دوست چه فرقت و دشمن خونخوار؟

(۹۰۸، ۲۱)

سعدی در این ابیات فوق از رفیق و ویژگی دوست حقیقی می‌گوید و در بیت زیر از دوست و محبوبی که به عهد و پیمان خود وفادار نبوده می‌رنجد و از وی می‌پرسد که آیا دوست واقعی روی از دوستش بر می‌گرداند و یار واقعی همیشه ارادت به رفیقش دارد. چنانکه می‌بینیم:

کدام دوست بتابد رخ از محبت دوست؟
کدام یار بیچد سر از ارادت یار؟

(۹۰۹، ب۳۸)

سعدی ارزش دوستی را از درم و دینار و دنیا هم بیشتر می‌داند و می‌گوید:
درم چه باشد و دینار و دینی و نفس
چو دوست دست دهد هر چه است هیچ انگار

(۹۰۹، ۴۲)

و اینکه سعدی عقیده دارد که در دوستی باید دشمنان را کنار گذاشت و فقط به خود دوست پرداخت و این به معنای تحمل کردن آزار از سوی دوست نیست چرا که دوست حقیقی هرگز آزاری ندارد. چنانکه در این ابیات می‌بینیم:

1- نیک محضر: خوش خلق.

دهان خصم و زبان حسود نتوان بست رضای دوست بدست آر و دیگران بگذار
نگویمت که بر آزار دوست دل خوش کن که خود ز دوست مصور نمی شود آزار
(۹۰۹، ۴۴-۴۵)

شیخ اجل خود را در دوستی سرآمدی می‌داند و این صفت محبت لایق کسانی
می‌داند که همانند خودش دوستی پایدار داشته باشند:

حلال نیست محبت مگر کسانی را که دوستی بقیامت برند سعدی وار
(۹۱۰، ۱۵)

و در این ابیات نیز شیخ اجل مضمون دوست را آورده که هیچگاه از دوست دست بر
نخواهد داشت و همیشه از او پیروی خواهد کرد و عقیده دارد که برای دوستی واقعی
باید از جان هم گذشت چنان‌که در این ابیات می‌بینیم:

ز هر چه هست گزیر ست ناگزیر از دوست ز دوست مگسل واز هر چه درجهان بگسل
(۹۱۷، ۹)

متابع تو ام ای دوست گر نداری ننگ مطاوع تو ام ای یار اگر نداری عار
(۹۱۰، ۹)

ز دست دوست بنالیدن آمدی سعدی تو قدر دوست ندانی که دوست داری بان
(۹۳۱، ۹)

شیخ اجل در این قصیده موعظه خویش رفیق بد را همانند دشمن می‌داند:

در صحبت رفیق بد آموز همچنان کاندر کمند دشمن آهخته خنجری
(۹۵۰، ۲۴)

و اینکه سعدی ناراحتی از سوی دوست را هم نیک می‌شمرد زیرا مرهم آن نیز از
سوی دوست است، اما این یک دوست حقیقی یا پروردگار عالمیان نیز منظور شیخ اجل
می‌باشد:

خوشست بر دل آزادگان جراحت دوست بحکم آنکه همش دوست می نهد مرهم
(۹۲۴، ۱۰)

شیخ اجل در این قصیده موعظه خویش رفیق بد را همانند دشمن می‌داند:

در صحبت رفیق بد آموز همچنان کاندر کمند دشمن آهخته خنجری

(۲۴، ۹۵۰)

- صبر و شکیبایی و پایداری:

شیخ اجل در این ابیات به صبر اشاره میکند:

ترک عشقش بنه صبر چنان غارت کرد که حجاب از حرم راز معما برخاست

(۲۰، ۹۸۹)

ترک عشق یار چنان او را بی صبر و طاقت ساخته، تاجایی که راز عشقش بر ملا شده است. و شیخ با بیانی حکیمانه می‌گوید صبر از روی دوست و فراق یار دشوار است:

من صبر بیش از این نتوانم ز روی او چند احتمال کوه توان بود کاه را؟

(۷، ۸۸۷)

فراق را دلی از سنگ سخت تر باید کدام صبر که بر می‌کنی دل از دلدار؟

(۳۹، ۹۰۹)

- عقل:

سعدی که یک معلم اخلاق است چونان همیشه انسان را به داشتن عقل و خرد دعوت می‌کند:

آدمی را عقل باید در بدن ورنه جان در کالبد دارد حمار

(۱۸، ۹۱۲)

زمام عقل بدست هوای نفس مده که گرد عشق نگردد مردم هشیار

(۲۷، ۹۰۸)

- غفلت

غفلت و بیخبری بودن در اشعار بیشتر شاعران نغی شده و چه بسا این غفلت به نابودی انسان بیانجامد و شیخ اجل، خوانندگان را به دوری از این غفلت دعوت می‌کند، و در این ابیات به بیان آن می‌پردازد:

- تا کی آخر چو بنفشه سر غفلت در پیش حیف باشد که تو در خوابی و نرگس بیدار
(۹۰۵، ب۹)
- خبرت هست که مرغان سحر می گویند آخر ای خفته سر از خواب جهالت بردار
(۹۰۵، ب۷)

و مشهورترین شعر شیخ باز درباره غفلت و بی خبری اینست:

- | | |
|------------------------------|-------------------------|
| ای که پنجاه رفت و در خوابی | مگر این پنج روزه دریابی |
| تا کی این باد کبر و آتش حشم | شرم بادت که قطره آبی |
| کهل کشتی و همچنان طفلی | شیخ بودی و همچنان شابی |
| تو بیازی نشسته و ز چپ و راست | می رود تیر چرخ پرتابی |
- (۹۴۵، ۱ - ۴)

– مدارا:

- سعدی در این ابیات که در مدح امیر انکیانو سروده وی را به مدارا کردن با افراد مسکین و زیردستان، خطا کاران و پناه جویان دعوت می کند، چنان که می گوید:
- | | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| چون خداوندت بزرگی داد و حکم | خرده از خردان مسکین در گذار |
| چون ز بر دستیت بخشید آسمان | زیر دستان را همیشه نیک دار |
| عذر خواهان را خطا کاری ببخش | زینهار را بجان ده زینهار |
- (۹۱۳، ۲۱-۲۳)

شیخ اجل در این بیت عقیده دارد که با افراد بد نباید نیکویی و مدارا کنی:

- | | |
|-----------------------------|----------------------------|
| با بدان چندان که نیکویی کنی | قتل مار افسا نباشد جز بمار |
|-----------------------------|----------------------------|
- (۹۱۳، ۳۷)

– وفا:

- سعدی از وفاداری می گوید و این وفای به عهد را باعث دور نگشتن از یار خود می داند:
- | | |
|-------------------------------------|------------------------------|
| جفا مکن که نماند جهان و هر چه دروست | وفا و صحبت یاران مهربان ماند |
|-------------------------------------|------------------------------|
- (۹۰۲، ب۱۰)

و از نمونه‌های بی‌وفایی با بیان حکمی از دنیا و روزگار غدار نام می‌برد که نمونه بی‌وفایی‌اند و هرگز به کسی وفا نکرده‌اند.

دل در جهان مبند که با کس وفا نکرد
هرگز نبود دو زمان بی تبدلی
(۹۵۳، ۱۰)

زهی زمان ناپایدار عهد شکن
چه دوستیست که با دوستان نمی یابی
(۹۴۳، ب۴)

ز خسروان مقدم چنین که می شنوم
وفای به عهد نکردست با کس این دوران
(۹۳۰، ۴)

- عشق

سعدی درباره عشق میگوید:

مثال گردن آزادگان و جنبر عشق
همان مثال پیادست در کمند سوار
(۹۰۸، ب۱۷)

بسا نقش خردمندان که در بند هوا ماند
در آن صورت که عشق آید خردمندی کجا ماند؟
(۹۰۰، ب۱)

چه بسیار خردمندانی که نفسشان از پس هوا و هوس بر نیامده است، در صورتی که انسان عاشق شود دیگر عقل و خرد جایگاهی ندارد. و خطاب به عاشقان عقیده دارد که آنان که در دریای دوستی و محبت غرق شده‌اند، را دیگر ملامت نکنید:

تحمل چاره عشقت اگر طاقت بری و رنی
که بار نازنین بردن بجور پادشا ماند
(۹۰۰، ب۳)

چاره عشق تحمل کردن است چه طاقت داشته چه نداشته باشی :

ملامتگوی بیحاصل نداند درد سعدی را
مگر وقتی که در کوبی برویی مبتلا ماند
(۹۰۱، ب۱۰)

شیخ میگوید که ملامتگر هرگز مرا درک نمی کند، مگر زمانی که خودش نیز دچار درد عشق شود:

بسی نماند که روی از حبیب برپیچم وفای عهد عنانم گرفت دیگر بار
(۹۰۹، ب ۳۴)

– مرگ:

از دیگر معانی که همواره مورد توجه انسان‌ها و بخصوص شعرا در طی قرون مختلف بوده است؛ مرگ و معانی آن است، که در معانی حکمی به آن اشاره شده است. شیخ اجل نیز از مرگ و کوتاهی عمر می‌گوید که نباید از آن غافل بود:

هرگز به پنج روزه حیات گذشتنی خرم کسی شود مگر از موت غافلی
(۹۵۴، ب ۲۵)

این وجود ناپایدار و میرا مثل خانه سر راه سیل و عمر نیز مانند چراغی در مقابل باد قرار گرفته و خاموش می‌شود می‌بیند:

وجود عاریتی خانه ایست بر ره سیل چراغ عمر نهادست بر دریچه باد
(۸۹۳، ب ۵)

مثال عمر سر بر کرده شمع‌یست که کوتاه باز می‌باشد دمام
(۹۲۲، ب ۳)

– نالیدن از فراق

شیخ اجل ذکر می‌کند که در رنج فراق نباید ناله و شکوه سرداد و امید می‌دهد که وصال در پی‌اش خواهد آمد:

شب فراق نمی‌باید از فلک نالید که روزهای سپیدست در شبان سیاه
(۹۴۰، ب ۹)

و نیز در این ابیات متذکر می‌شود که فراق و جدایی سرانجام به وصال منتهی خواهد شد:

بر دل عشاق جمالش خوشست تلخی هجران بامید وصال
(۹۲۰، ب ۲۴)

شب فراق بروز وصال حامله بود

الم خوشست به اندیشه شفای الم

(۹۲۴، ب ۱۱)

– حکمت دربارهی روزگار

از مهمترین مضامین تعلیمی و حکمی دربارهی دنیا و بیوفایی آن است. شیخ اجل به بدی روزگار و اینکه برای انسان حوادثی غمگین بوجود می‌آورد اشاره می‌کند:
چند استخوان که هاون دوران روزگار خردش چنان بکوفت که خاکش غبار کرد

(ص ۸۹۷، ب ۲۳)

آدمی را استخوانی میداند، که روزگار مانند هاون آنرا کوبیده و نابوده کرده و خاک آنرا هم پراکنده ساخته است.

– ناپایداری دنیا:

شیخ اجل همواره دنیا را نکوهش می‌کند و در این ابیات به هیچ بودن دنیا اشاره می‌کند:
بخور بخشش که دنیا بهیچ کار نیاید جز آنکه بیش فرستند روز بازپسین را

(۸۸۶، ب ۳۴)

حضرت سعدی بیان می‌کند که دنیا در حال گردش است و روزگاران بسیار تغییر کرده است:

بس بگردید و بگردد روزگار دل بدنیا در نبندد هوشیار

(۹۱۲، ب ۱)

و این نکوهش سعدی از دنیا تا بجاییست، که آنرا خونخوار می‌خواند و با زبانی آرام و زیبا، وفا خواستن از دنیا را بعید می‌داند:

وفاداری مجوی از دهر خونخوار محالست انگبین در کام ارقم¹

(۹۲۳، ب ۱۱)

۱ - ارقم: مار.

۲ - جسر: پل.



سعدی در جای جای آثارش چونان دیگر شعرا از حب دنیا بیزار است و آن را نفی می‌کند:

مکن به چشم ارادت نگاه در دنیا که پشت مار بنفش است و زهر او قتال

(۹۲۱، ب۷)

و دنیا را مذموم شمرده و می‌گوید که ابدی و باقی نیست:

نیک بختان بخورند و غم دنیا نخورند که نه بر عوج و عنق ماند و نه بر عاد و ثمود

(۹۰۴، ب۱۶)

مؤید نمی ماند این ملک دنیا نشاید بر او تکیه بر هیچ مسند

(۸۹۸، ب۱۰)

دار القرار خانه جاوید آدمیست این جای رفتنست و نشاید قرار کرد

(۸۹۷، ب۲۲)

خانه جاوید آدمی قبر یا آخرت است، اما این دنیا جای رفتنی است و شایسته نیست، که در آن ماند:

دنیا که جسر^۲ آخرتش خواند مصطفی جای نشست نیست بیاید گذار کرد

(۸۹۶، ب۲۱)

نتیجه‌گیری:

شیخ اجل ابومحمد مشرف الدین سعدی شیرازی شاعری جهان دیده و سرد و گرم روزگار چشیده‌ای است، که در قصایدش به ایراد معانی بکر و زیبایی پرداخته است. کهکشان رنگارنگ سعدی دارای فصاحت و شیوایی تازه و لطیفی است، که در آن با بیان معجز‌آسای خود بسیاری از مضامین را با گرمی و روانی خاصی بیان می‌کند. شعر سعدی که دیبای نقش آگین هزار تصویر است و در آن از بیشتر موضوعات از طبیعت و آسمان تا نهی و تذکیر و بسیاری مضامین انسانی و اخلاقی را در بر گرفته است، شیخ اجل انسان‌یست، که از تمام جواهرات خلق‌خو و زندگی بشری مطلع است، تا جایی که مانند بهترین روانشناس از ویژگیها مشکلات و آلام بشر حکیمانه و دلنشین سخن می‌گوید.

ادبیات تعلیمی در معنای خاص خود شامل دستورالعمل‌هایی بوده که به آموزش یک فن یا هنر خاص اختصاص داشته است و در معنای عام به آثاری گفته می‌شود که موضوع آن مسائل اخلاقی، عرفانی، مذهبی، اجتماعی، پند و اندرز، حکمت و ... است. شعر سعدی در ادب تعلیمی به معنای عام قرار می‌گیرد.

شعر سعدی شعر آدابِ زندگی‌است و برای زیستن با هم‌نوع باید بسیاری از آداب و اخلاقیات را رعایت کرد و شیخ اجل در قصاید خود برخلاف ساختار قصیده‌ی دوران پیشین به جز ناصرخسرو به مضامین اخلاقی و حکمی پرداخته است. برخی از ابیات تعلیمی قصاید فارسی سعدی آنچنان مورد پذیرش مردم واقع شده که همواره در زبان مردم به عنوان ضرب‌المثل بیان می‌شود، مانند: به عمل کار برآید به سخندانی نیست.

معانی چون؛ ستایش پروردگار، بخشندگی، کمک به ضعیفان و فقرا، نیکی، خاموشی، وفا و خوش‌خلقی را سفارش کرده و مفاهیمی چون؛ تکبر، نادانی، غفلت و بیخبری و حسد را نفی می‌کند. ایشان در معانی حکمت‌آمیز خود؛ مرگ، فراق، روزگار و سپنج - سرایی دنیا را به تصویر کشیده است.

منابع و مأخذ:

- ۱ - حمدیان، سکینه. (۱۳۸۷). پژوهشی پیرامون جایگاه تربیت و اخلاق در اسلام با تکیه بر آثار مولانا و سعدی، تهران: انتشارات لوح زرین.
- ۲ - انوری، حسن. (۱۳۷۱). گزیده غزلیات سعدی، تهران، قطره.
- ۳ - براون، ادوارد. (۱۳۶۶). تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، تهران: انتشارات مروارید.
- ۴ - دهخدا، لغتنامه، سی دی، موسسه لغتنامه دهخدا.
- ۵ - ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۱). فارسی عمومی، تهران: رشدآوران.
- ۶ - رزمجو، حسین. (۱۳۸۲)، نقد و نظری بر شعر گذشته فارسی از دیدگاه اخلاق اسلامی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ۷ - ربیکا، یان. (۱۳۵۴). تاریخ ادبیات ایران، تهران: امیرکبیر.

- ۸- زرین کوب، عبدالحسین، الف، (۱۳۸۳)، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، از مقالات، نقدها و اشارات، تهران: سخن.
- ۹- _____، (۱۳۷۸)، حدیث خوش سعدی (درباره زندگی و اندیشه سعدی)، تهران: سخن.
- ۱۰- _____، ب، (۱۳۸۳). از گذشته‌های ادبی ایران (مروری بر نثر فارسی) سیری در شعر فارسی، تهران: سخن.
- ۱۱- سعدی، (۱۳۷۱). کلیات سعدی (گلستان بوستان غزلیات قصاید رباعیات، قطعات و رسائل)، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس.
- ۱۲- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۲). سبک‌شناسی، تهران: فردوسی.
- ۱۳- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۷۰). تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس.
- ۱۴- مشرف، مریم. (۱۳۸۹). جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران، تهران: سخن.

